



Prof. Fr. Mach.

Das Religions- und Weltproblem.

Das Religions- und Weltproblem.

Dogmenkritische und naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchungen für die denkende Menschheit.



Von

Franz Mach,

vorm. Professor am k. k. Staats-Obergymnasium in Saaz.

Mit einer Selbstbiographie und dem Bildnisse des Verfassers.

Erster Teil.



Dresden und Leipzig.
E. Piersons Verlag (R. Lincke, k. und k. Hofbuchhändler).
1901.

Druck von C. Piersons Verlag (R. Linde) in Dresden.

„Für ein nicht wertloses und überflüssiges, sondern für das höchste und fast einzig wichtige Geschäft erachte ich es — die Wahrheit zu suchen."

Aurel. Augustinus.

Schüler:

— — — — — — — — — — — — — —

„Fast möcht' ich nun Theologie studieren."

Mephistopheles:

„Ich wünschte nicht, euch irre zu führen.
Was diese Wissenschaft betrifft,
Es ist so schwer, den falschen Weg zu meiden" . . .

Goethe, Faust, 1. Tl.

„Prüfet alles, und behaltet das Beste."

I. Thess. 5, 21.

Inhaltsverzeichnis des ersten Teiles.

Seite

V. Abschnitt.

von außerbiblischen „Wundern." — Kritische Bemerkungen zum inneren Werte derartiger Erzählungen. — Die „Mutter-Gottes-erscheinungen" zu Lourdes, Dittrichswalde und Marpingen. — „Wunderbare" Wirkungen natürlicher Ursachen. — Die Suggestiv-Erscheinungen und hypnotischen Zustände. — Die Erscheinung der „Stigmatisation." — Das Wunder im theologischen Sinne nicht über, sondern gegen die Naturgesetzlichkeit und gegen die Denkgesetze. — Beweist die Allgemeinheit des Bittgebetes die Realität des Wunders? — Bedenken betreffs der Beweisbarkeit des Wunders. — Die biblischen Weissagungen. — Ergebnis der vorausgegangenen Untersuchungen. — Empirisch-psychologische Berechtigung des Offenbarungsglaubens, der für die Mehrzahl der Menschheit stets ein Bedürfnis sein und bleiben wird. — Dasselbe gilt von dem Wunderglauben. — Ein wohl unerreichbares religiöses Ideal. — Schlußbemerkung. —



Vorwort.

Die Abfassung eines religions-, bezw. dogmenkritischen und naturphilosophischen Werkes bietet eine ebenso schwierige als verantwortungsvolle Aufgabe; ja sie ist mit Rücksicht auf den Ernst, die Hoheit und Wichtigkeit der jeden unmittelbar und innerlichst berührenden religiösen Frage und die eventuellen Konsequenzen für dessen theoretische und praktische Weltauffassung und sittliche Lebensführung für den Urheber eines einschlägigen Buches geradezu eine eminente Gewissenssache. Als solche habe ich die vorliegende Arbeit auch angesehen, und stets war und blieb ich mir meiner Verantwortlichkeit bei jeder Zeile des Buches vollständig bewußt.

Wenn man von jeder größeren litterarischen Arbeit sagen kann, sie biete gewissermaßen einen Teil des innersten Ich des Verfassers, so gilt dies umsomehr von dem Werke, das ich hiemit der Öffentlichkeit übergebe; noch mehr — es repräsentiert die Summe meines Denkens und Forschens, meines geistigen Lebens, Strebens und Ringens, und trägt so recht den Charakter eines Lebenswerkes, meines seelisch-geistigen Vermächtnisses an sich, an dessen Zustandekommen ich jahrelang redlich und mit Fleiß und Liebe gearbeitet.

Es waren heilige, weihevolle Stunden, in denen ich mich mit der Abfassung des vorliegenden Buches beschäftigte. Wenn Aristoteles ein der geistigen Thätigkeit gewidmetes Leben für das beste, vollkommenste und glückseligste hält*) — wie erst, wenn diese Thätigkeit das menschlich so naheliegende und viel umstrittene religiöse Gebiet und damit das Gebiet der Wahrheit überhaupt

*) Eth. Nicom. X. c. 7.

betrifft! Was könnte höheres Interesse, was reinere geistige Freude gewähren, als mit der Fackel der unbefangenen kritischen Wissenschaft in die Tiefen jener letzten und höchsten Fragen der Welt und des Lebens zu leuchten, an denen kein Denkender gleichgiltig vorübergehen kann? Wie stärkt und stählt sich dadurch der Geist, wie wird er in sich selbst gefestigt, so leicht und licht und frei! Kaum eine wichtigere religiöse oder ethische Materie oder in diese einschlägige philosophische Grundfrage wird der Leser im vorliegenden Buche vermissen, das „Religions- und Weltproblem" wird, soweit es eben dem menschlichen Denken möglich ist, in seiner Gänze und systematisch historisch-kritisch und logisch-metaphysisch geprüft und erörtert, und das Resultat einem positiven einheitlichen Abschlusse zugeführt, wodurch sich das vorliegende Werk von fast allen verwandten unterscheidet, deren Standpunkt ein mehr oder weniger einseitiger ist, und welche bezüglich ihres Inhaltes teils einen nur negativen, teils partikularistischen Charakter an sich tragen.

Hervorgegangen ist das vorliegende Werk vor allem aus der Erkenntnis der Irrwege, welche, wie das philosophische Denken seit dessen Anbeginn, so die dogmatische Theologie seit Beginn der christlichen Ära eingeschlagen, wodurch selbst biblisch und dogmengeschichtlich unhaltbare Lehrsätze aufgestellt und der traurige konfessionelle Zwiespalt, die religiöse Zerrissenheit der christlichen Völker, namentlich des deutschen Volkes, damit aber indirekt auch zum großen Teile die unter dem Zeichen der Verwirrung, des Niederganges und der Auflösung stehende religiöse Zeitlage hervorgerufen wurden.

Das vorliegende Werk will nun der Wahrheit und damit dem religiösen Frieden dienen — denn dieser ist dauernd doch nur möglich auf dem festen Grunde jener; sein Zweck ist daher unmittelbar und zunächst ein wissenschaftlich-metaphysischer, mittelbar und entfernter ein praktisch-irenischer; es zeigt, in welchen Punkten die theologischen Systeme der einzelnen christlichen Konfessionen von der echten, vernünftigen Religion und der wahren, reinen Lehre Jesu abgewichen, und daß der so dringend wünschenswerte religiöse Zusammenschluß der gesamten Menschheit oder doch der bestehenden zahlreichen „christlichen Kirchen", insbesondere eine religiös-kirchliche Einigung des deutschen Volkes, falls sie überhaupt ein erreichbares religiöses Ideal, nur durch die Rückkehr zur gemeinsamen **urchristlichen** Grundlage Aussicht auf

Erfolg hat; es bekämpft oder leugnet keineswegs die innere Berechtigung und Notwendigkeit der positiven Religion und Moral an sich, auch nicht den unvergänglichen Wert und die Erhabenheit des eigentlichen Wesens und Geistes des Christentums — im Gegenteile: es zeigt, daß Jesus es war, der das religiöse Problem endgiltig und für alle Zeit definitiv gelöst hat, und daß es fürderhin, wenigstens praktisch, unmöglich ist, wesentlich über Jesu Lehre hinauszugehen, aber es untersucht und prüft auch, was allein als die ureigentliche Religionslehre Jesu zu gelten habe, was erst im Laufe der Zeit hinzukam und daher mit Unrecht als „positives“ oder „geoffenbartes“ Christentum bezeichnet wird.

Bei allen diesen theologischen und philosophischen Untersuchungen war strenge Objektivität und Ehrlichkeit mein oberster Leitstern; das Werk hält sich gleich weit entfernt von extremen Weltauffassungen, von religiösem, philosophischem und ethischem Radikalismus und Nihilismus, wie von Aberglauben, von starrer, einseitiger Orthodoxie, von Mystizismus und verknöchertem Pietismus; es giebt freimütig und rückhaltslos der Wissenschaft, was sie für sich in Anspruch nehmen darf und muß, aber es verwirft auch nicht, was Glaube, Verstand, Gemüt und Wille der Menschheit in ihrer überwiegenden Mehrzahl nimmer entbehren können und dürfen, soll sie nicht ihren innersten Halt, den Stab und die Stütze ihres Lebens verlieren; es will nicht Ruinen schaffen, sondern aufbauen, reformieren.

Auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens wird das als unbrauchbar und unhaltbar erkannte Alte durch Neues, Besseres ersetzt, alle Disziplinen und geistigen Arbeitsgebiete, alle öffentlichen und gesellschaftlichen Institutionen üben an sich unausgesetzt Selbstbeobachtung, Selbstzucht, Selbstkritik und erforderlichenfalls Selbstkorrektur, allüberall regt es sich unermüdet und unaufhaltsam, um die Wahrheit zu erforschen und die Menschheit einer höheren Stufe der Kultur und gesunden Aufklärung zuzuführen — sollte auf dem für den Menschen und die Menschheit wichtigsten, dem religiösen Gebiete, tote Stagnation, Geistes- und Gewissensknechtung und starrer Konservatismus für immer die Herrschaft führen dürfen? Soll man das Moos, welches sich an dem Jahrtausende alten Baum der Religion wuchernd angesetzt, nicht beseitigen dürfen? — Nein! — dem Stande der materiellen und geistigen Kultur muß auch die Religionsform entsprechen, die letztere darf nicht verkümmern

und der ersteren nicht unwürdig sein. Der Menschengeist ist seit dem Entstehen der Bibel und des scholastisch-dogmatischen Christentums nicht stille gestanden, und der Gegenwart, welche die graue Vergangenheit in Bezug auf Wissen, Bildung, Fortschritt, materielle Erkenntnis auf allen Gebieten himmelhoch überragt, kann nicht zugemutet werden, in den kindlich naiven oder geradezu falschen Vorstellungen und Mythen des Altertums eine maßgebende Norm, eine „göttliche, unfehlbare" Autorität zu erblicken.

Welches Los dem vorliegenden Werke beschieden sein wird? — Kein Zweifel! Die streng Gläubigen und religiös Unduldsamen, die geistig Unselbständigen und blind Fanatischen werden es verwünschen und verdammen, und sie würden ihm und dessen Urheber wohl am liebsten jenes Schicksal bereiten, welches vergangene Jahrhunderte bezüglich der Verfechter einer freien Forschung und Wissenschaft, bezüglich der Lehrer einer geläuterten Weltanschauung zur Schmach jener Zeit so oft gesehen;*) aber viele werden es vielleicht segnen und aus ihm Licht und Klarheit, Frieden und Herzensruhe schöpfen. Die Wahrheitsforscher wurden ja, wie Goethe sagt, „von je gekreuzigt und verbrannt" und — könnte man hinzufügen — „exkommuniziert". Wie einst Paulus tröste ich mich bezüglich meiner Gegner, welche mit den Waffen der Verunglimpfung streiten sollten — die Waffen ehrlicher Forschung habe ich nicht zu fürchten — mit dem Worte: „Es ist mir das Geringste, von euch oder einem menschlichen Gerichte gerichtet zu werden"...**) Die Wahrheit aufrichtig zu suchen kann nicht Sünde und Frevel, sie kundzuthun nicht verderblich und unerlaubt sein, und wem die Wahrheit wirklich schadet, wer sie nicht zu hören oder zu ertragen vermag, der ist für dieselbe eben nicht reif — für solche ist das vorliegende Buch auch nicht geschrieben.

„Jedes Dogma rein philologisch, historisch, philosophisch durchführen, sodann für unsere Zeit dessen Gebrauch zeigen," sagt Herder,

---

*) Daß ich hiemit nicht zuviel behaupte, geht daraus hervor, daß selbst noch im Jahre 1855 das „Frankfurter Katholische Kirchenblatt" (Nr. 26, S. 55) aus Anlaß der Herausgabe von Büchners „Kraft und Stoff" — dessen prinzipiellen Standpunkt ich ja allerdings nicht allerwege zu teilen vermag — die Anwendung „eigener Paragraphe der Malefiz- und Halsgerichtsordnung" gegen solche Vertreter der freien Forschung verlangte. Mit Recht konnte da Dr. Büchner von den „mittelalterlichen Gelüsten theologischer Halsabschneider" reden. (Vorr. z. 3. Auflage, XXI.)

**) 1. Kor. 4, 3. 4.

„wie unterrichtend und heilsam! Nenne jemand ein solches Buch, und wenn es nicht da ist, schreibe er es, unbefangen, sorgsam, herzhaft; tausend Jünglinge, die Welt wird ihm danken."*) Nun — das vorliegende Werk will eben dieser Aufforderung wenigstens in allgemeinen Umrissen entsprechen.

Übrigens wird der denkende Leser in demselben nichts finden, was ihn religiös oder sittlich schädigen oder verderben könnte, und ich meine nicht zu viel zu behaupten, wenn ich sage, das vorliegende Werk spreche nur aus und zeige als innerlich wahr und berechtigt, was Zehntausende, ja Hunderttausende geistesreifer und gerade der besten meiner Mitmenschen mehr oder weniger klar überzeugt denken und fühlen. Und solcher Männer freieren Geistes giebt es ohne Zweifel auch unter den denkenden Vertretern der positiven Religions- und Kirchenlehre, und insbesondere unter den wissenschaftlich-philosophisch geschulten *theologischen* Lehrern und Forschern der verschiedenen Bekenntnisse — nicht nur des Evangelismus — welche gemäß ihrem Berufe einen überkommenen theologischen Lehrbegriff verteidigen sollen, bezüglich dessen sie sich, wollen sie anders gegen sich selbst aufrichtig sein, innerlichst und vor ihrem Gewissen gestehen müssen, er repräsentiere eine in der *derzeitigen* Form theoretisch unhaltbare und unmögliche Position. Andererseits giebt es ja auch viele — und dazu gehören in gewissen Konfessionen vielleicht sogar die meisten, namentlich Ununterrichtete und einseitig Gebildete — welche von einer unparteiischen sachlichen Kritik ihrer altgewohnten und liebgewordenen religiösen Anschauungen absolut nichts wissen wollen, eine solche Prüfung von vornherein schlechtweg ablehnen, ja schon den einschlägigen *Versuch* hiezu als „sündhaft" und „ketzerisch" ansehen und zurückweisen. Mit diesen will ich nicht rechten, und ich bin weit entfernt, meine Überzeugungen einem andern aufdrängen zu wollen.

Ich weiß auch recht wohl, daß zu allen Zeiten das *persönliche Interesse* der gefährlichste Feind der objektiven nüchternen Wahrheit gewesen, wie ich auch recht wohl weiß und würdige, daß, psychologisch gesprochen, gerade jene Unlustgefühle die heftigsten und tiefsterschütternden sind, welche entstehen, wenn die älteren, festgewurzelten apperzipierenden Vorstellungsmassen in einem Subjekte durch jüngere, neu eintretende Vorstellungen *selbst* apperzipiert werden, wenn also jemand zur Erkenntnis der *Irrigkeit* seiner

*) Christl. Schriften, II, S. 334.

bisherigen Anschauungen, und namentlich seiner bisherigen Glaubensüberzeugungen gelangt und einen Wechsel oder eine Korrektur derselben als Ausfluß seiner Gewissenspflicht vornehmen soll oder muß. Bildet doch eine solche allmähliche innere Läuterung und Modifizierung der religiösen Anschauungen einen bedeutungsvollen Markstein auch in der Geschichte meines innern, geistigen Entwicklungsprozesses. In der vorausgegangenen Periode meines Lebens auf theologisch-philosophischem Gebiete litterarisch mehrfach thätig, wie ich später zeige, gelangte ich eben bei dem ernsten und aufrichtigen Bestreben, die positive Kirchenlehre pflicht- und berufsgemäß wissenschaftlich zu stützen und zu rechtfertigen, und die Glaubenslehre des positiven dogmatischen Christentums, näher jene der römisch-katholischen Kirche, mit dem vernünftigen Denken und der Forschung in Einklang zu bringen, immer entschiedener zu der Überzeugung, es sei schlechterdings unmöglich, einen wirklich befriedigenden Beweis der äußern und innern Wahrheit, der erkenntnistheoretischen Grundlage, der materiellen und methodischen Voraussetzungen des derzeitigen christlich-theologischen und speziell des katholischen Dogmensystems zu liefern.

Aber das niederdrückende Gefühl der Enttäuschung und der Wehmut reifte in mir auch zugleich den festen Entschluß, dem Komplexe der religiösen Fragen und dem damit zusammenhängenden Weltproblem konsequent und unparteiisch auf den Grund zu gehen, freimütig, furcht- und rückhaltslos der Wahrheit, sowie und soweit ich sie erkannt, die Ehre zu geben. Ich wollte nicht als Heuchler aus dem Leben scheiden — denn, wie ein Paulinisches Wort richtig bemerkt, „was gegen die innere Überzeugung, das ist Sünde".*) Kein gerecht und billig Denkender kann und wird mir aus diesem innern geistigen Läuterungsprozesse den begründeten Vorwurf der Inkonsequenz, der Charakterlosigkeit oder leichtfertigen Gesinnungswechsels machen können; nur der geistige Idiot, der Denkträge und ethische Feigling beharrt kritiklos und blind auf der ersten in ihn gelegten oder in ihm entstandenen Vorstellungsstufe und ändert daher seine Überzeugung allerdings nicht.

Es ist keine einseitige Tendenzschrift, kein seichtes, frivoles Machwerk, was auf diesem Wege unvoreingenommenen kritischen Denkens entstanden; im Gegenteile drängte mich gerade mein Gewissen, das Interesse an der Wahrheit, die Begeisterung für wissen-

*) Röm. 14, 23.

schaftliche Forschung, die Liebe zur Menschheit, das vorliegende Werk zu schreiben. Fast durchwegs ist der eingehaltene Gang der Untersuchung der analytisch-historisch-genetische. Vorsichtig und behutsam, ja mit fast ängstlicher Strenge und Gewissenhaftigkeit bin ich bei den einzelnen theologischen, wissenschaftlichen und philosophischen Fragen zuwerke gegangen, wie der Leser sich überzeugen wird, und aus diesem Grunde ist auch der Umfang des Buches leider größer ausgefallen, als ich im Interesse dessen Popularisierung gewünscht hätte und ursprünglich beabsichtigt hatte. Ist die Sprache hie und da etwas entschiedener und schärfer, so möge der berechtigte Unwille über die Auswüchse und Verirrungen, zu denen die religiöse Idee, das Glaubensbedürfnis der Menschheit, aber auch der Atheismus und religionsfeindliche Fanatismus bisweilen Veranlassung gaben, zur Entschuldigung dienen.

Übrigens wollte ich mich, wenn dies bezüglich des wesentlichen Inhaltes und Ergebnisses des vorliegenden Werkes überhaupt möglich, gern eines Bessern belehren lassen; man widerlege das darin Gesagte und Bewiesene — nicht zwar durch willkürliche Aufstellungen und durch Truggründe sophistischer Spitzfindigkeit, sondern in ehrlicher, objektiver und sachlicher Polemik — und ich bin aufrichtig bereit, meinen Irrtum einzugestehen und zu widerrufen. Bösem Willen gegenüber sind und bleiben wir ja allerdings machtlos. Der erkannten Wahrheit vorsätzlich und hartnäckig widerstreben ist nach bedeutsamer christlich-theologischer Lehre eine „Sünde wider den Geist". Das will ich keinen Augenblick außeracht lassen — das mögen aber auch jene ernst und gewissenhaft bedenken, deren Weltauffassung und religiöse Überzeugung von den Ergebnissen der vorliegenden Untersuchungen abweicht, sowie jene, welchen persönliches oder berufliches Interesse die Zustimmung erschwert oder verbietet, endlich jene, welche es für angemessen finden sollten, das vorliegende Buch und dessen Verfasser mit Ignorierung der dargelegten Beweisgründe zu verketzern oder zu schmähen. Jener dient einer Sache schlecht, der die Wahrheit über dieselbe nicht hören will, und es ist insbesondere Pflicht der ehrlichen Forschung, zu zeigen, inwiefern „durch grobe Mißverständnisse und Mißbräuche das Christentum ein Miß-Christentum geworden ist, Ärgernis dem menschlichen Verstande, Verderbnis menschlicher Sitten, eine falsche Psychagogie, d. i. Seelenführung".*)

*) Herder, Christliche Schriften, II, S. 63.

Lebensskizze des Verfassers.

„Vitam impendere vero.“ Juv. Sat. 4, 91.
„Die Wahrheit wird euch frei machen.“ Joh. 8, 32.

Im Nachhange sei es gestattet, dem Leser noch eine Skizze meines Lebens vorzuführen — nicht aus Eitelkeit oder befangen in Wissensdünkel und Größenwahn, auch nicht, weil mein Leben etwa besonders schicksalsreich und bewegt sich gestaltet, sondern weil ich dies mit Rücksicht auf den Inhalt des vorliegenden Werkes und bei den eigentümlichen Umständen, unter denen dasselbe entstand, dem Leser geradezu schuldig bin, zumal das Darzustellende vielleicht ein gewisses *allgemeines* menschlich-psychologisches Interesse gewährt und der von mir durchlaufene geistige Entwicklungs- und Umwandlungsprozeß, den ich oben kurz angedeutet, auch von gar manchem Leser als im wesentlichen an sich selbst erfahren erkannt werden dürfte.

Meine Kindheit und Knabenzeit.

Meine Heimat ist Deutschböhmen, wo ich in Horschowitz bei Saaz am 26. Oktober 1845 als Sohn eines Landwirts geboren wurde.

Am 18. März 1851, kaum fünfeinhalb Jahre alt, besuchte ich zum erstenmale die Schule; in Begleitung meines Vaters, das Schulränzchen am Rücken, wanderte ich — es war ein warmer, sonnenheller Frühlingstag — der eine Viertelstunde entfernten „Trivialschule“ in Golleschau zu, da mein Geburtsort damals noch der eigenen Schule entbehrte. Am Schlusse des Vormittags-Unterrichtes zog der Lehrer eine Kupfermünze — einen „Scheingroschen“ — aus dem Schubfache seines Schultisches und schenkte mir denselben, was sich zu meiner freudigen Überraschung und Verwunderung noch einigemale wiederholte. Ich wußte eben noch nicht, daß Eltern diese Münzen dem Lehrer einzuhändigen pflegten, um durch dieses nicht unwirksame pädagogische Mittel das Zutrauen des Kindes zu gewinnen und dessen Lust und Eifer zum Besuche der Schule anzuspornen.

Im übrigen entsprach der Unterricht der damals gesetzlich bestehenden, noch aus dem vorhergehenden Jahrhunderte stammenden Schuleinrichtung, der wissenschaftlichen und pädagogisch-didaktischen

Vorbildung der Lehrer und deren materiellen Entlohnung. Wir lernten etwas Religion, Lesen, Schreiben, die Anfangsgründe des Rechnens. Der Religionsunterricht wurde vom Lehrer erteilt und bestand hauptsächlich in dem Lesen des Katechismus und der biblischen Geschichte. Von einer Erklärung war nicht die Rede, man begnügte sich mit dem Hersagen des Gelesenen.

Von 1855 an besuchte ich statt der bisherigen Trivialschule die Pfarrschule in Dekau; weniger meiner besseren litterarischen Ausbildung wegen — diese war sogar noch mangelhafter als in der früheren Schule, weil die Pfarrschule überfüllt war und der einzige Lehrer, den sie hatte, die Arbeit nicht bewältigen konnte — als weil mein Vater wünschte, daß ich „ministrieren“, d. h. dem Pfarrer am Altare dienen lernte und mich an der Chormusik beim Pfarrgottesdienste durch Gesang und Violinspiel beteiligte. Ich zeigte nämlich ein ziemliches musikalisches Talent und hatte vom Vater, der selbst eifriger Musiker war, die Anfangsgründe dieser Kunst schon vor Beginn des Schulbesuches beigebracht erhalten. So saß ich denn allsonntägig und feiertägig neben dem Vater, das „Hochamt“ auch durch meine schwache Kraft verherrlichen helfend, indem ich, wenn ich nicht „Alt“ sang, die „zweite“ Violine spielte, während der Vater „Prim“ geigte. Aber noch weit lieber als die Teilnahme an der Chormusik war mir das „Ministrieren“; ein Minister oder General kann sich in seiner kostbaren, goldstrotzenden Uniform nicht stolzer und gehobener fühlen als ich, wenn ich das rote, übrigens ziemlich verschlissene Ministrantenröckel und das Chorhemdchen von oft zweifelhaft weißer Farbe, um den Hals den roten Ministrantenkragen, dessen Tressen ihren Scheinglanz längst verloren hatten, angelegt hatte.

Diese Vorliebe für den Kirchendienst brachte mich einmal sogar mit dem Herrn Lehrer in einen Konflikt. An einem Dienstag vormittags sollte in der Pfarrkirche eine Trauung stattfinden, während welcher ich beim „Brautliede“ die Violine spielen sollte; ich hatte es jedoch vorgezogen, mich in die Sakristei zu schleichen, die Ministrantengewänder anzulegen und dem Herrn Pfarrer sowohl bei der Trauungsceremonie als bei der sich anschließenden Messe zu dienen. Als ich aber am Altare kniete, begann mich mein böses Gewissen doch zu drücken, zumal sich die Chormusik fast ganz leer und wirklich jämmerlich ausnahm. Besorgt wende ich den Kopf und blicke zum Chore empor In demselben Momente schwang der Lehrer

drohend den erhobenen Geigenbogen gegen mich herab, und eine — allerdings wohlverdiente — Srafpredigt wegen meines Ungehorsams war die Folge.

Im übrigen durfte es der Lehrer mit seinem Schüler doch nicht „verderben“, denn ich erwies ihm so manche nicht unerhebliche Dienste. Vor allem mußte ich bei ihm gewissermaßen die Stelle eines „unbesoldeten Schulgehilfen“ versehen; während er sich nämlich im Schulzimmer mit den älteren Schülern beschäftigte, übte ich, im Vorhause auf der ersten Stufe der Bodenstiege sitzend, mit den Kleinen, „A-B-C-Schützen“ genannt, die Buchstaben, Silben und Wörter der Fibel. Abgesehen von der Chormusik war ich ihm ferner bei Leichenbegängnissen geradezu unentbehrlich — teils als Sänger, teils als Bläser des Waldhorns; auch vertrat ich ihn oft bei Meßnerfunktionen, welche der Lehrer damals gleichfalls zu versehen hatte, und sammelte für ihn auf den eingepfarrten Dörfern die Oster- oder Beichteier, auf welch letztere er für das ehemals vorgeschriebene Einsammeln der Osterbeichtzettel Anspruch machte.

Mit großem Vergnügen besorgte ich ferner das Mittags-Ave-Läuten. Wir auswärtigen Schüler mußten nämlich die Pause zwischen dem Vormittags- und Nachmittagsunterrichte im Schulorte zubringen, da wir der weiten Entfernung wegen in das Heimatsdorf nicht zurückkehren konnten, um das Mittagsmahl einzunehmen. So hatte ich gewöhnlich zu Mittag nichts zu verzehren, als ein Stückchen hartes Brot, in dessen dickerer Seite die Mutter eine kleine trichterförmige Vertiefung geschnitten und mit Butter ausgefüllt hatte. Warmes Essen gab es erst bei der Heimkunft am Nachmittage oder vielmehr am Abende. In der wärmeren Jahreszeit ging dies an, im Winter habe ich diesen Übelstand oft recht hart empfunden. Dazu kam der beschwerliche, über einen steilen Berg führende Weg, der tiefe Schnee, in welchem ich oft als der erste und einzige Wanderer des betreffenden Tages mir erst freie Bahn treten mußte.

Die Mittagspause des Unterrichts pflegte ich dazu zu benützen, in einer Schulbank sitzend zu — „komponieren“. Im Kaufladen des Ortes hatte ich mir grobes Papier und ein Noten-Rastrum gekauft, mit dem ich das Papier liniierte, und so entstanden unter meiner Kielfeder — Stahlfedern gab es bei uns damals noch nicht — Märsche, Walzer, Polkas, Galopps u. dergl., ohne daß mir die Harmonielehre und der Contrapunkt Kopfzerbrechen und Studium

gekostet hätten. Glücklicherweise sind diese „Kompositionen", welche gewissenhaft als „Nr. 1" und so fort und mit entsprechend poetisch klingenden Namen bezeichnet wurden, der Nachwelt nicht erhalten geblieben; aber gespielt wurden sie doch, nämlich von drei Kameraden, die ich später erhielt, und mir auf dem Nachmittagsheimwege aus der Schule, wobei „das Ensemble" aus einem Bombardon, zwei Trompeten und einer „Es"-Klarinette bestand, welch letztere ich blies.

Inzwischen näherte ich mich dem zwölften Lebensjahre und damit dem Ende der damaligen Schulzeit — zugleich dem Zeitpunkte der Entscheidung über den künftigen Lebensberuf. Obgleich ich der einzige männliche Erbe war, wollte mir der Vater die Landwirtschaft schon mit Rücksicht auf meine schwächliche Körperkonstitution nicht übergeben; im Hinblick auf meine Vorliebe für Musik gedachte er mich vielmehr anfangs das Prager Musik-Konservatorium besuchen zu lassen, womit ich auch einverstanden war.

Allein mit meiner künstlerischen Ausbildung in der Musik wurde es nichts, vielmehr beschloß mein Vater, mich studieren zu lassen. Dazu bewog ihn zunächst der Rat des Lehrers, welcher meinte, daß ich die zum Studium notwendigen Talente wohl hätte, zumal ich bei der letzten öffentlichen Schulprüfung vom vorsitzenden fürsterzbischöflichen Vikar belobt worden war; thatsächlich war mein „Wissen" allerdings ein sehr geringes, wie sich bald darauf zeigen sollte; aber wahrscheinlich wußten die anderen Schüler noch weniger, und — unter Blinden ist bekanntlich der Einäugige der König.

Zu diesem Entschlusse bestimmte den Vater aber auch ein zweiter Umstand. Unsere wirtschaftlichen Verhältnisse hatten sich, dank der im Jahre 1848 erfolgten Aufhebung der Robot, sowie infolge des in unserer Heimat sich entwickelnden Hopfenbaues gebessert, da der Landwirt seine ganze Thätigkeit nunmehr seinem Besitze zuwenden konnte. Wie oft hat sich der Vater inmitten der Familie geäußert, er sei glücklich, die Befreiung des Bauern von der drückenden Last der Robot und der Unterthänigkeit unter die herrschaftliche Patrimonial-Gerichtsbarkeit erlebt zu haben, wie oft segnete er jene wahrhaft liberalen, freiheitlich gesinnten Männer, welche dieses Joch vom Bauern nahmen, welche dafür gekämpft und geblutet! Wie oft erzählte er uns horchenden Kindern von jenen damals kaum vergangenen Zeiten, wo ein roher „Hofschaffer" oder ein junger „Gutsschreiber" in schwerer Arbeit ergraute Bauern wie Schulbuben behandelte und mit Schimpfworten traktierte, wo der

„gestrenge Herr Amtmann" wie ein Pascha regieren durfte, von der „gnädigen", dem „Bauernvolke" übrigens völlig unnahbaren Herrschaft gar nicht zu reden.

Thränen traten ihm in die Augen, so oft er der körperlichen Züchtigung gedachte, die seinem Vater eines Tages in Petersburg, dem Sitze des herrschaftlichen Wirtschafts-Direktors, auf des letzteren Befehl zu teil wurde, weil ihm und den anderen Bauern der Auftrag der Direktions-Kanzlei, zu einer Abholzung sich einzufinden, von dem Ortsrichter nicht war rechtzeitig zugestellt worden und er deshalb einen Tag später erschien. „Ich werd' euch schon g'hursumen (gehorsamen) lernen!" — mit diesen den Bauern zornig zugerufenen Worten befahl der Direktor den Schloßknechten, die ohne ihre Schuld Säumigen auf die Bank zu legen und ihnen zehn Stockstreiche „herunterzumessen". Vergeblich beriefen sich diese auf den wahren Sachverhalt und beteuerten ihre Unschuld. Die übrigen fügten sich auch wirklich ins Unvermeidliche; mein Großvater aber, in dem sich das Ehrgefühl ob solch schimpflicher Behandlung regte, wehrte sich gegen die ihn Ergreifenden, wobei er von einem der Knechte einen solchen Stockhieb auf die Finger erhielt, daß das obere Daumenglied zerschlagen und das Fingerbein vom Arzte abgenommen werden mußte. Nach seiner Wiederherstellung, welche Wochen in Anspruch nahm, trug er das Beinchen in das Beinhaus des Dekauer Friedhofes und legte es dort nieder. Ich erwähne diese Dinge als Illustration der „alten, guten Zeit" und zur Erinnerung für uns Epigonen, die wir die Segnungen der freiheitlichen Gegenwart nicht immer dankbar zu schätzen und zu würdigen wissen, mag ja auch diese Gegenwart genug Schattenseiten haben.

Immer näher kam inzwischen die Stunde der Trennung von Eltern und Geschwistern; ich war mittlerweile fast zwölf Jahre alt geworden, der Übergang zum Studium mußte daher ehestens geschaffen werden. Nach dem Plane des Vaters sollte ich mir die Aufnahme in die vierte Klasse der damaligen Prag-Neustädter Piaristen-Hauptschule erwirken und dann das folgende Jahr in das Gymnasium eintreten. Am 22. September 1857, in der frühesten Morgendämmerung, hielt der Landfuhrwagen vor unserem kleinen Hause, der mich in eine für mich neue, unbekannte Welt bringen sollte. Unter heißen Thränen nahm ich von meinen Angehörigen Abschied, nicht ohne ernste, eindringliche Worte des Vaters, die mich mahnten, brav und fleißig zu sein. Da der Fuhrwagen mit

allerlei Waren beladen war — eine Eisenbahnverbindung gab es damals noch nicht — so ging die Fahrt sehr langsam vor sich, und wir kamen erst am Abend des zweiten Tages in der Landeshauptstadt an. Beglückt war ich aber bei dem Anblicke keineswegs; im Gegenteile: das unübersehbare Häusermeer, die hoch sich auftürmenden Gebäude, das Gewirr der oft engen und steilen Gassen, das betäubende Gerassel der mannigfachsten Wagen und Gefährte, das eilende, ruhelose Gewoge der die Gassen füllenden Menschenmassen, unter denen ich vergeblich ein bekanntes Gesicht suchte, das Geschrei der Verkäufer und Händler — alles das wirkte auf mich abstoßend, lähmend, betäubend, unwillkürlich gedachte ich meines stillen, lieben Dörfchens mit seinen grünen Gärten und Fluren und Wäldern, meiner guten Eltern, von denen ich mich sternenweit entfernt dünkte, und ich begann bitterlich zu weinen.

Zu der durch das Heimweh verursachten Niedergeschlagenheit kam noch etwas anderes: ich bestand die Prüfung für die vierte Hauptschulklasse nicht, weil wir in der Pfarrschule namentlich das als Grundlage für den höheren Unterricht so notwendige „Analysieren" der Satzteile nicht gelernt hatten. So rächte sich der damalige Zustand des öffentlichen Volksschulwesens in meinem Heimatslande an mir bitter genug, ich wurde, trotzdem ich auf dem vorgelegten Volksschulzeugnisse aus allen Gegenständen die Note „sehr gut" ausgewiesen hatte, nicht einmal in die dritte Klasse aufgenommen und mußte aus der zweiten wieder in die zweite Klasse eintreten. Zwar wies mir der Lehrer dieser Klasse — ein Piaristen-Ordenspriester — nach einigen Wochen den ersten Sitz in der ersten Bankreihe an und betraute mich mit der „Aufsicht" über die übrigen Schüler vor dem Beginne des Unterrichts; zwar erhielt ich in beiden Semestern ein Zeugnis „mit Vorzug" und am Schlusse der öffentlichen Schulprüfung gegen das Ende des Jahres aus der Hand des der Prüfung anwohnenden damaligen Kardinal-Fürsterzbischofs Schwarzenberg „zur Belohnung des Fleißes und der guten Sitten" ein Gebetbüchlein in Goldschnitt und mit Eindruck meines Namens auf dem Einbande; allein dies alles bot für das „verlorene Jahr" — so konnte dieser Zeitraum mit Rücksicht auf das wenige Neue, das in einer so niederen Klasse gelernt wurde, mit Recht genannt werden — keinen genügenden Ersatz.

Meine Gymnasialzeit.

So blieb dem Vater nichts übrig, als mich während der folgenden Ferien durch einige Wochen von dem damaligen Pfarrer in Strojeditz privatim unterrichten zu lassen, worauf ich an der damals noch deutschen Hauptschule in Rakonitz die Prüfung über die vierte Klasse — ich erhielt, nebenbei bemerkt, gleichfalls ein Zeugnis „mit Vorzug“ — ablegte und mich am 29. September 1858 der Aufnahmsprüfung in die erste Klasse des damaligen Kommunal-, aber mit dem Titel eines „k. k. Gymnasiums“ ausgestatteten Obergymnasiums in Saaz unterzog, dessen Lehrer größtenteils dem Prämonstratenser-Orden und zwar, näher, dem Stifte Strahow in Prag angehörten; nur einige Lehrstühle im Obergymnasium, für welche dem Stifte geeignete und fähige Kräfte nicht zur Verfügung standen, wurden von weltlichen Lehrkräften suppliert. So war ich „Student“.

Gern und mit einem Gemisch von Freude und Wehmut gedenke ich meiner Gymnasialzeit; sie ist der Frühling, der Mai meines Lebens. Wahrheitsgemäß und ohne Selbstüberhebung darf ich jetzt sagen, daß ich mir die Erfüllung meiner Pflichten gewissenhaft angelegen sein ließ, wozu nicht wenig das mahnende, mündlich und schriftlich ausgesprochene Wort des Vaters beitrug. Noch bewahre ich als mir teure Reliquie einen Brief auf, den er kurz nach meinem Eintritte ins Gymnasium an mich richtete, und der in seinen ersten Sätzen also lautete: „Lieber Franz! Ich richte einige Zeilen an Dich; beherzige, was ich Dir sage. Du bist in die Lateinschule eingetreten; damit hat für Dich eine neue Epoche in Deinem Leben begonnen. Lerne fleißig, damit Du Dir einmal Dein Brot leichter erwirbst als Deine Eltern. Sei verträglich mit Deinen Zimmerkameraden und den Mitschülern, höflich und folgsam gegen Deinen Kostherrn, ehrerbietig gegen Deine Lehrer — Professoren. Meide schlechte Gesellschaft. Schon die Bibel sagt: Selig der Mann, der die Anfechtung aushält. Verthu kein Geld; denn Deine Eltern müssen es schwer genug verdienen; ich meine, daß Du mit dreißig Kreuzern im Monat auskommen kannst“. . . .

Solche ernste, wohlgemeinte elterliche Worte dringen ins Herz und prägen sich unauslöschlich ein. So warf ich mich also mit allem Eifer auf das Studium. Auch meine geliebte Geige hatte ich in den Koffer gepackt, doch konnte ich leider selten spielen; wir

bildeten nämlich, auf zwei nur durch eine Glasthür getrennte Zimmer verteilt, ein ganzes „Studentennest", da der Kostgeber eben nur von den Zahlungen seiner Studenten lebte, weshalb er so viele, als nur halbwegs untergebracht werden konnten, in Wohnung und Kost nahm; im vorderen Zimmer „logierten" wir kleineren, im rückwärtigen, das einen besonderen Eingang hatte, die größeren, gegen welche wir, beiläufig bemerkt, einen gewaltigen Respekt hatten, und in denen wir schon halbe Gelehrte, gewissermaßen die „dii maiorum gentium" erblickten. Da es nun nicht häufig vorkam, daß das ganze „Nest" ausgeflogen war, so blieb, wollte ich anders nicht stören, nichts übrig, als die Geige an der Wand, wo sie über meinem Arbeitstischchen hing, verstauben zu lassen.

Infolge meines Fleißes machte ich in den Anfangsgründen der Wissenschaften recht befriedigende Fortschritte. Mit Spannung sahen wir „Primaner", d. h. Schüler der ersten Gymnasialklasse, oder, wie wir damals nach der alten Studienordnung wohl auch noch genannt wurden, „Parvisten", dem ersten „Tentamen", d. h. der ersten lateinischen Schularbeit, entgegen, weil nach dem Ausfalle desselben den einzelnen Schülern vom „Ordinarius" oder Klassenvorstande jeweils die Sitzplätze angewiesen wurden; ich hatte darin einen einfachen Rotstrich unter einem Worte, d. h. einen „kleinen" Fehler verzeichnet, während „grobe" Fehler durch ein rotes Kreuz angedeutet wurden; dieser mein Fehler bestand darin, daß ich in dem Worte poëta über dem e die Trennungspunkte nicht gemacht hatte. Zum letzten Fasching des Jahres 1859 erhielten wir das erste „Gymnasial-Zeugnis"; ich bekam ein „Zeugnis mit Vorzug", und auf dem Kopfe stand — damals wurden die Schüler noch „lociert" — „Locationsnummer: der Erste unter 45 Schülern." Mit großer Freude faltete ich das Dokument zusammen, legte es vorsichtig in ein Schulbuch, machte mich auf den etwa fünf Gehstunden betragenden Weg in meine Heimat und überreichte es meinem Vater, dem beim Lesen die Freudenthränen in die Augen traten. Ein ähnliches Zeugnis erhielt ich auch in den folgenden 15 Semestern; überwiegend habe ich die Locationsnummer eins, in allen Semestern, eines ausgenommen, war ich „Vorzugsschüler".

Von meinen Lehrern kann ich im allgemeinen nur Gutes berichten, und ich bewahre ihnen für ihre Mühe und Arbeit in Unterricht und Erziehung noch heute ein dankbares Gedenken; daß auch sie mit mir im ganzen nicht unzufrieden waren, darf ich daraus

schließen, daß ich aus „Sitten", „Fleiß" und „Aufmerksamkeit" stets die besten Noten erhielt. Zu bedauern war nur — damals verstand ich die Sache freilich noch nicht klar — daß die Zahl der als wirkliche Gymnasiallehrer, oder, wie sie früher genannt wurden, als „Humanitäts-Professoren" approbierten Lehrer eine verhältnismäßig geringe war, und daß daher sogen. „Grammatikal-Professoren" und „Supplenten" die Lücken ausfüllen mußten; hatten doch unsere geistlichen Lehrer eine philosophische Fakultät überhaupt nicht besucht und waren sofort nach Beendigung ihrer theologischen Studien, nach ihrer Profeßablegung und nach erhaltener Ordination im höheren Lehramte verwendet worden! War es doch vorgekommen — und wir Schüler wußten davon — daß einer der jungen supplierenden Lehrer nach (recte: infolge) einer Inspektion des Schulrates die Anstalt auf längere Zeit verlassen und die philosophische Fakultät in Prag frequentieren mußte, bevor er seine Fächer wieder lehren durfte.

Eine wesentliche Förderung unserer, d. h. meiner und meiner Mitschüler materiellen wie formellen Bildung wurde uns durch einen weltlichen supplierenden Lehrer, Heinrich Hackl, gestorben als Gymnasialdirektor in Freistadt in Oberösterreich, zu teil, der in der sechsten, siebenten und achten Klasse Geschichte mit Geographie und Deutsch lehrte und etwa ein Jahr nach seinem Eintritte in den Lehrkörper auch die staatsgesetzliche Lehrbefähigung erwarb. Hier zeigte es sich recht deutlich — und gerne und dankbar spreche ich es aus — wie segensreich ein tüchtiger Lehrer wirken, wie leicht er die ihm unterstehende Jugend mit ihrem oft trotzigen und widerspenstigen Herzen leiten kann, und wie viel an Wissen und Bildung sie aus dem Borne seines Geistes sich anzueignen und aufzusaugen vermag. Während seiner Lehrstunde war es mäuschenstill, und niemand hätte es gewagt, seinen oft harten Tadelsworten — er war als strenge und heikel bekannt — auch nur eine störrische oder trotzige Miene, geschweige ein keckes Wort entgegenzuhalten. Ebenso strenge überwachte er unser sittlich-disziplinäres Verhalten außerhalb der Schule, und wir wußten, daß er in dieser Beziehung strenger und unnachsichtlicher urteilte und vorging, als selbst die geistlichen Mitglieder des Lehrkörpers.

Ein Vorkommnis, das ich kurz erzählen will, wird das Gesagte bestätigen. An einem heiteren, warmen Sonntags-Nachmittage im Mai — es war der 8. Mai 1864, und wir waren damals

Sextaner — kamen wir, d. h. sämtliche 17 Schüler der sechsten Klasse, in der Nähe der Stadtkirche zusammen, um einen gemeinsamen Spaziergang über Land zu machen und bei dieser Gelegenheit — ich muß wahrheitsgemäß gestehen, daß wir diesen vorschriftswidrigen Entschluß schon von vornherein einstimmig gefaßt — in einem benachbarten Dorfe ein „Töpfchen" Bier — so hieß man damals die kleinsten Biergefäße — zu trinken. Aus diesem „einen" Töpfchen wurden aber wohl bei den meisten zwei, vielleicht auch drei, vielleicht auch mehr; ich habe es selbstverständlich nicht kontroliert und weiß es nicht; aber wir hatten wenigstens einen Mitschüler unter uns, der uns versicherte, er vertrage seine „zehn" und mehr, ohne aus dem „normalen" Zustande zu geraten, und das war ihm auch zu glauben; zudem war das Dorf bald erreicht, und wir verweilten dort bis zum Beginne der Dämmerung, und so ein „Töpfchen" hatte wirklich nur den Rauminhalt eines „Näpfchens". . . .

Als wir nun bei Beginn der Abenddämmerung den Rückweg antraten und, ein heiteres Studentenliedchen singend, eben an einer an der Straße gelegenen Kapelle vorüberschritten, taucht hinter dieser Kapelle plötzlich eine hohe, schlanke Gestalt auf, in der wir zu unserem Schrecken — den oben erwähnten Herrn erkennen. Wie gelähmt bleiben wir stehen, der Gesang verstummt urplötzlich, mit ernster, strenger Miene schreitet er auf uns zu und richtet an uns in gemessenem Tone folgende Strafrede, während er die einzelnen Delinquenten mustert: „Lassen Sie sich nicht beikommen, eine ungesetzliche Handlung zu begehen; es würde dann kein Unterschied gemacht, wer es auch sein mag! Sie haben Ihre Zeit besser zu verwenden, als sich in den Wirtshäusern herumzutreiben; ich warne Sie!" Sprach's, und schritt vor uns rasch der Stadt zu, während wir zaghaft folgten. Daß er die Sache bei der Direktion zur Anzeige bringen würde, davon war jeder aus uns überzeugt. Nach kurzer Beratung wurden die „beiden Ersten" der Klasse, zu denen auch ich gehörte, zum Direktor gesandt, dem wir zerknirscht unsere Schuld bekannten und die Bitte vortrugen, Nachsicht und Gnade walten zu lassen, was wir auch erreichten. Wie der Herr Professor von unserem Vorhaben erfahren, darüber zerbrachen wir uns vergeblich den Kopf; wahrscheinlich hatte er unsere Schar an seinem Fenster vorbeigehen gesehen und war uns von der Ferne gefolgt.

Im übrigen war der Direktor ein von allen Schülern der Anstalt sehr gefürchteter Mann. Speziell die Schüler meiner Klasse

hatten genugsam Gelegenheit, ihn kennen zu lernen, da er bei uns in den vier Klassen des Obergymnasiums (1862—66) Latein lehrte. Alle Achtung vor seinem Wissen; in pädagogisch-didaktischer Beziehung war sein Vorgehen nicht nachahmenswert. Ich glaube nicht, daß sich einer unter uns gefunden hätte, der ihn geliebt oder etwas in sich gefühlt, was man Zuneigung nennt; ebenso kann ich mich nicht erinnern, daß er zu uns je ein freundliches Wort in der Schule und während des Unterrichtes gesprochen hätte.

Und doch hatte dieser scheinbar so harte, schroffe und launenhafte Mann ein weiches Herz, ein tiefes Gemüt, wenngleich er dasselbe nur selten hervorbrechen ließ. So erinnere ich mich noch lebhaft an eine Ansprache, welche er zu Beginn des Schuljahres 1861/62 an die ganze versammelte Schülerschaft vor der Mitteilung der Disziplinar-Ordnung hielt oder vielmehr las, und in der er versicherte, mit welcher Sehnsucht er unserem Wiedereintreffen entgegengeharrt, und wie er kurz vor Beginn des Schuljahres nach den vier Himmelsgegenden Ausschau hielt, woher die geliebten Zöglinge der Anstalt alsbald wieder zuströmen sollten. Er sprach sehr langsam, in feierlichem Tone, Thränen traten ihm in die Augen, und seine Stimme versagte fast vor Rührung. . . . Erst nach Jahren erfuhr ich von einem seiner Ordensbrüder, was die eigentliche, tiefere Ursache seiner jahrelang gereizten, übellaunigen Stimmung gewesen; doch kann und will ich hier auf diese mit dem cölibatären und mönchischen Stande in innigem Zusammenhange stehende Angelegenheit, bezüglich deren übrigens dunkle Gerüchte schon damals auch zu uns Schülern gedrungen waren, nicht eingehen.*)

) Nebenbei bemerkt, hat einer seiner späteren Schüler, der nachmals als deutsch-böhmischer Schriftsteller und Dichter bekannte A. A. Naaff, die Charakterzüge dieses allerdings eigens gearteten Mannes, sein Gehaben und Wirken als Lehrer und Scholarch, sowie eine Anzahl tragikomischer Abenteuer, die er insbesondere infolge seiner hochgradigen Kurzsichtigkeit zu bestehen hatte, in einem jugendlichen humoristisch-satirischen Erstlingswerke geschildert; auch Naaff war nämlich sein Schüler, hatte aber dann wegen des allzu gestrengen Direktors später die Anstalt verlassen und war in das Gymnasium zu Komotau eingetreten. Die Schrift führt den Titel: „Wundersame Historia von dem hochgelahrten und allweisen Rektor, domino, domino Jeremio Mückerl,) so ihm an seinem allerfürtrefflichsten Gymnasio dermaleinst passiret ist.“ Komotau, Br. Butter, 1872. Zur Probe will ich die ersten drei Strophen des übrigens sehr frisch und flott geschriebenen „Epos“, entnommen „der Historia Exordium und I. Caput“, folgen lassen:

*) Pseudonym für Oswald Mückel.

Meine Standeswahl.

Inzwischen rückte der Zeitpunkt immer näher, an dem an mich die Notwendigkeit herantrat, mich für meinen künftigen Lebensberuf zu entscheiden. Wie es mit einer solchen Berufs- oder Standes-„Wahl" zuzugehen pflegt, weiß jeder, der die Verhältnisse und Dinge, wie sie thatsächlich liegen, kennt; das Studium der meisten jungen Leute ist eben ein — Brotstudium, und es wird in der Regel jener Berufszweig gewählt, welcher jeweils auf eine gesicherte Existenz, auf eine rasche und möglichst gute Versorgung die beste Aussicht bietet. Wie viele giebt es, die sich in der glücklichen Lage befinden, einem Berufe rein nur aus idealer Begeisterung sich zu widmen? Die äußeren Verhältnisse, der Wunsch oder Wille der Eltern, die Chancen der zukünftigen Laufbahn stehen sehr häufig in erster, persönliche Neigung und oft sogar Eignung erst in zweiter Linie. Pflegt es doch — wozu Vertuschung und Schönfärberei? — bei der Berufswahl ähnlich zuzugehen, wie bei der Verehelichung, bei welcher ja auch so oft das Herz hinter — den „Verstand" zurücktreten muß und die Erwägung des nüchternen: „Sine Cerere et Baccho friget Venus" nicht selten den Ausschlag giebt.

In jener älteren Zeit, der ich bereits angehöre, war es nun für ein studierendes Kind des Volkes, also speziell für den Sohn eines Landwirtes, beinahe selbstverständlich, daß er — „geistlich" oder, wie der landläufige Ausdruck lautet, ein „Pater" wurde.

I.

„Gurckheim*) heißt das Städtelein,
Ein groß Gymnasio stund darein;
Und dort als Rektor wohlbestallt
Herr Mückerl seine Rangen schalt;
Der plagt sie täglich schrecklich viel
Mit Naso, Livius und Vergil
Und all den alten Heiden.

II.

Wohl pflegt' er baß die Wissenschaft,
Doch mehr sich selbst beim Gerstensaft,
Und hatt' durch langes Studium
Stets zugenommen um und um
An Weisheit und, was noch das Best',
Ein Bäuchlein sich auch angemäst',
Als weiland Doktor Luther.

III.

So trieb er nun jahraus, jahrein
Sein grimmig-klassisches Latein,
Und kujoniert' nach Herzenslust
Mit Floskeln- und Vokabeln-Wust
Die armen Jungen bis aufs Blut;
Drob kam ganz Quinta schier in Wut
Und männiglich schwur Rache. . . ."

*) = Saaz, welches durch seinen Gemüsebau selbst über Böhmens Grenze bekannt ist.

Dieser Stand galt damals als die schnellste, beste und sicherste Versorgung, wobei selbstverständlich auch die Hochachtung, welcher sich der Geistliche, sei es nun Pfarrer oder Kaplan, besonders in jener Zeit, seitens des Volkes im allgemeinen erfreute und erfreut, eine bedeutende Rolle spielte; es schmeichelte und schmeichelt eben — und das ist gewiß menschlich begreiflich — der Eitelkeit, dem Ehrgeize des Vaters und gewöhnlich noch mehr der Mutter, ihren Sohn am Altare, in der Schule, auf der Kanzel, kurz „auf dem Leuchter" zu erblicken und von Alt und Jung als religiöser Lehrer und Seelenhirt geehrt zu sehen. Wer sich damals in meiner Heimatsgegend — und das galt auch von anderen Gegenden auf dem Lande, gilt hie und da wohl selbst heute noch — einem anderen als dem geistlichen Stande widmete, galt schon deshalb als halb und halb verloren, wenn nicht als „verdorbener Student."

Auch mir legte der Vater den Wunsch nahe, ich möchte mich dem geistlichen Berufe widmen. Doch waren meine Eltern keineswegs, was man „bigott" nennt. Die Mutter war ein Weib von natürlicher Einfachheit und schlichter Religiosität, welche ihren kirchlichen Obliegenheiten, soweit dies thunlich war, nachkam, ohne über das Wesen des religiösen Glaubens und die Lehren und Gebote der Kirche zu grübeln oder zu „philosophieren". „Ich bin ein einfältiges, ungelehrtes Weib," pflegte sie zu sagen, wenn in späteren Jahren, namentlich im Anfange der siebziger Jahre, als infolge der freiheitlichen staatlichen Gesetzgebung Österreichs und der Abhaltung des Vatikanischen Konzils mit seinen infallibilistischen Tendenzen die kirchliche Frage alle Welt bewegte, „und verstehe nichts von solchen Dingen. Das sollen Gelehrte ausmachen; diese wissen, wie alles ist." Von Frömmelei und „Betschwesterei" keine Spur; die Religion überhaupt oder an sich war ihr Herzensbedürfnis, die abstrakten, philosophisch-spekulativen dogmatischen Sätze kannte sie ja natürlich nicht und hatte auch für dieselben kein Interesse, weil kein Verständnis. „Die Juden haben eine Religion," meinte sie naiv, „und die anderen haben auch eine, und wir haben halt auch eine; jeder hält seine Religion, und jeder denkt, er hat recht." Und in der That hat sie damit unbewußt, wie man zu sagen pflegt, den Nagel auf den Kopf getroffen, — wie ich, allerdings erst viele, viele Jahre später, denkend und forschend selbst erkannte . . .

Aber ebensowenig, ja eigentlich noch weniger, war der Vater etwa ein engherziger Fanatiker oder intoleranter Zelot — ein solcher

dürfte im deutschböhmischen Volke und speziell unter den Landwirten überhaupt kaum zu finden sein — er war vielmehr, wie ich allerdings erst später immer deutlicher wahrnahm, sogar ein verhältnismäßig aufgeklärter Mann, der sich durch Selbstbildung und fleißige Lektüre namentlich geschichtlicher und kulturgeschichtlicher Bücher — er erhielt dieselben hauptsächlich von dem sehr belesenen Oberlehrer des Ortes, mit dem er enge befreundet war — ein über das durchschnittliche Bildungsniveau seiner Standesgenossen hinausragendes Maß von allgemeinem Wissen angeeignet hatte. In religiösen Fragen urteilte er ebenso maßvoll wie vernünftig. „Religion" — das war ungefähr sein Gedankengang — „ist notwendig. Ohne Religion kann der Staat nicht bestehen. Der Mensch neigt zum Bösen, ein großer Teil der Menschheit ist sogar schlecht; ohne Religion würden noch viel mehr schlecht sein, und es würde einer den andern totschlagen, kein Besitz, kein Eigentum, keine Ehre wäre sicher. Die Religion veredelt und erhebt den Menschen, und läßt ihn die Trübsal des Lebens leichter ertragen. Religiöse Menschen sind nach meiner Erfahrung auch gemütvolle und gute Menschen; dagegen habe ich gefunden, daß Menschen, welche die Religion schmähen und höhnen, häufig auch kein Gewissen haben und ihrem Charakter und Leben nach oft nichts wert sind. Von selbst und umsonst (d. h. ohne Ziel und Zweck) ist die Welt nicht. Ich tröste mich auf unsern Herrgott und weiß nicht, wie ich ohne Vertrauen auf ihn leben könnte. — Man sollte den Geistlichen heiraten lassen. Der Rabbiner, der protestantische Pastor, der Pope darf sich verehelichen, warum denn nicht der römische Geistliche? Viele Geistliche halten ihren Stand nicht; darunter leidet der ganze Stand, weil die Leute von diesen auf alle schließen. Der Geistliche hätte mehr Achtung im Volke, wenn er Frau und Kinder hätte. Wäre ich Papst, so würde ich zu allererst den Cölibat abschaffen; die jungen Leute würden sich dann auch dem geistlichen Stande lieber widmen. Was nützt denn das alles, was nützen die kirchlichen Gesetze; schließlich ist doch der Geistliche auch ein Mensch. Zum Aushalten wird es übrigens ja wohl sein; giebt es doch Tausende, die zu diesem Stande gehören."

In dieser und ähnlicher Weise pflegte der Vater über diese Angelegenheit zu sprechen. Wie der Leser ersieht, huldigte er einer freieren, mehr praktischen oder opportunistischen, kurz einer rein *menschlichen* Auffassung der Religion und des geistlichen Standes, und seine Worte blieben auf mich nicht ohne tiefen Eindruck, da ich

meinen Vater aufrichtig hochschätzte, und da ich mit aller Ruhe voraussetzen konnte, daß er es mit mir wohl meinte.

Auch in uns Schülern am Gymnasium wurde die Bigotterie nicht gezeitigt, obgleich, wie schon erwähnt, der größere Teil unserer Lehrer Ordensgeistliche waren. Speziell der Unterricht in der Religion konnte uns, wenigstens die etwas tiefer Denkenden, nicht befriedigen. Wir lernten die Lektionen ad verbum auswendig, weil dies der Lehrer so verlangte — beim Prüfen sah er ins Buch — erklärt wurde fast nichts. In der fünften, sechsten und siebenten Klasse hatten wir die Martin'schen Lehrbücher*) zu lernen, damals die einzigen approbierten, welche trotz ihres großen Umfanges auf das wissenschaftlich-rationelle Moment des höheren Religions-Unterrichtes gar kein Gewicht legten. Selbst die Fundamentallehre aller positiven Religion, die Existenz eines persönlichen Gottes, wurde mit wenigen Zeilen abgethan, die Frage der Notwendigkeit einer positiven Offenbarung, deren Beweisbarkeit, die Frage des Wunders, der Materialismus und Spiritualismus als allgemeine Weltanschauung und in der Anthropologie, die Unsterblichkeit der Seele, die Einheit des Menschengeschlechtes, das Wesen des „Glaubens" und des „Wissens" u. s. f. entweder gar nicht erwähnt oder kaum berührt. Unser Religionsprofessor mochte die Unzulänglichkeit dieses Lehrbuches und die Unbeweisbarkeit der Glaubenssätze selbst einsehen, was daraus hervorgeht, daß er in der letzten Unterrichtsstunde der fünften Klasse gleichsam zum Abschiede bemerkte: „Schauen Sie nur, daß Sie nach den Ferien für das Religionsstudium der sechsten Klasse einen recht starken Glauben mitbringen!" Gewiß eine etwas naive und sogar nicht unbedenkliche Bemerkung, da, wie selbst ein sonst recht harmloser Mitschüler meinte, der Glaube durch das Studium der Dogmatik doch eben erweckt und befestigt werden sollte! Dagegen beschäftigte sich das Lehrbuch sehr eingehend mit den dogmatischen Differenzlehren, d. h. mit jenen Sätzen, durch welche sich die römisch-katholische Glaubenslehre von der „ketzerischen" Lehre des Protestantismus unterscheidet, sowie mit theologischen Spitzfindigkeiten, als: das Wesen der Engelleiber, das Feuer der Hölle u. dgl.

Den religiösen Übungen an der Anstalt wohnte ich nicht nur äußerlich, sondern mit wirklich innerer Teilnahme an. Und diese

*) Der Verfasser, Konrad Martin, war zuerst Theologieprofessor in Bonn, später Bischof in Paderborn.

waren damals ziemlich zahlreich. Täglich hatten wir, die Winterszeit ausgenommen, Schulgottesdienst, ebenso an jedem Sonn- und Feiertage, worauf an diesen Tagen die Exhorte folgte; fünfmal wurden wir während des Schuljahres zur Beichte und Kommunion geführt; zu Ostern hatten wir drei Tage Exerzitien; während der Aloisius- und Johannes von Nepomuk-Oktave nachmittags nach Schluß des Unterrichtes eine Segensandacht.

Der heilige Aloisius (21. Juni) wurde nämlich von der römisch-katholischen Kirche der studierenden Jugend als Patron und Vorbild gegeben, hauptsächlich wegen dessen „engelgleicher“ Unschuld und Reinheit. Gewiß ist ja diese Tugend eine der herrlichsten Zierden namentlich des jugendlichen Alters, und glücklich jener, der sich die Reinheit seines Innern, die Keuschheit seiner Sitten und damit die Grundbedingung der Selbstachtung und des Seelenfriedens bewahrt. In vielen anderen Beziehungen eignet sich aber der markgräfliche Sohn und spätere Jesuite Aloisius von Gonzaga gerade nicht als nachahmungswürdiges Beispiel der heranwachsenden studierenden Jugend.

Oder — sind es nicht Übertriebenheiten und krankhafte Auswüchse einer falschen Frömmigkeit, wenn dieser Heilige, als er in seinem achten Jahre zum erstenmale zur Beichte ging, von einer so heftigen Reue über seine Sünden (!) ergriffen wurde, daß er beim Beichtstuhle ohnmächtig niedersank? Wenn er stets drei Tage zur Vorbereitung auf die Kommunion und ebenso viele zur Danksagung nach derselben brauchte? Wenn sein Vater, der ihm die Einwilligung zum Eintritte in den Ordensstand nicht erteilen wollte, durch die Thürritze sehen mußte, wie Aloisius sich deshalb bis aufs Blut geißelte? Wenn er, von der Pest ergriffen, die er sich durch die Pflege Pestkranker zugezogen, die ihm gereichten bitteren Tränke und Pillen absichtlich lange im Munde behielt, um sich nur noch mehr quälen und „abtöten“ zu können? Wenn seine „Liebe zu Gott“ so heftig war, daß beim bloßen Nennen dieses Namens sein Gesicht zu glühen begann und das Herz sich so heftig bewegte, daß man fürchtete, es könnte eine Ader bersten? Wenn er schon als Knabe eine solche Abneigung gegen das weibliche Geschlecht hatte, daß er bei einem Pfänderspiele nicht zu bewegen war, selbst auch nur den Schatten eines der mitspielenden Mädchen zu küssen? Wenn er, statt an irgend einer Hoffestlichkeit teilzunehmen, sich in sein Zimmer einsperrte und dort betete und geistliche Bücher las?

Wenn er „seine Sinne so sehr im Zaume hielt", daß er, trotzdem er am spanischen Hofe an der Seite und als Gespiele des spanischen Kronprinzen weilte und täglich vor der Königin erscheinen mußte, nicht einmal das Angesicht der Königin kannte (!) und sogar die Gesellschaft seiner weiblichen Blutsverwandten floh? Wenn er schon als Knabe wöchentlich je drei Tage bei Wasser und Brot fastete und während seines ganzen Lebens sich niemals sättigte? Wenn er sich, da er anfangs keines härenes oder aus spitzigem Drahte geflochtenes Cilicium hatte, der Sporen bediente, um sie zur Selbstqual fest um seinen Leib zu gürten? Wenn er sich Holzstücke unter das Leintuch legte, da ihm die Mutter verboten hatte, auf der bloßen Erde zu schlafen, und wenn er sich nicht selten blutig geißelte? Als einst seine Mutter die ganz mit Blut befleckten Linnentücher sah, mit denen sich Aloisius das rinnende Blut trocknete, und sie ihn bat, gegen sich doch nicht so grausam zu sein, antwortete er: „Erlaube mir doch, daß ich mit so geringen Bußwerken meine Sünden abbüße!" . . . Genug! . . .

Die Feier des (auf den 16. Mai fallenden) Festes des heiligen Johannes von Nepomuk durch eine Octave an unserer Anstalt aber hatte ihren Grund in der Legende dieses Heiligen, nach welcher er als Jüngling die uralte und altberühmte Lateinschule in Saaz besucht haben soll. Letzteres ist nun zwar nicht gerade erwiesen, was aber erwiesen, das ist eine pia fraus, die mit seinem an einem westlichen Strebepfeiler der Saazer Stadtkirche angeblich eigenhändig eingekritzelten lateinischen Namen durch lange Zeit getrieben wurde. Dort stand nämlich: „Johannes Hassil Nepomucenus". Durch die ganze Johannes-Octave lehnte an der Stelle, wo diese Inschrift stand, eine Leiter, und zahlreiche Verehrer des Heiligen — und selbstverständlich auch wir Gymnasiasten — kletterten dieselbe hinan, um seinen Namen mit Interesse und Ehrfurcht anzuschauen. Gegenwärtig — und schon durch geraume Zeit — hat dies aber aufgehört, da sich die frühere, von dem Jesuiten Balbin herstammende Meinung — die jedenfalls auch der Urheber des Monogramms hegte — der Märtyrer und ehemalige Prager Generalvikar sowie Saazer Archidiakon Johannes von Pomuk oder Nepomuk habe mit seinem Familiennamen „Hassil" geheißen, als irrig herausstellte — er hieß nämlich „Wolfflin" oder „Wölfflein"*) — und da im

*) Vergl. Der heil. Johannes von Nepomuk, von A. Frind, Prag, 1879.

14. Jahrhundert (Johannes wurde am 20. März 1393 ertränkt) nicht die lateinischen, sondern die sogenannten gotischen Buchstaben im Gebrauche waren.

So kann ich meine persönliche Stellung zur Wahl des geistlichen Berufes folgendermaßen präzisieren: Ich hatte für diesen Stand gerade keine besondere Begeisterung oder entschiedene Neigung, aber auch keine Abneigung; ich war am Schlusse meines Gymnasialstudiums gerade nicht positiv und blind gläubig, weil verhältnismäßig aufgeklärt und von der Wahrheit der Kirchenlehre von keiner Seite — weder durch Lehrer noch durch Lehrbücher — überzeugt, aber auch nicht direkt ungläubig; ich ließ den ganzen auf das religiöse Gebiet bezüglichen Komplex von Fragen gewissermaßen in suspenso und hegte selbst schon auf dem damaligen Standpunkte meines Wissens, meiner Erfahrung und Bildung gegen die objektive Wahrheit mancher Kirchenlehren begründeten Zweifel. Andererseits gab es nach meinem Dafürhalten keinen wichtigeren, edleren und idealeren Beruf als den geistlichen, und was die religiösen Zweifel und Bedenken betraf, so hoffte ich von ihnen eben durch ein eingehendes theologisches Fachstudium befreit zu werden; denn daß eine Lösung derselben möglich sei, daran zweifelte ich damals nicht.

So reichte ich am 1. Juni 1866 beim fürsterzbischöflichen Konsistorium in Prag mein Gesuch um Aufnahme in das dortige Klerikal-Seminar ein, die ich auch erhielt. Zwar gehört Saaz in die Leitmeritzer Diözese, aber mein Geburtsort liegt in der Prager Diözese; hauptsächlich aber wählte ich Prag deshalb, weil ich wußte, daß die Alumnen des Prager Seminars die theologische Fakultät der Prager Universität besuchen, und weil ich hoffte und voraussetzte, von staatlich angestellten Universitätsprofessoren denn doch eine gründlichere und tiefere wissenschaftliche und fachliche Bildung erhalten zu können, als von einem vom Bischof angestellten Theologielehrer und in einem Diözesan-Klerikal-Seminar. Wenige Wochen später, nämlich schon am 26. Juni, unterzog ich mich mit meinen Mitschülern der Maturitätsprüfung, weil wegen des zwischen Österreich und Preußen ausgebrochenen Krieges die Schulen Ende Juni geschlossen werden mußten. Ich erhielt das Calcül: „Mit Auszeichnung."

Meine Seminarjahre.

Am 8. Oktober 1866 trat ich meine Reise nach Prag an — einige Tage später als sonst üblich. Die Ursache lag darin, daß die weiten Räume des Seminars in ein Spital für Cholerakranke des preußischen Heeres waren umgewandelt worden, weshalb diese Lokalitäten erst gründlich gereinigt, frisch übertüncht und desinfiziert werden mußten.

Ein Dienstmann spedierte mir den Koffer, der meine wenigen Habseligkeiten — darunter auch den langen, schwarzen Rock und die Betten, die jeder Kandidat mitzubringen hatte — enthielt, in das „Clementinum", — ein grauer, finsterer, ungemein weitläufiger Komplex von Gebäuden, Kirchen, Höfen, der bis zur Aufhebung des Ordens der Gesellschaft Jesu 1773 Jesuiten-Kollegium gewesen, und in welchen sodann — nebst anderen Instituten — von dem Kaiser Josef II. das „General-Seminar" für sämtliche Kandidaten der Theologie aus Böhmen installiert worden war. Noch heute erinnert an diese ehemalige Bestimmung die über dem Hauptportale gegenüber der Steinernen Brücke befindliche eingemeißelte Inschrift: „Instructioni cleri vovit Josephus II." Das abendliche Halbdunkel, das bereits eingetreten war, ließ mir die hohen, düsteren Gänge des Seminartraktes, deren Wölbung mit allerlei Wunderthaten des heil. Ignatius von Loyola sowie des heil. Franz Xaver und anderer kanonisierter Jesuiten al fresco bemalt waren, und in denen meine und des mich zum Direktor geleitenden Pförtners Schritte weithin verhallten, noch unheimlicher und ungastlicher erscheinen, und es zog sich bei dem Gedanken, daß ich auf meine bisherige Freiheit verzichten und vier Jahre in diesen Räumen eingeschlossen sein sollte, fast mein Herz zusammen. In einer Nische des Stiegenaufganges erblickte ich das gewaltige Standbild des Erzengels Michael, das Schwert über den zu seinen Füßen liegenden Drachen schwingend, während der Sockel die kurze, überaus zuversichtlich klingende Aufschrift trug: „Protegam!" ... Diese Zuversicht der Mitglieder des Ordens der Gesellschaft Jesu auf den besonderen Schutz dieses Hauses seitens des Himmels hat sich allerdings nicht erfüllt.

Als wir den ersten Stock betraten, sah ich einige Alumnen der höheren Jahrgänge, die offenbar gleichfalls schon eingetroffen waren, in ihren langen, schwarzen, enganliegenden Klerikröcken im Korridore auf- und abwandeln; desgleichen traf ich einzelne noch

laienmäßig gekleidete junge Leute, in denen ich mit Recht meine zukünftigen Kollegen — Kommilitonen würde nicht recht passen — im engeren Sinne, die also in diesem Hause gleich mir Neulinge waren, vermutete. Gekümmert aber hat sich um mich trotz meines Grußes niemand, und ich merkte schon aus diesem ersten Eindrucke, daß Offenheit, Herzlichkeit, Aufrichtigkeit in diesen Räumen so ziemlich unbekannte Begriffe seien.

Ich war zudem ein Deutscher, grüßte deutsch und sprach mit dem Pförtner während des Hinaufgehens deutsch — Grund genug, daß ich von den größtenteils tschechischen — ja großenteils schroff tschechischen — Mit-Alumnen scheel angesehen wurde.

Nach der geziemenden Vorstellung beim Seminardirektor, der mich übrigens freundlich aufnahm, und in welchem ich später einen ebenso milden als hochgebildeten und umsichtigen Vorsteher erkannte — leider wurde er bald darauf Domkapitular und sein Nachfolger zeigte sich ganz anders — wurde ich dem Diener des ersten Jahrgangs überwiesen — jedem der vier Jahrgänge ist ein solcher zur Reinigung der Lokalitäten und zur Besorgung etwaiger Einkäufe in der Stadt zugewiesen — der mich in das „Dormitorium" — den Schlafsaal — führte, wo etwa zwanzig Betten standen, welche nach der alphabetischen Reihenfolge unserer Namen verteilt waren. Sodann ging es in das „Museum", das Studier- und zugleich Wohnzimmer, wo es aber recht enge und gedrückt war, da der ohnehin nicht große Raum von etwa sieben Pultreihen, welche aus je fünf zusammenhängenden Einzelpulten bestanden, fast ganz ausgefüllt erschien. Hier mußten 34 junge Leute — so groß war die Zahl unseres Jahrgangs — samt dem „Präfekten" oder Studienaufseher — es ist dies ein Theolog des vierten Jahrgangs und selbstverständlich eine persona grata, ein „Vertrauensmann" der Seminarvorstehung — den größten Teil des Tages zubringen.

Welch eine „Atmosphäre" in diesen Kasernenräumen herrschte, kann sich der Leser denken! Noch dazu gingen die Fenster fast sämtlicher Lokalitäten und insbesondere aller Museen nicht etwa ins Freie oder auch nur auf die Gasse, sondern in einen von hohen Stockwerken eingeschlossenen Hof, welcher uns Licht und Luft raubte, jeden behufs Reinigung durchströmenden Luftzug abhielt, so daß auch durch das Öffnen der Fenster die mit Kohlensäure erfüllte, dumpfriechende Luft der Lokale nicht — und noch weniger auf längere Zeit — beseitigt oder erneuert werden konnte.

Selbstverständlich wurde die Einhaltung der vorgeschriebenen Hausordnung strenge überwacht. Nicht nur hatte der Pförtner die Pflicht, einen „Spätling“, auch wenn die Verspätung nur Minuten betrug, beim Direktor anzuzeigen, auch die zwei „Vizedirektoren“ — — von uns entre nous scherzhaft kurzweg bisweilen nur „Vice“ (spr. „Fietze“) genannt — hatten sich in der beständigen Aufsicht über uns zu teilen. So mußte einer derselben täglich früh 1/26 Uhr die Dormitorien, bezw. die einzelnen Betten revidieren, ob nicht der eine oder andere Alumne aus Bequemlichkeit im warmen Bette zurückgeblieben war — für den Revidenten schon an sich und insbesondere mit Rücksicht auf die nach der langen Nacht dort herrschende, geradezu entsetzliche Atmosphäre gewiß kein angenehmes Geschäft, zumal es bisweilen — insbesondere während der winterlichen Zeit — sogar vorkam, daß ihm hiebei — ein Schnippchen geschlagen wurde.

So blieb hie und da einer, den das Frühaufstehen in Nacht und Kälte verdroß, „auf gut Glück“ im Bette zurück und entschuldigte sich dem inspizierenden Vorsteher gegenüber etwa damit, daß er unwohl sei oder schwitze, während ein anderer, sobald er den nahenden Schritt des Vorstehers vernahm, sich im Augenblicke des Thüröffnens in den von der geöffneten Thüre und der Wand gebildeten Winkel drückte, um im Momente des Zumachens, den Mantel über den Kopf geworfen — jeder Alumne erhielt nämlich für die Winterszeit einen allerdings nicht immer salonfähigen, von Motten oft schon siebartig durchlöcherten Radmantel aus grobem Tuche — hervorzuspringen und Reißaus zu nehmen. Ja, einer ging in seiner Kühnheit sogar so weit, dem Herrn Vicedirektor, als er langsam die Thüre öffnete, die in der Hand getragene und vorsichtig vor sich hingehaltene Blendlaterne mit einem kräftigen Hauche auszublasen und an dem erschrockenen und verblüfften Vorsteher vorbei hinauszueilen. Freilich, freilich — wehe, wenn es gelungen wäre, diesen Missethäter zu entdecken!

Daß außerdem das enge Zusammenwohnen mit so vielen, aus allen Teilen des Landes zusammengewürfelten, zumeist aus dürftigen Verhältnissen stammenden und so verschieden gearteten jungen Leuten gar manches Unangenehme, ja Widerwärtige mit sich bringt, brauche ich dem Leser nicht erst zu versichern. Neben Bescheidenen, Freundlichen, Gebildeten, Verträglichen, Reinlichen giebt es auch solche, die das gerade Gegenteil von all dem sind. Was hatte ich z. B.,

namentlich in der wärmeren Jahreszeit, von den Schweißfüßen eines im Museum in meiner Nähe Sitzenden zu leiden, zumal sich gerade in solchen Anstalten ohnehin wenig Gelegenheit bietet, die Reinlichkeit zu pflegen! Manche schnupften stark, sparten aber die Taschentücher, da die Seminaristen sich die Reinigung der Wäsche selbst besorgen lassen mußten (für welche allerdings jeder monatlich einen gewissen, ausreichenden Betrag erhielt) — wie lästig wurden da die entströmenden „Gerüche“ empfunden! Einer pflegte in einem Grade zu schnarchen, als ob eine grobzähnige Holzsäge regelmäßig und von sehnigen Händen hin- und hergezogen würde! Ja, zweimal passierte es mir, daß ein Bettnachbar in der Schlaftrunkenheit meine neben dem Bette stehenden Stiefel als — sit venia — Bedürfnisgefäße (welche uns nicht zu Gebote standen) benützte! Ähnliches gilt von jenem Gebiete, auf welches sich die bekannte Entschuldigung bezieht: „Naturalia non sunt turpia“, und von welcher Entschuldigung einzelne in der That einen weitgehenden, ja rücksichtslosen und oft fast unverschämten Gebrauch machten. . . .

Danach dürfte es begreiflich erscheinen, wenn ich heute noch, nach so langen Jahren, solche Träume, welche mir vorgaukeln, daß ich mich als Zögling im Seminar befinde, oder daß ich in dasselbe wieder eintreten soll, zu den unangenehmsten und schwersten zähle, zu jenen, bezüglich deren wir beim Erwachen uns, erleichtert aufatmend, sagen: „Gott sei Dank, daß dem nicht so ist!“ ...

Wie oft beneidete ich meine früheren Mitschüler, welche in dieser Hinsicht glücklicher waren und die goldene Freiheit genießen durften! Daß ich sie nicht mißbraucht und schlecht verwendet hätte, wie dies ja notorisch von Seite gar manches, nachdem er den Rubikon des Gymnasiums überschritten, leider geschieht, daß ich meine Zeit zu fleißigem Studium und möglichst allseitiger Ausbildung benützt hätte, das kann ich im Hinblicke auf die mir schon im Elternhause eingeprägten Grundsätze und den Ernst der Lebensanschauung, zu dem ich von Natur aus hinneigte, wohl versichern.

Einzelne sagten dem Seminarleben und damit dem geistlichen Berufe denn auch wirklich Valet. Und solchen war die innere Zerrissenheit und Unzufriedenheit, sowie der aus dieser emporreifende Entschluß des Austrittes gewöhnlich schon Wochen, ja Monate vorher anzusehen. Verdrossen und niedergeschlagen mieden sie den Umgang und die Gesellschaft der anderen, bleich und traurig pflegten sie an einem Fenster des Museums zu stehen und wie starr und

sinnend in die ungewisse, dunkle Ferne zu blicken, oder man sah sie häufig in angelegentlichem, eifrigem Gespräche mit einem vertrauten Freunde abseits stehen und sich mit ihm leise beraten.

Oft wurden wir, und zwar stets nach einem bestimmten Turnus, von den Vorständen in den Dom sowie in die verschiedenen zahlreichen Kirchen Prags zum „Acolythieren" bestimmt, ja nicht selten geschah dies bei außerordentlichen Veranlassungen auch an Wochentagen, so daß die Betreffenden das Kollegium versäumen mußten. Ging es in den Dom, so stand auf dem vom Vizedirektor geschriebenen Zettel — der immer an der Museumsthüre hing — neben dem Namen des Beorderten stets auch die von ihm beim Pontificalamte u. dergl. zu übernehmende Besorgung; z. B. ad mitram; — ein solcher mußte die Bischofsmütze halten und sie dem Fürsterzbischof im gegebenen Momente aufsetzen, nebenbei bemerkt, eine recht heikle Aufgabe, da das leichte „Soli Deo"-Käppchen sich beim Andrücken der Mitra leicht verschob und die Mitra weder schief, noch allzu fest, noch zu oberflächlich aufgesetzt werden durfte; oder ad pedum; — ein solcher mußte den silbernen Hirtenstab halten und ihn dem Pontificanten im bestimmten Falle unter Applizierung eines ehrfurchtsvollen Kusses auf den Brillantring der rechten Hand reichen; oder ad caudam; — ein solcher mußte die lange rotseidene Damastschleppe des Kardinal-Fürsterzbischofs — es war der Fürst Schwarzenberg — tragen, eine an sich keineswegs angenehme und auch nicht ganz leichte Aufgabe, da der Betreffende, namentlich beim Umdrehen des Pontificanten zur Spendung des Segens, ängstlich darüber zu wachen, bezw. der Schleppe einen solchen geschickten Wurf oder Schwung zu geben hatte, daß der Pontifex sich darein nicht verwickelte, weshalb jener, den dieses Officium traf, beim Lesen des Zettels gerade keine heitere Miene zu machen pflegte, zumal der Kardinal bei einem Verstoße seinem aristokratisch feinen Gesichte einen merkbar strengen Ausdruck gab und dem Ungeschickten nicht selten aus seinem scharfen Auge einen verweisenden Blick zusandte. Am gesichertsten vor Acolythendiensten im Dome waren die Seminaristen von kleiner Statur; die mochte Se. Eminenz nicht leiden, und solche durften ihm nicht hinaufgeschickt werden. Übrigens erhielten die Acolythen für ihre Dienstleistungen eine kleine Zahlung, welche vom ersten Vizedirektor gesammelt und am Schlusse des Studienjahres unter sämtliche Alumnen zu gleichen Teilen verteilt wurde, so daß für jeden doch einige Gulden ausfielen.

Nun waren wir aber nicht nur fürsterzbischöfliche Seminaristen, sondern auch — „akademische Bürger", weil — sofern wir ein Maturitätszeugnis besaßen — ordentliche Hörer der theologischen Fakultät der — damals noch ungeteilten — k. k. Karl-Ferdinands-Universität in Prag. Wir wurden denn auch gleich den Hörern der übrigen Fakultäten feierlich immatrikuliert, obwohl wir, wie ich nicht erst zu beweisen brauche, von der „akademischen Freiheit" und den „Rechten eines akademischen Bürgers" blutwenig zu kosten bekamen. Auch bezüglich dessen, was uns an der Fakultät seitens der Professoren und Dozenten in den Vorträgen geboten wurde, fühlte ich mich und, wie ich merkte, auch so mancher anderer im allgemeinen nicht befriedigt, ja in manchem Betracht geradezu enttäuscht, und es ist ein zwar hartes, aber nicht völlig unverdientes Wort, das damals an den anderen Fakultäten als bon mot diesfalls im Umlaufe war und auch uns zu Ohren kam: „Die derzeitigen Professoren der theologischen Fakultät haben noch nichts drucken lassen, als — ihre Visitkarten."

Auch ich hatte von einem „Universitätsprofessor" eine andere, weit höhere Meinung und hielt jeden akademischen Lehrer für einen Universalisten oder doch für eine wissenschaftliche Koryphäe in seinem Fache. Das Hauptfach des ersten theologischen Jahrgangs, die „Fundamentaltheologie", wurde damals von einem jungen Dozenten „tradiert", der sich in das Fach erst einarbeiten mußte. Zudem ist „Fundamentaltheologie", was ich damals freilich noch nicht wußte, wesentlich doch nichts anderes, als auf den Theismus und die theoretisch-geschichtlichen Voraussetzungen des katholischen Christentums angewandte Philosophie, während der betreffende Dozent — wie dies übrigens auch an den meisten anderen derartigen Anstalten der Fall — überhaupt keine Gelegenheit gehabt hatte, eine philosophische Fakultät zu frequentieren, oder sonstwie Philosophie zu studieren, sondern unmittelbar aus der Seelsorge, wo er als Kaplan thätig gewesen, und nach Erlangung des theologischen Doktortitels sofort zur akademischen Lehrthätigkeit berufen worden war.

Da unser Dozent kränklichkeitshalber zu den Vorlesungen öfters nicht erscheinen konnte, supplierte ihn ein „Adjunkt" der theologischen Fakultät, der sich aber damit begnügte, einfach einen gedruckten Leitfaden für Fundamentaltheologie mitzubringen und uns daraus vorzulesen. Einst geschah es nun, daß wir einen Satz oder Ausdruck nicht verstanden, weil wir ihn am Gymnasium nicht gehört und

es uns außer dem bischen hängen gebliebenen Logik und Psychologie des Gymnasiums an jeder philosophischen Vorbildung fehlte. Es riefen auch wirklich einige Zuhörer: „Das verstehen wir nicht!“ Und was that der Herr Adjunkt? — Er schwieg eine Weile, dann lächelte er etwas verlegen und erwiderte: „Ich verstehe es zwar auch nicht, aber so steht es hier,“ worauf er — er hieß Dr. K. und wurde später einer der „Hauptpfarrer“ in Prag — ruhig weiter las.

Ein in seinen Fächern sehr tüchtiger Mann war Professor E. Petr, welcher die semitischen Dialekte und das Bibelstudium des Alten Bundes dozierte, und er zählte zu jenen meiner Lehrer, denen ich betreffs meiner wissenschaftlichen Ausbildung das Meiste verdanke. Er gehörte dem Orden „der Kreuzherren mit dem roten Stern“ an, dessen Mitglieder seit jeher in dem Rufe standen, eine gewissermaßen mehr „aristokratische“ Richtung des Kloster- und Ordenswesens zu kultivieren, wozu ihr reicher Besitz an ausgedehnten Gütern und Herrschaften hauptsächlich beiträgt. Unter den drei feierlichen Ordensgelübden der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams, welche, wie von allen Ordenspersonen, so auch von den Kreuzherren-Profeßklerikern abgelegt werden, dürfte also — was übrigens auch bezüglich der meisten anderen Orden gilt — wenigstens die Erfüllung des Gelübdes der „Armut“ (!!) wohl nicht allzu schwer fallen.... Auch in kirchlich-religiöser Beziehung wird von diesem Stifte im allgemeinen eine mehr gemäßigte, friedliche, abgeklärte Richtung vertreten. Wirkliche Fanatiker und rigoristische Zeloten dürften dort nur wenige gefunden werden.

Es ist derselbe Orden, dem auch der bekannte Litterat „Charles Sealsfield“, recte Karl Postl, geboren zu Poppitz in Mähren, angehört hatte, der dann aber am 26. April 1823 aus dem Kloster entflohen war und seitdem ein unstetes Wanderleben geführt hatte.

Nun — auch Professor Petr gehörte keineswegs zu den starren Orthodoxen, was seine zahlreichen Schüler sicher bestätigen werden; dazu war er auch zu gerade und zu offen. Diese Geradheit verleitete ihn freilich bisweilen selbst bis zur Derbheit. So apostrophierte er uns in seiner ersten Vorlesung, wahrscheinlich ad captandam benevolentiam, mit folgenden Worten: „Sie sind nun Hörer der theologischen Fakultät geworden. Aber leider weiß ich recht wohl, daß wir nur die Spreu der Studentenschaft bekommen, während die anderen Fakultäten die Weizenkörner erhalten....“ Einen biederen Franziskaner-Kleriker, der im

hebräischen Unterrichte etwas nicht recht begriff, titulierte er einmal per „Esel!“ Ein kleines, bewegliches, wohlgenährtes, aber nicht gerade dickes Männchen, pflegte er, in seiner Lehrkanzel stehend, ungemein laut und dabei lebhaft gestikulierend, sehr häufig sich räuspernd, spuckend und pustend, zu sprechen.

Seine Einführung in das Bibelstudium des Alten Bundes sowie seine „Erklärung der Psalmen“ („Interpretatio psalmorum“) waren ein Muster von Klarheit und Tiefe, von strenger Wissenschaftlichkeit und vor allem von objektiver Kritik, so daß ich in dem vorliegenden Werke bei den einschlägigen Partieen seinen Anschauungen, Ausführungen und Begründungen fast ausnahmslos im wesentlichen folgen konnte. „Meinen Sie ja nicht, meine Herren!“ rief er uns einmal bei der geschichtlichen Kritik der fünf Bücher Mosis zu, „die dem Moses zugeschriebenen Bücher seien von ihm verfaßt; keine Zeile von dem, was Sie darin lesen, hat Moses geschrieben!“ Überhaupt war er in seinen Äußerungen und Anschauungen frei und ungeniert, so daß wir uns darüber wunderten, daß er nicht längst „verketzert“ und kirchlicherseits gemaßregelt wurde.

Ein wenig anders gestaltete sich das Studium der biblischen Bücher des Neuen Testamentes im zweiten Jahre, sowie der „speziellen Dogmatik“ als des Hauptgegenstandes dieses Jahrganges. Was wir bezüglich des neutestamentlichen Canons hörten und lernten, hat uns — oder wenigstens mich — weder in positiver noch in negativer Beziehung befriedigt. Das war ein Lavieren, ein Vermuten und Meinen, ein schüchternes, hypothetisches Behaupten und ein ebenso schwaches, unzulängliches Widerlegen, daß sich dem halbwegs aufmerksamen und denkenden Zuhörer die Überzeugung von der Ungewißheit und Unsicherheit der geschichtlichen Grundlage der meisten neutestamentlichen Bücher aufdrängen mußte. Aus dem Ganzen schien als Ergebnis der Satz herauszuklingen: „Es läßt sich zwar die Echtheit, Glaubwürdigkeit und Unverfälschtheit der Evangelien und der meisten übrigen neutestamentlichen Bücher nicht beweisen, es sprechen im Gegenteile zahlreiche und gewichtige Gründe dagegen, aber — man darf es nicht sagen oder förmlich zugestehen.“

Etwas länger muß ich bei der speziellen Dogmatik verweilen — diesem für katholisch-theologische Lehranstalten wohl wichtigsten, weil ihnen eigensten und nächstliegenden Gegenstande. Der Vermittler derselben, Prof. Náhlovský, zugleich „Professor der

Polemik", vermochte uns weder durch sein Wissen zu imponieren, noch im Hinblicke auf die methodische und materielle Behandlung dieses Faches so recht zu befriedigen. Wie unser dogmatisches Lehrbuch am Gymnasium beschränkte sich Náhlovský bei dem „dogmatischen Beweise" eines Satzes auf die Vorlesung des bezüglichen kirchlichen Ausspruches, wozu dann noch zahlreiche — passende und nicht passende, wie man es gerade brauchte — Bibelstellen und noch zahlreichere Väterstellen kamen. Die wissenschaftlich-rationelle Begründung und philosophisch-empirische Rechtfertigung, die Lösung von Zweifeln und Widerlegung von Einwendungen, die Berücksichtigung der modernen Wissenschaft, ihrer Aufstellungen und gesicherten Resultate, fehlten entweder völlig oder wurden mit einigen allgemeinen Bemerkungen abgethan. So füllten wir unseren Kopf mit zahlreichen „Definitionen" der ökumenischen Konzilien, mit hunderten Schriftstellen, mit aberhunderten patristischen Citaten und allerlei scholastischem Krame — und wir mußten dies alles sogar lateinisch lernen! — ohne daß wir mit dieser ungeheuren Masse für unsere eigene Überzeugung eigentlich etwas Rechtes anzufangen wußten, und insbesondere, ohne daß das Gelernte, abgesehen von der Prüfung am Schlusse des zweiten Semesters, für irgend einen praktischen Zweck, für metaphysische oder allgemein wissenschaftliche Erkenntnis verwendet werden konnte. Ich glaube wenigstens nicht, daß ein wissenschaftlich gebildeter und denkender Mann durch derartige „dogmatische Beweise", die, strenge genommen, dort aufhören, wo sie eigentlich anfangen sollen, für den positiven kirchlichen Glauben gewonnen werden kann.

Auch mancher aus den Zuhörern hat gewiß zu einem oder dem anderen „Beweise" im Stillen den Kopf geschüttelt und der üblichen, im hohen Fisteltone gesprochenen Versicherung des Vortragenden am Schlusse eines Traktates oder dogmatischen Satzes: „Sufficientissime vobis hisce demonstravi . . ." einen leisen Zweifel entgegengesetzt. Mußte doch in vielen Fällen selbst die angezogene Bibelstelle offenbar gewaltsam verdreht und erst künstlich interpretiert und zurechtgelegt werden, um auch nur den „Schriftbeweis" wenigstens formell zustande zu bringen. Nun — im vorliegenden Werke findet ja der Leser hinlänglich Gelegenheit, sich selbst zu überzeugen, ob dem wirklich so ist.

Auf einen meiner Hintermänner im theologischen Hörsaale — wir pflegten die einmal gewählten Sitzplätze beizubehalten — wirkte

das „Fakultätsstudium der Dogmatik“ denn auch so enttäuschend, daß er bei einer oder der anderen Behauptung oder Erörterung Náhlovskýs leise brummte, auch wohl eine satirisch-spöttische Bemerkung vor sich hinflüsterte. Als Náhlovský bei der Behandlung der göttlichen Attribute von der göttlichen Güte und Gerechtigkeit redete und Jehovah wegen seines nach der Erzählung der Bibel an die Israeliten ergangenen Befehls, „die Ägypter zu berauben“ und „die Chanaaniter nicht zu schonen“, zu verteidigen suchte, hörten wir in der Nähe des erwähnten Theologen Sitzenden, wie er erregt ziemlich laut ausrief: „Ja, ja! . . . Das ist kein Gott der Liebe, das ist ein Tyrann!“

Der betreffende Hörer war Augustinerkleriker, war vom Gymnasium in Leipa gekommen und wollte gleichzeitig Philosophie studieren, um sich auf das Gymnasiallehramt vorzubereiten. Einige Wochen später zog er das Ordensgewand aus und sagte dem Ordensstande und der Theologie, von der er sich jedenfalls mehr versprochen hatte, Valet.

Aber Náhlovský war, wie oben bemerkt, nicht nur Professor der Dogmatik, sondern auch der „Polemik“, d. h. er hatte die Aufgabe, die katholische Doktrin gegen Ungläubige und Gegner zu verteidigen. Daher forderte er seine Zuhörer in der ersten Vorlesung jedes Studienjahres auf, etwaige Zweifel, Bedenken, Einwendungen zur Sprache zu bringen. „Zu fürchten haben Sie,“ setzte er hinzu, „dabei nichts; ich werde es dem Betreffenden nicht nachtragen. Qui non dubitat, non credit.“ Daß diese „Einwendungen“, wenn ja solche gemacht wurden — die meisten hatten überhaupt in ihrer Genügsamkeit, Demut und bei ihrer engen Gedankensphäre nichts „einzuwenden“, andere getrauten sich trotz der erwähnten Versicherung nicht, hervorzutreten, noch anderen fehlte es an der nötigen dialektischen Gewandtheit — ziemlich ungefährlich und harmlos ausfielen, kann mit Rücksicht auf das geringe Maß allgemeiner Vorbildung und insbesondere des philosophischen Wissens, das man aus dem Gymnasium mitnimmt, sowie mit Rücksicht auf den Ort, wo, und die Personen, vor denen diese „Polemiken“ gehalten wurden, nicht wunder nehmen. Ebenso kurz, harmlos und nichtssagend war gewöhnlich aber auch die „Widerlegung“. Schade um die Mühe und Anstrengung von beiden Seiten. Diese „Disputationen“ hatten auch unsererseits häufig nur den praktischen Zweck, die Zeit zu vertrödeln, d. h. zu verhindern, daß geprüft, oder, wie der „akademische“ Ausdruck lautet, „colloquiert“ wurde.

Darum wurden jene wenigen aus unserem Auditorium, welche schon das eine oder das andere mal den Mut zu „polemisieren" gefunden, von den anderen nicht selten aufgefordert, „wieder etwas vorzubringen", und zu diesen „wenigen" gehörte auch ich, wobei es mir aber, wie ich guten Gewissens bemerken darf, wirklich nicht darum zu thun war, die Zeit „totzuschlagen" oder das Colloquium zu beeinträchtigen — denn ich studierte gewissenhaft die einzelnen Vorlesungen — sondern aus Interesse an der Sache selbst und geleitet von dem aufrichtigen Streben nach der objektiven Wahrheit. Die Einleitung ging gewöhnlich vom Herrn Professor aus, indem er, mit etwas verdrießlicher Stimme langsam und bedächtig seine Hüfte oder seinen Oberschenkel kratzend und seinen Blick melancholisch über das Auditorium schweifen lassend, die Frage stellte: „Habet-ne aliquis quoddam dubium?" Oder nur: „Aliquale dubium?"

Da den Leser der Verlauf einer solchen „Disputation" oder „Polemik" interessieren dürfte, will ich ein Beispiel vorführen, soweit ich hiebei in die Aktion trat. Eine meiner „objectiones" betraf das Dogma über die „Trinität". „Wir hörten," sagte ich beiläufig, „daß dem Logos der ewige Ursprung aus dem Vater durch ‚Zeugung' eignet, dem heiligen Geiste der ewige ‚Ausgang' aus Vater und Sohn als *einem* Prinzip. Dabei sind Vater, Sohn und Geist gleich ewig, gleich absolut. Hierin scheint mir nun ein Widerspruch zu liegen. Geht der Sohn vom Vater aus, so muß doch der Vater *früher* dagewesen sein als der Sohn, und andererseits muß der Sohn erst *später* zu sein angefangen haben. Dasselbe gilt vom heiligen Geiste. Wie können sie also ‚gleich ewig und gleich absolut' sein? Und da Vater und Sohn wirklich *verschiedene* Personen sind, wie können sie das *eine und ungeteilte* Prinzip des Ausganges des heiligen Geistes bilden?"

Darauf die ungefähre „responsio" des Herrn Professors: „Warum soll hier ein Widerspruch vorliegen? Genügt es nicht, daß das Dogma ausdrücklich sagt, die processio und damit der hypostatische Charakter komme den göttlichen Personen *von Ewigkeit und mit Notwendigkeit* zu, so daß von einem Frühersein einer dieser Personen nicht die Rede sein kann? Ist eine Abhängigkeit der Personen von einander wirklich da, so ist sie sicher eine verschwindend kleine (!). Begreifen Sie überhaupt die Gottheit? Wissen Sie nicht, daß es sich hier um ein eminentes *Geheimnis* handelt, vor dem selbst Seraphim anbetend das Knie beugen, weil

sie es nicht erfassen können? Kennen Sie nicht die Legende vom heil. Augustinus, dessen großer Geist vergeblich über dieses hohe Mysterium grübelte? Hier gilt es nicht, begreifen wollen, sondern glauben." . . . Ob damit eine sachliche Widerlegung geleistet wurde, darüber urteile der Leser selbst. Das heißt doch offenbar die Einwendung nicht widerlegen, sondern umgehen.

Und so war es auch in anderen Fällen. Wußte der Herr Professor nichts mehr zu sagen, so berief er sich auf den Charakter der Lehre als eines „Mysteriums", und er riet uns, es in einem etwaigen Bedarfsfalle ebenso zu halten. Und noch einen zweiten einschlägigen Rat gab er uns an die Hand: „Unser letztes theologisches refugium", erklärte er, „ist der Satz: Deus est omnipotens. Diesem Satze gegenüber müssen die Ungläubigen verstummen — denn bei Gott ist kein Ding unmöglich." Erklärte sich ein Hörer von der gelieferten „Widerlegung" nicht befriedigt, so pflegte der Herr Professor wohl auch anzüglich seinen Zeigefinger an seine Stirn mit der verletzenden Bemerkung zu legen: „Da dürfte es wohl hier fehlen!" Da er dies eines Tages auch mir gegenüber that, hatte ich fortan keine „Bedenken" und keine „Zweifel" mehr. . . .

Während der Ferien nach diesem zweiten theologischen Jahre — 1868 — hatte ich nicht geringe innere Kämpfe zu bestehen. Das Studium der katholischen Dogmatik hatte mir die Überzeugung von der objektiven Wahrheit der kirchlichen Lehren und damit den ersehnten Frieden der Seele nicht verschafft. Ich zweifelte, ob ich im geistlichen Stande mein Lebensglück und die innere Befriedigung finden werde, ob ich überhaupt die erforderliche Tauglichkeit zum römisch-katholischen Kirchendienste besitze. Ernstlich erwog ich, ob ich nicht dem Beispiele so vieler anderer folgen und meinen Austritt aus der Theologie anzeigen sollte. Eines Tages, bald nach Beginn der Ferien, ging ich nach Dekau zu meinem Pfarrer, um ihm bezüglich meiner inneren Disposition, meiner Kämpfe und Zweifel offen und rückhaltslos Mitteilung zu machen und einen väterlichen, wohlgemeinten Rat zu erbitten. Er war mein Lehrer und Seelsorger schon in meiner Kinder- und Schulzeit gewesen, und ich konnte zu ihm volles Vertrauen hegen; zudem gehörte er, was ich damals schon wußte, noch dem alten „josefinischen" Klerus an, der sich bekanntlich im allgemeinen von religiöser Engherzigkeit ferne hielt und einer etwas freieren Weltauffassung huldigte. Er hörte

mich ruhig an und sagte dann ungefähr Folgendes: „Da Sie offen gegen mich sind, will ich es auch gegen Sie sein. Wenn Sie die Theologie verlassen und ein anderes Fachstudium antreten, werden Sie nichts verlieren. Sie sind gut talentiert — ich kenne Sie schon als Volksschüler — und werden auch in einem anderen Berufe Ihr Fortkommen finden, ja es hier wahrscheinlich weiter bringen, als wenn Sie Geistlicher werden. Mag auch ein junger Mann heutzutage länger pausieren müssen, ehe er es zu einer sicheren Stellung bringt, — wenn er brav und tüchtig ist, geht er nicht verloren. Der Staat sorgt für seine Beamten und Angestellten besser, als die Kirche für ihre Diener. Ein Lehrer, selbst ein Gendarm und Finanzer erhält jetzt mehr Ruhegehalt, als ein Kaplan oder Pfarrer. Was kümmern sich die Bischöfe um ihre armen Pfarrer und Kapläne? Wenn Sie aber sonst keine anderen Bedenken haben, als die vorgebrachten, so thut das nichts. Auch mir ist es so gegangen, und vielen anderen wahrscheinlich auch. Derartiges hängt man nicht, was man sagt, an die große Glocke. Ich habe mich nicht selbst zum Kaplan und Pfarrer gemacht, sondern bin dazu von anderen, von meinen Vorgesetzten bestellt worden; diese sind für das verantwortlich, was ich in ihrem Namen und Auftrage lehre. Ob ich dabei in meinem Innern mit allem einverstanden bin, ob das Gelehrte meiner persönlichen Überzeugung entspricht oder nicht, das geht nur mich an, das ist eine Sache, die ich mit mir selbst auszumachen habe. Ist etwa ein Jurist, ein politischer oder richterlicher Beamte, ein Offizier, ein Lehrer, stets mit allem einverstanden, was die Verordnung, das Gesetz oder der Vorgesetzte vorschreiben? — Gut! — Er handelt vorschriftsgemäß — damit punktum!"

Der brave Pfarrer hatte zuletzt mit einer gewissen Erregung gesprochen, und ich konnte ihm, obwohl sich manches dagegen hätte sagen lassen, im Grunde genommen nicht Unrecht geben.

Ich beschloß, das angefangene Berufsstudium fortzusetzen und zu Ende zu führen.

Aber gleichzeitig reifte in mir ein anderer, schon längst erwogener Entschluß: ich beschloß nämlich, um die Aufnahme in das Leitmeritzer Seminar anzusuchen, da, wie ich schon damals wußte, diese Diözese zu Zweidrittel von Deutschen bewohnt war, weshalb auch das Leitmeritzer Seminar — wenigstens damals — einen vorwiegend deutschen Charakter an sich trug. Die Universität in Prag

hatte für mich keinen Vorteil, da ich die Vorlesungen anderer Fakultäten, also auch der mich so außerordentlich interessierenden philosophischen, als Seminarist nicht besuchen durfte, und die theologische „Fakultät" hatte nach den dort gemachten Erfahrungen ihren Nimbus wie ihren Reiz für mich verloren.

Den unternommenen Schritt hatte ich wenigstens in einer Beziehung nicht zu bereuen — in gesundheitlicher. Das Leitmeritzer theologische Seminar — eine ehemalige Jesuiten-Residenz — liegt hoch und frei, hat daher in seinen Räumen verhältnismäßig reine Luft und bietet einen unbehinderten Ausblick in die weite, südlich von der vorbeifließenden Elbe sich erstreckende Theresienstädter Ebene, während nordwärts der Stadt die bewaldeten Kuppen und Kämme des böhmischen Mittelgebirges beginnen.

So näherte sich auch meine Seminarlehrzeit allmählich ihrem Ende, und am 23. Juli 1870 wurden wir nach Ablegung der letzten theologischen Examina zu Presbytern ordiniert.

Trotzdem ich aber bei der Schilderung meines Seminarlebens vielleicht ungebührlich lange verweilt, möchte ich hieran sowie über das katholische Seminarleben überhaupt, über die Bildung der römisch-katholischen Kleriker und den Zustand der katholischen theologischen Anstalten im allgemeinen noch einige Bemerkungen knüpfen.

Unseren katholischen theologischen Anstalten — die Fakultäten nicht ausgenommen — fehlt die höhere philosophische Auffassung, die wissenschaftliche Schärfe und Tiefe, der Geist strenger, auf die Erkenntnis der Wahrheit gerichteter Forschung und unbestechlicher, objektiver Kritik, wie ich mir solche von dem Begriffe und Wesen einer echten „Hochschule", einer wirklichen „Fakultät" unzertrennlich denke; sie sind — allerdings mit Absicht und entsprechend dem Wunsche und Willen der kirchlichen Hierarchen — bloße Bildungs-, Abrichtungs- und Erziehungsanstalten für künftige Kapläne und Pfarrer, haben also keinen gelehrten, sondern einen ausschließlich praktischen Zweck, ebenso wie etwa die Militär-, Lehrer-, Rabbiner-Bildungsanstalten und andere. Der Grundsatz der „freien Forschung und Lehre", gemäß der Überzeugung der modernen Zeit das unverletzliche Palladium, ja geradezu die Lebensbedingung der akademischen Lehrthätigkeit, existiert für den Theologieprofessor nicht. Er darf, er soll vielleicht forschen, aber er darf das Ergebnis seiner Forschung, falls es vom offiziellen kirchlichen Lehrinhalt abweicht, nicht mitteilen, er muß es still in seiner Brust verschließen,

oder zur Anonymität oder Pseudonymität greifen, wenn er nicht suspendiert und gemaßregelt werden will, da er, falls ihm die kirchliche Mission entzogen wird, auch staatlicherseits fallen gelassen wird. Kurz: diese theologischen Anstalten stehen ausschließlich im Dienste des kirchlichen Parteiinteresses.

Und wie bezüglich des Lehrens steht es auch in Hinsicht des Lernens oder des Studiums. Ich behaupte nicht zu viel, wenn ich sage, daß ich die im Seminar zugebrachten vier Jahre für meine allgemeine wissenschaftliche und ästhetische Fortbildung als so ziemlich verloren ansehen muß. Und es sind dies gerade die jugendkräftigsten und die für die geistige Arbeit günstigsten der ganzen Lebenszeit! Ja selbst ein tieferes Eindringen in die theologischen Fächer seitens der Seminaristen erscheint weder als erwünscht, noch wird hiezu etwa gar aufgemuntert oder auch nur Gelegenheit geboten. In neuerer Zeit werden wegen Mangels eines genügenden Nachwuchses in Österreich wieder Leute ohne Maturitätsprüfung aufgenommen! Ist das nicht ein Armutszeugnis? Von einer Benützung anderweitiger Behelfe oder gelehrter Werke war selbst in Prag, trotz der Nähe der Universitätsbibliothek, keine Rede. Selbst das Lesen der Bibel wurde uns nicht nur nicht empfohlen, sondern davon abgemahnt, „weil mancher darin gar leicht etwas finden kann, was der Kirchenlehre und der kirchlichen Auslegung zu widersprechen scheint.“ Welch „kluge“ — allerdings auch berechtigte — „Vorsicht“! — Thatsächlich hat auch keiner von uns während des theologischen Studiums eine Bibel als Privateigentum besessen.

Im Leitmeritzer Seminar gab es wenigstens eine „Bibliothek“, so selten sie auch von den Alumnen benützt wurde. Was stand aber darin? — Einige veraltete, in Schweinsleder gebundene theologische Scharteken, einige asketische und homiletische Werke, Heiligenlegenden, viele alte, dem Seminare geschenkte Breviere, einige ältere Werke kirchengeschichtlichen und kanonistischen Inhalts und, um dies ja nicht zu vergessen, die „berühmte“ mehrbändige „Mystik“ von J. von Görres, so recht geeignet, den arglos vertrauenden Leser um seinen gesunden Verstand zu bringen und in ihm krankhafte Schwärmerei und geistige Verschrobenheit zu erzeugen. Das war unser „nutrimentum spiritus“. . . . Zwar hatten anfangs in dieser unserer Bibliothek auch einige philosophische und religionsphilosophische Werke — Bolzano —, sowie einige deutsche Klassiker — Lessing, Herder, Goethe, Schiller — gestanden, die noch aus der älteren, besseren

— Gegner werden sagen „schlechteren" — Zeit herstammten. Dieselben wurden aber über Anordnung unseres Vizerektors entfernt; „denn," erklärte er, „das ist Gift!"*)

Meine Kaplanzeit.

Wenige Tage nach unserer Ordination bekam ich, zuerst privatim, sodann amtlich, die Verständigung, daß mir der Posten eines zweiten Kaplans in der Dekanal-Seelsorge**) Komotau zugewiesen wurde. Ich war über diese Nachricht insofern erfreut, weil Komotau eine im Aufblühen begriffene Stadt war — ich hatte gelesen, daß sie ein Knotenpunkt des damals im Baue begriffenen Eisenbahnnetzes werden sollte — und weil mein „Chef" der Dechant A. Jarisch sein sollte, ein Mann, von dessen reger litterarischer Thätigkeit ich schon viel gehört hatte. So durfte ich an meinem Bestimmungsorte auch geistige Anregung und Gelegenheit zur Fortbildung erhoffen.

Es war eine erregte und kritische Zeit, in welche der Beginn meiner — allerdings ja recht bescheidenen — öffentlichen Wirksamkeit fiel. Deutschland und Frankreich rangen noch miteinander auf blutiger Walstatt, und mit aufrichtiger Freude las ich von den Schlag auf Schlag erfolgenden Siegen der deutschen Waffen. Auch in meinem österreichischen Vaterlande gingen die Wellen der Erregung hoch; die Geister waren aufeinander geplatzt, zwei diametral entgegengesetzte Richtungen kämpften seit dem Inslebentreten der Schul-, Ehe- und interkonfessionellen Gesetze gegen einander — die liberale, freisinnige, fortschrittliche, und die starr konservative, streng kirchlich-römische. Das Oberhaupt der katholischen Kirche, Pius IX., hatte die erwähnten österreichischen Gesetze als „leges abominabiles" bezeichnet und öffentlich erklärt, daß sie „nullius valoris" sein sollten, und dieser Umstand mußte den Episcopat zu nur noch hartnäckigerem Widerstande entflammen, wenngleich schließlich die Partei der Milderen und Versöhnlichen über jene der Schroffen, an deren

*) Als man bei einem Theologen, H., — es geschah dies in den späteren Jahren, da ich das Seminar schon längst verlassen hatte — im Koffer Goethes und Schillers Werke fand, wurde er entlassen!

**) In Böhmen ist „Pfarrer" und „Dechant" wesentlich dasselbe. Dechante heißen hier solche Pfarrer, an deren Sitze sich ehemals das bischöfliche Dekanat — jetzt Vikariatsamt genannt — befand.

Spitze der streitbare Linzer Bischof Fr. Jos. Rudigier stand, den Sieg davontrug und man von dem Prinzipe des „passiven Widerstandes" abging.

Auch in die abgeschiedenen Räume des Seminars warf die Bewegung einige kleinere Wellen; wir Seminaristen mußten nämlich wiederholt einschlägige Erlässe und Instruktionen des Konsistoriums an den Seelsorgeklerus, welche man offenbar nicht in Druck legen und publizieren wollte, kopieren und vervielfältigen.

Und noch eine Angelegenheit erregte und bewegte damals heftig die Geister — die soeben — am 18. Juli 1870 in der vierten Sitzung des Vatikanischen Konzils — erfolgte Proklamierung der persönlichen Unfehlbarkeit des römischen Bischofs in Fragen der Glaubens- und Sittenlehre als „Dogma", d. h. als „göttlich geoffenbarte Wahrheit". Daß diese Dogmatisierung der päpstlichen Infallibilität schon seit längerem im Zuge war, ja daß das „Vatikanische Konzil" hauptsächlich ad hoc war einberufen worden, hatten wir Seminaristen zwar aus den Tagesblättern erfahren, während seitens unserer Professoren der Theologie von diesem Gegenstande trotz seiner Wichtigkeit und höchsten Aktualität so gut wie gar keine Erwähnung geschah. Man hielt es offenbar selbst in weiten kirchlichen Kreisen einfach für gar nicht möglich, daß sich für diese Dogmatisierung die notwendige moralische — oder gar die numerische! — Einheit der zu einem votum definiens berechtigten Konzilsteilnehmer finden würde, und mit innerer Befriedigung, ja mit einem gewissen geheimen Stolze las selbst die pars minor aber sanior der Seminarzöglinge die kraftvollen und formell vollendeten Reden, mit denen insbesondere auch einzelne Bischöfe Österreich-Ungarns — Rauscher, Schwarzenberg, Simor, Stroßmayer — aus geschichtlichen und sachlichen Gründen opponierten.

Allerdings — laut und öffentlich darüber im gegnerischen Sinne zu reden, wagte im Seminar niemand; das wäre ein Verstoß gegen die strenge Seminar-Disziplin sowie gegen die „Glaubensdemut" gewesen, „deren sich, wenn schon jeder katholische Christ, so insbesondere der zukünftige Diener der Kirche" zu befleißen hatte, und die bekanntlich darin besteht, zu glauben, was gelehrt wird, und — zu schweigen; zudem bilden im Leitmeritzer Seminar die von dem Jesuitengymnasium in Mariaschein kommenden Zöglinge ein bedeutendes Kontingent, und daß diese von ihren Lehrern nicht etwa „antiinfallibilistisch" beeinflußt waren, bedarf wohl erst keiner Ver-

sicherung. Überdies war von dem damaligen Leitmeritzer Bischof Wahala, der zwar mit Recht im Rufe eines guten Mannes, aber nicht gerade in dem eines gelehrten oder gar kritischen Theologen oder Philosophen stand, bekannt, daß er für seine Person entschlossen war, zum Zustandekommen des von bekannter Seite so heiß ersehnten Unfehlbarkeitsdogmas das Seinige beizutragen, was er dann auch wirklich that.

Ja selbst in meiner fast weltabgeschiedenen Heimat wurde, wie ich bei meiner Nachhausekunft zu meiner Überraschung erfuhr, die neue Glaubenslehre vielfach und selbst erregt — namentlich in den Gasthäusern — besprochen und kritisiert.

Ich hatte, so lange ich Theologe war, ein Gasthaus meines Heimatsdorfes einige male in der Woche auf kurze Zeit besucht, weil ich wußte, man hätte das Gegenteil als Stolz und Dünkel ausgelegt; diesmal — es waren zugleich meine letzten „Ferien" vor meinem Dienstantritte — vermied ich es wohlweislich, dort zu erscheinen, um mir nicht Unannehmlichkeiten und Verlegenheiten zu bereiten. Auch der Vater hatte mich gewarnt, hinzugehen. „Noch niemals," sagte er ungefähr, „habe ich bezüglich Kirche, Geistlichkeit und Papsttum solche Reden gehört, wie jetzt, seitdem der Papst als unfehlbar erklärt wurde. Weißt Du, wie man die neue Glaubenslehre aufnimmt? ‚Die können sagen, was sie wollen' — hört man reden — ‚wir glauben aber auch, was wir wollen.' Nach meiner Überzeugung hat sich die Kirche mit dieser Lehre sehr und für immer geschadet, wenn auch nicht jeder, der sie verwirft, aus der Kirche wirklich austritt. Da müßten wohl gar viele austreten, und es blieben oft nur die Bischöfe und ihre Geistlichen allein zurück. Offiziere ohne Soldaten. Kein Wunder, wenn man an allem irre wird. Hätte ich gewußt, daß es so kommt, hätte ich insbesondere auch geahnt, daß die Geistlichkeit bei uns ihren früheren Einfluß auf das Schulwesen verlieren wird, so hättest Du mir kein Geistlicher werden dürfen. Heute wischt ja jeder R . . . bub seine Nase an dem Geistlichen ab. . . ."

Solch „erfreuliche" Eindrücke erfüllten mich, solch „hoffnungsreiche" und „vielverheißende" Auspizien winkten mir also, als ich in der Frühe des 30. August 1870 das Wägelchen bestieg, das mich zur nächsten Poststation brachte, um — da die Bahn von Prag über Saaz nach Komotau damals noch im Baue begriffen war — mittels der Post nach meinem Bestimmungsorte zu gelangen. Eben schlug

die Uhr am Turme der Komotauer Stadtkirche sechs, als der Postwagen am Marktplatze vor dem Postamte hielt. Der Einzug des „neuen Stadtkaplans" vollzog sich also „in aller Ruhe", d. h. niemand nahm von mir auch nur die geringste Notiz.

Auch auf der Dechantei war der Empfang ein ziemlich kühler. Niemand kam mir entgegen, niemand kümmerte sich um mich, obgleich ich Tag und Stunde meines Eintreffens gehörig angezeigt hatte. So öffnete ich denn aufs Geratewohl die erste beim Eintritte in das Pfarrgebäude mir in die Augen fallende Thür, wünschte der in diesem Raume soeben befindlichen Haushälterin freundlich einen „Guten Abend" und stellte mich als den „neuen Kaplan" vor, worauf ich nach eingehender Musterung den kurzen Bescheid erhielt: „Gengens nur 'nauf, d'r Harr is oben." So ging ich denn hinauf. Eben im Begriffe, mich der Thüre zu nähern, welche nach meiner Vermutung zur Wohnung des Herrn Dechants führte, sehe ich hart an dieser Thüre einen — militärischen Wachposten, der, das Gewehr „bei Fuß", dort unbeweglich stand. Erst beim Nähertreten erkannte ich, daß ich es mit einem Soldaten aus Pappendeckel, in voller Lebensgröße und genau nach der Montur eines „Jägers" koloriert, zu thun hatte.

Auch der Empfang seitens meines Dechants war etwas eigentümlich. Nachdem ich mich höflich vorgestellt und ihm mein „Beglaubigungsschreiben", recte „Jurisdiktion" eingehändigt, führte er mich — es war in dem von ihm bewohnten Zimmerchen etwas dunkel — an das einzige Fenster des Gemaches und sah mir halb ernst, halb scherzhaft ins Gesicht, indem er ungefähr sprach: „Ich verstehe mich etwas auf Physiognomie und will nur vor allem sehen, ob Sie ein Seminärgesicht, also das Gesicht eines Brevierreiters haben. Denn — daß Sie's nur gleich wissen —ich hab' nicht den Grundsatz, wie ihn viele Pfarrer hinsichtlich ihrer Kapläne haben: ‚Wenn auch a wen'g dumm, wenn nur recht frumm'; bei mir muß man etwas gelernt haben und etwas wissen, und insbesondere müssen meine Kapläne gute Prediger sein, und recht frisch und kräftig reden, nicht von ‚Schäfelein' und ‚Blümelein' und ‚Kindelein' und ‚Jesulein', daß es nur den alten Weibern gefällt, und daß man sich einbildet, wunder was für ein großer Prediger zu sein, wenn man das Weibsvolk zu Thränen rührt, daß sie laut knutschen (= weinen). Ich werde Ihrer ersten Predigt beiwohnen und sehen, ob sie etwas taugt. Denn daß ich in dieser Richtung zu einem

Urteile befähigt bin, werden Sie aus meinen gedruckten Predigten wissen. Und noch etwas: ich wünsche in meiner nächsten Umgebung heitere Gesichter; Kopfhänger und Leute, welche immer aussehen, als hätten sie eben einen halben Liter Essig getrunken, mag ich nicht um mich. Danach richten Sie sich."

Ich war entlassen und drehte mich um, um zu gehen; in demselben Augenblicke schlug es auf der im Zimmer hängenden Schwarzwälder halb sieben, welchem Schlage aus der Uhr ein hell schmetterndes „Kuckuck" folgte, so daß ich abermals überrascht aufblickte. „Jedenfalls ein Herr," dachte ich mir, „der seine Eigenheiten und Schrullen hat, und der auch in kirchlichen Dingen nicht zu den verknöcherten Obskuranten zu gehören scheint."

Übrigens konnte ich mit diesem meinen „Empfange" noch zufrieden sein; wenigstens teilten mir später zwei meiner Kollegen bezüglich des ihnen gewordenen „Empfanges" fast Unglaubliches mit. Der eine war zu einem alten Pfarrer in dem Städtchen Sch. jurisdiktioniert worden. Als er sich ihm vorstellte und ihm die vom Konsistorium erhaltene Jurisdiktion einhändigen wollte, nahm der Pfarrer dieselbe nicht entgegen, sondern fuhr ihn heftig an: „Was wollen Sie? Ich brauche keinen Kaplan." Erst nach längeren Unterhandlungen durfte der Bedauernswerte bleiben; wie es ihm aber dort erging — der Pfarrer war überaus geizig, hatte eben aus Geiz die Hilfskraft abgelehnt und war total verbauert — kann man sich denken. Der Vorgänger meines Kollegen dortselbst hatte sich die Adern geöffnet und sich verbluten lassen. Spuren des Blutes waren in dem kleinen Gemache, das mit seinen vergitterten Fenstern wie ein Kerker aussah, noch sichtbar. Hier sollte nun mein Mitschüler wohnen! . . . Der andere kam als Kaplan zu einem Pfarrer, dessen Hauswirtschaft zwei Schwestern desselben, alternde Jungfrauen und, was solche nicht selten sind, böse Megären, besorgten. Der Kaplan, den ihr Bruder Pfarrer wegen des größeren Pfarrsprengels denn doch notgedrungen „halten" mußte, wurde von ihnen mit dem Schmeichelnamen „Mordteufi" belegt, und sie hatten sich den Tag vor dem Eintreffen des neuen Kaplans zu den Nachbarinnen also geäußert: „Wie schön ist es doch, wenn man für keinen solchen Mordteufi zu sorgen hat. Aber es dauert nicht lange: der eine Mordteufi ist gegangen, der andere kommt morgen." Ihr „Sparsinn" war in dem Maße entwickelt, daß sie sich selbst während der strengen Winterkälte nur äußerst selten einheizten, viel-

mehr sich, um sich warm zu halten, einfach — auf den Ofen setzten... Wie gut der Kaplan bei diesen „Damen" aufgehoben sein mochte, läßt sich leicht denken... Müssen solche und ähnliche Erfahrungen den jungen Mann nicht geradezu begeistern, sich dem geistlichen Berufe im Dienste der römisch-katholischen Kirche zu widmen?...

Unwillkürlich erinnere ich mich, während ich diese Zeilen niederschreibe, an einen allerdings anderen Empfang eines geistlichen Gehilfen, über welchen ich aus dem Munde des Betreffenden selbst Mitteilung erhielt. Im Jahre 1893 weilte ich nämlich krankheitshalber in Karlsbad und gebrauchte dort die Kur. Eines Tages speiste ich im Hotel an der Seite eines Herrn, der sich als evangelischer Pastor vorstellte. Er erzählte mir Verschiedenes aus seinem Leben, u. a. auch seine Ankunft im ersten Dienstorte als Hilfsprediger eines Pastors in der Rheinprovinz: Mitglieder der Kirchenverwaltung, voran der Pastor, waren ihm bis zur nächsten Eisenbahnstation entgegengefahren, im Pfarrhause erwarteten ihn die freundliche Gattin des Pastors und dessen Kinder — „ich wurde," schloß er, „herzlich begrüßt und geküßt, als wäre ich kein Fremder gewesen, sondern der Sohn des Hauses. Und in der That gehörte ich nach wenigen Jahren wirklich zur Familie, denn die liebenswürdig bescheidene Tochter des Pastors wurde mein treues Eheweib." Und nun vergleiche der geneigte Leser diesen Empfang mit jenem.

Im übrigen war mein Chef eine feurige, heftige, übersprudelnde Natur und seiner schlimmen Zunge wie seines kaustischen Witzes wegen, die niemand verschonten, gefürchtet. Eben dadurch zog er sich aber Zeit seines Lebens Verdrießlichkeiten und Feindschaften zu. Von dem Bischof sagte er, er sei ein altes Tatele*), das seine Firmungs- und Visitationsreisen dazu benütze, bei der üblichen Tafel die geladenen Honoratioren mit Anekdoten, Rätseln und Scherzfragen zu unterhalten, und sogar mit Scherzfragen wie: „Wodurch unterscheidet sich der Kuh- von dem Ochsenschwanz?" ...**) Von den Domherren meinte er — wohl aus Neid und Scheelsucht — daß viele derselben nicht umsonst dieselbe Farbe tragen, wie der Gimpel, und daß sie in ihrer Selbstüberhebung glauben, weil sie an ihren Kleriken lange Flügel tragen, könnten sie damit direkt in den Himmel hineinfliegen ... Mit dem bischöflichen Bezirksvikär geriet er bei

*) Im dortigen Volksidiom so viel als altes, schwaches Männlein, insbesondere von einem greisen, gebrechlichen Großvater gebraucht.

**) Ohne Prüderie: ich konnte diese Frage damals auch nicht lösen.

Gelegenheit dessen Anwesenheit in Komotau zur öffentlichen Religionsprüfung der Volks- und Bürgerschulen eines Abends nach Tische so heftig zusammen, daß sich beide Männer gegenseitig — Ketzerei und Mangel an theologischer Bildung vorwarfen.

Auch mit dem Religionsprofessor des Komotauer Gymnasiums, wie die meisten der damaligen Komotauer Professoren dem Cisterzienser-Stifte Ossеg angehörig, hatte Jarisch früher wiederholt theologisch-dogmatische Kontroversen, bei denen es einmal, als der an Bildung und Wissen weit überlegene Professor die oft sonderbaren Anschauungen und Schrullen des Dechants etwas scharf ad absurdum führte, so weit kam, daß Jarisch dem Professor — die Thüre wies. Überhaupt bestand zwischen dem geistlichen Kollegium der Professoren und dem Dechant infolge des anmaßenden Auftretens des letzteren, der so nicht übel versucht hatte, diese Herren fast wie seine „Kapläne" zu behandeln, ein fortdauernd gespanntes Verhältnis. Schon bei der Erwähnung der „Klosterpatern" geriet Jarisch in stillen Zorn, und wiederholt hörte ich ihn pathetisch deklamieren:

„Mit des Klosters finstern Mächten
Ist kein ew'ger Bund zu flechten . . ."

Da er sich an den von ihm selbstverständlich ganz unabhängigen Professoren, unter denen es, nebenbei gesagt, einige sehr tüchtige und auch wissenschaftlich und litterarisch thätige Männer gab,*) nicht anders reiben konnte, rächte er sich in kleinlicher Weise dadurch, daß er diesen Geistlichen in der St. Ignazi-Kommendatskirche, wo sie die Messe lasen, — die Altarglöckchen wegnehmen ließ, so daß die Leute, welche diesen Messen beiwohnten, gar nicht wußten, welcher Teil der Messe eben persolviert würde.

Auch in anderer Beziehung machte sich Jarisch oft unüberlegt Verdruß und Feindschaft. So kam es einigemale vor, daß er im

---

*) Zu diesen gehörte eben auch der vorerwähnte Religionsprofessor Dr. M. Lerch. Von ihm erschien u. a. ein Werk: „Apologie des Christentums, wie sie sein soll" (Wien 1877), in welchem er die religiöse Frage und das Christentum freimütig und von einem höheren Gesichtspunkte aus behandelt. Selbstverständlich kam das Buch auf den „Index", und dem Verfasser wurde die kirchliche Mission für Erteilung des Religionsunterrichtes, die Abhaltung der Exhorten für die Studierenden sowie das Beichthören entzogen. Seinen Entschluß, den Orden und die römische Kirche zu verlassen, führte er aber nicht aus, ließ sich vielmehr durch seinen Abt zu einem „Widerrufe" bewegen. — Immer dieselbe Dauermelodie: „Entweder nach der Schablone der römisch-katholischen Lehre denken, oder — abschwören."

Gasthause in heiterer Stimmung mit sozial unter ihm stehenden Leuten „Duzbruderschaft“ trank. Redete ihn nun so ein „Duzbruder“, von seinem „legal“ erworbenen Rechte Gebrauch machend, später mit „Du“ an, war Jarisch beleidigt und wandte sich, durch die „Anmaßung“ verletzt, ab; — die Feindschaft war fertig.

Einmal wieder verleitete ihn sein Hang zu Spaß und Humor zur Herbeiführung einer Szene, welche damals in Komotau und Umgegend viel besprochen und belacht wurde. Dechant Jarisch hatte sich nämlich zum letzten Fasching als Gast auch zu einem Balle eingefunden. Gegen zehn Uhr, als sich eben alles — und jedenfalls auch Jarisch selbst — in animiertester Stimmung befand, eilte Jarisch, während sich die Paare in einem Walzer drehten, auf den in seiner Nähe stehenden israelitischen Religionsweiser und Kantor zu, umfing ihn mit beiden Armen und tanzte mit ihm unter lebhaftester Heiterkeit der Anwesenden einmal um den Saal. Darauf zog er den Kantor, der nicht wußte, wie ihm geschah, in die Mitte, die Musik verstummte, und Jarisch rief in rosigster Stimmung: „Ich habe Ihnen, meine Herrschaften, soeben ein lebendes Scherzrätsel vor Augen geführt. Wissen Sie die Auflösung?“ — — — „Vor Ihren Augen hat jetzt das Alte Testament mit dem Neuen getanzt. . . .“

Dagegen hatte eine Predigt, welche Jarisch am Allerseelentage (2. November) 1872 in der Komotauer Stadtkirche gehalten, in allen Kreisen der Bevölkerung ungewöhnliche Entrüstung und tiefgehende Aufregung hervorgerufen, unter deren Folgen auch wir Kapläne zu leiden hatten. Jarisch hatte sich nämlich auf der Kanzel unüberlegt eine Äußerung erlaubt, durch welche sich die weibliche Komotauer Bewohnerschaft, namentlich die unverehelichte, an ihrer Ehre tief verletzt fühlte. Die Wirkung, welche seine Worte hervorbrachten, war ungefähr jener ähnlich, die man erzielt, wenn man in ein Hornisnest sticht. Wohin man kam, wurde auf Jarisch gewettert, und man nahm es ihm umso übler, als es gerade am Allerseelentage geschehen war, wo das Gemüt von der Kanzel mehr als je statt einer derben Kapuzinade vielmehr religiösen Trost und Linderung seines Schmerzes um die verlorenen Lieben erwartet. Es zirkulierte eine Petition an das Konsistorium in Leitmeritz um sofortige Abberufung des Dechants — die begreiflich allerdings ohne Erfolg blieb — und das in Komotau erscheinende Lokalblatt „Allgemeiner Anzeiger“ drückte sich über Jarisch’ Charakter in einer

Weise aus, die hier nicht gut wiedergegeben werden kann, ohne daß er gerichtlich klägerisch geworden wäre. Selbst auf dem damaligen Theater in Komotau wurde diese Allerseelenpredigt in einem aus acht Strophen bestehenden „Schnadahüpfel“ gegeißelt, von welchem die ersten drei Strophen hier folgen mögen:*)

1.

I bin da Dokter Jarisch,
Kann schimpfen exemplarisch,
Zu der Christenheit Heil
Kriagt jeder san Teil!
Duiliä hodoroh!

2.

I sing' auf der Kanzl
Meine sauberen G'stanzl,
Daß d'Mad'ln groß und klein
Kane Jungfern net sein.
Duiliä hodoroh!

3.

Ja, die Mad'ln, dö san jetz
Nur imma af d'Mannshetz;
Drum muaß i s' bekehr'n,
Daß s' frümmer wieda wer'n.
Duiliä hodoroh! . . .

Und dies geschah zu einer Zeit, wo die Bevölkerung infolge der kurz vorher erfolgten „Infallibilitäts-Erklärung“ des Papstes ohnehin bis in die tiefsten Schichten aufgewühlt war! War der Besuch des Gottesdienstes und namentlich der Predigt schon seit zwei Jahren — eben seit dem ominösen Jahre des Triumphes der bischöflich-römischen Selbstherrlichkeit — auffallend zurückgegangen, so predigten wir Kapläne seit diesem durch Jarisch verschuldeten Incidenzfalle nahezu vor leeren Bänken . . . Für den unmittelbar nach dieser Kanzelaffaire folgenden Sonntag hatte die Reihenfolge in der Abhaltung der Hochpredigt mich getroffen. Wie „an den Haaren gezogen“ bestieg ich die Kanzel. Als ich von dort aus meinen Blick durch die weiten Räume des Gotteshauses schweifen ließ, gähnte mir eine menschenleere Öde entgegen, und ich zählte — elf alte Weiblein und vier alte Männer als „andächtige Zuhörer“! . . . Wie ich damals mit der Predigt zu Ende kam — das Evangelium handelte, ich erinnere mich dessen genau, vom Gleichnisse „vom Unkraute und vom Weizen“ — weiß ich nicht; ich war gemütlich tief deprimiert und konnte nur mit Mühe sprechen.

Am 10. November 1872 hielt der Obmann des Komotauer „Fortbildungsvereines“, Dr. Renner, in Gegenwart einer dichtgedrängten Volksmenge unter Bezugnahme auf die Beschlüsse des

*) „Allg. Anz.“ Nr. 47 vom 23. November 1872, S. 378.

Vatikanischen Konzils und das geschilderte Vorkommnis einen am Schlusse mit Händeklatschen und Zustimmungsrufen belohnten Vortrag über die dringende Notwendigkeit einer kirchlich-religiösen Reform, welche eine der wichtigsten Fragen der Gegenwart sei. An den Zuständen des römischen Kirchenwesens setzte er vor allem aus die abgeschiedene, klostermäßige Erziehung des Seminaristen, die sophistisch-jesuitische Beeinflussung und Instruierung desselben, den Cölibat, das Patronat, den Umstand, daß der Pfarrer nicht selten, statt sich der Pflege des geistig-ethischen Gebietes zu widmen, sich mit Landwirtschaft, Vieh-, Getreide-, Leinwandhandel 2c. beschäftigt, sowie die oft elende materielle Stellung des niederen Klerus und dessen unwürdige Abhängigkeit von den Bischöfen.

Hieran anknüpfend forderte der in Komotau erscheinende „Allg. Anz." in einem Artikel*) energisch eine gründliche Kirchenreform und schloß mit den nachstehenden Bemerkungen, die ich als „Zeichen der Zeit" wiedergeben will: „Aber wie lange wird der Ruf nach Kirchenreform bei uns noch ungehört verhallen? Leben wir doch in einer nüchternen, praktischen Zeit, in welcher kein ‚verständiger Mensch' Zeit für solche ‚Kleinigkeiten' findet, wie die Säuberung der Kirche von Unrat und Plunder. Die ‚aufgeklärten' Leute gehen eben der Kirche aus dem Wege .... Wohin soll es aber führen, wenn die intelligenteren und liberalen Kreise den Verfall der Kirche ruhig mit ansehen, wenn sie einen Priesterpöbel aufkommen lassen, der sich erdreistet, von der Kanzel herab eine Sprache zu sprechen, welche den Rest der anständigen Menschen aus der Kirche treibt, bis er in dieser nur noch seinesgleichen — Pöbel um sich sammelt? Sollten nicht diese Erwägungen, sollte nicht die Gefahr, mit der eine verpöbelte Kirche unsere gesamte Kultur bedroht, alle Gebildeten, alle Freunde des Fortschritts dringend auffordern, endlich die bessernde Hand an die Kirche zu legen und mit Verschmähung von Palliativmitteln sich der Reformbewegung der Altkatholiken anzuschließen? Gewiß wäre es eine würdige Aufgabe für Komotau, sich zum Mittelpunkte der reformatorischen Bestrebungen des Erzgebirges zu machen und die vor 250 Jahren vertriebene geistige Freiheit wieder in unsere Gefilde einziehen zu machen."

Dazu kam es aber in Komotau nicht. Es fehlte der Mann, der in die religiös-apathischen und gleichgiltigen Massen Leben und

*) S. 376, 1872.

Bewegung gebracht hätte. Nur in einigen Dörfern des hohen Erzgebirges schlossen sich mehrere Familien der in **Warnsdorf** im böhmischen Niederlande von Anton **Nittel** begründeten „altkatholischen Kirche Österreichs“ an, deren Mitgliederzahl schon damals einige Tausend betrug, und die sich dort auch ein eigenes Gotteshaus bauten.

Auch in meinem engeren Wirkungskreise machte ich gar manche unangenehme, ja schmerzliche Erfahrung. Wie oft kam es vor, daß bei Krankengängen nur wenige unter den Begegnenden oder in der Nähe Stehenden den Hut zogen oder gar niederknieten, obgleich ich nach römisch-katholischer Lehre in der „Bursa“ den „eucharistischen Gottmenschen“ trug! Als einst der Sakristan klingelte, um einen Entgegenkommenden aufmerksam zu machen, rief er, mit der Hand abwehrend: „Wegen meiner braucht nicht geklingelt zu werden!“ — und ging, von uns das Gesicht wegwendend, bedeckten Kopfes vorüber. Eines Morgens sandte mich der Herr Dechant in ein Haus, wo ein junger Techniker bei seinen Eltern an hochgradiger Tuberkulose auf dem Krankenbette lag; ich sollte ihn veranlassen, sich „versehen“ zu lassen — ich, als jüngster Kaplan, während solch eine heikle Aufgabe für den eigentlichen Seelsorger wohl besser gepaßt hätte. Selbstverständlich folgte ich ohne Weigerung und ging hin. Wie wurde ich aber empfangen? . . . Durch mein Erscheinen „befremdet“, über meine „Zudringlichkeit“ entrüstet, erklärte man mir schlankweg: „Wir haben Sie nicht rufen lassen; sollten wir Ihrer benötigen, werden wir es Ihnen schon zu wissen thun.“ . . . Wie niedergedonnert und zugleich beschämt kehrte ich in die Dechantei zurück . . . Ein anderes mal sollte ich in einem eingepfarrten Dorfe einen Mann versehen; die Angehörigen — er war Familienvater — hatten um mich geschickt. Beim Eintritte in die Stube segnete ich den Kranken vorschriftsmäßig mit dem „Hochwürdigsten“ und besprengte ihn mit Weihwasser, worauf sich die Anwesenden entfernten, weil ich dem Kranken die Beichte abnehmen sollte. Was that aber dieser? — Mühsam drehte er sich um, so daß er mir seinen Rücken zukehrte, und begann mich, soweit es seine Kräfte erlaubten, mit einer Flut roher Worte zu überschütten, so daß ich unverrichteter Sache fortgehen mußte . . .

Aber solche und ähnliche Erfahrungen hatten doch auch ihr Gutes: sie zeitigten in mir den Wunsch und Entschluß, die Seelsorge, so segensreich, so innerlich und gemütlich befriedigend, so

menschlich schön dieser Beruf mir an sich erschien, zu verlassen und mit dem ruhigeren Lehramte zu vertauschen.

Nein! ich wollte nicht als Dorfpfarrer versauern und verbauern. Als meinte es ein gütiges Geschick wohl mit mir, führte mir der Zufall einigemale einen alten Pfarrer der Nachbarschaft in den Weg, an dem ich mir ein warnendes Exempel nehmen konnte, wie vollständig ein „akademisch gebildeter“ Mann nach einigen Dezennien sich seiner Umgebung — ein Darwinianer würde sagen: „dem umgebenden Mittel“ — assimilieren und anpassen kann. Die mit alten grauen Lederhosen bekleideten Beine staken in mit Schweinfett geschmierten „Kanonenstiefeln“, die bis ans Knie reichten, ein fadenscheiniger Rock, dessen baumelnde Schöße der Wind oft hoch emporhob, langte fast bis an die Stiefelabsätze, und ein alter Filz von undefinierbarer Farbe — im Winter eine Pudelmütze — bedeckte sein ehrwürdiges Haupt. Hände hatte er wie — nun eben wie ein echter und rechter Bauer. Wahrscheinlich gedachte er des schönen alten deutschen Spruches: „Arbeit schändet nicht“; und darum erachtete er es, wie man hörte, auch für keine Schande, mit seinen sehnigen Armen den Dreschflegel zu dirigieren, barfuß in der Jauche stehend mit eigener Hand Dünger aufzuladen und sich mit Hilfe des Tastsinnes — was sonst gewöhnlich Sache der Hausfrauen — zu überzeugen, ob und in welchem Maße von dem Hühnergetier ein Eiersegen zu erwarten sei . . .

Derb wie seine ganze Art, waren auch seine Predigten, namentlich seine Strafpredigten, deren eine er einst, — was freilich kaum glaublich, — mit der Apostrophe geschlossen haben soll: „Christen wollt 'r sein? — Sch . . . . . seid 'r; in 'n Himmel wollt 'r kommen? — In 'n A. . . . werd' 'r kommen. Am'n.“ Geizig war er bis zum Übermaße. Das war auch die Ursache, warum er jede Gelegenheit benützte, an „fremdem Tische“ zu essen, weil er dadurch für seine Hauswirtschaft etwas ersparte. Wurde er nicht eingeladen, nun, so lud er sich eben selbst ein. Daß es hiebei vorkam, daß man den „ungeladenen“ oder „ungebetenen“ Gast scheel ansah oder ihn absichtlich ignorierte und kaum beachtete, genierte ihn wenig. Und dabei begnügte er sich nicht damit, die günstige Gelegenheit zu einer Gratis-Verköstigung für den betreffenden Tag zu benützen; vielmehr pflegte er die nicht verzehrten Überreste des Mahles in die unergründlich tiefen Taschen seines langen Rockes verschwinden zu lassen, und seine Zufriedenheit erreichte den Höhepunkt, wenn ihm

auch noch in sein großes blaues Taschentuch ein „Proventl" mitgegeben wurde, das er dann, zu einem Säckel gebunden, freudestrahlend nach Hause trug.

Mein Wunsch, die Seelsorge verlassen zu können, sollte bald in Erfüllung gehen. An der Komotauer Volks- und Bürgerschule wurde eine zweite selbständige Katechetenstelle systemisiert, um welche ich zu kompetieren beschloß.

Die angesuchte Stelle erhielt ich vom Prager Landesschulrate in der That, und am 1. März 1873 trat ich meinen neuen Posten an. Der Abschied von meinem „Chef" fiel mir, ehrlich gestanden, nicht eben schwer.

Im Lehramte. Meine litterarische Thätigkeit.

Der mir verliehene Schuldienst gehörte allerdings weder zu den „Sinekuren" noch zu den sogenannten fetten Posten, was mir der Leser glauben wird, wenn ich sage, daß mir wöchentlich zwanzig und einige Unterrichtsstunden, und dies lauter Sprechstunden in teilweise überfüllten Klassen — in der ersten Knabenklasse z. B. saßen 120 Schüler! — und außerdem die Abhaltung der Sonn- und Feiertagsexhorten übertragen wurden, wofür ich als Entgelt pro Jahr 600 fl. und 100 fl. ö. W. Wohnungsbeitrag erhielt.

Aber trotz der bescheidenen materiellen und dienstlichen Stellung, die ich einnahm, fühlte ich mich in mehrfacher Beziehung glücklich und zufrieden. Ich bezahlte mir mein Brot selbst und saß nicht mehr an „fremdem" Tische, war eigener Herr in dem von mir gemieteten traulichen Zimmer, dessen Aussicht in einen Garten ging, konnte es heizen lassen, wann und wie ich wollte, und durfte des Nachts ruhig zu Bette gehen, ohne gewärtigen zu müssen, durch einen Krankengang in der Nachtruhe gestört zu werden. Vor allem aber war ich Herr meiner Zeit, die ich zunächst dazu benützte, mich zur Befähigungsprüfung für Religionslehre an Mittelschulen vorzubereiten. Kurz vorher, am 13. Februar 1873, war nämlich die Übernahme des Saazer Kommunal-Gymnasiums in die unmittelbare staatliche Verwaltung verfügt worden, und ich beschloß, für die an dieser Anstalt zur Besetzung gelangende Religionslehrerstelle in Kompetenz zu treten.

Am 8. und 9. Juli 1873 legte ich auch wirklich die vorgeschriebene Befähigungsprüfung ab.

Ein Befähigungszeugnis, ja selbst auch nur eine kurze Bestätigung der abgelegten Prüfung erklärte aber das Konsistorium — mir und den anderen zur gleichen Prüfung Erschienenen — nicht erfolgen zu können, „damit der Geprüfte nicht freie Wege erhalte". Jeder Prüfungskandidat, ja jeder Schüler erhält durch die abgelegte Prüfung das natürliche Recht auf ein „Zeugnis", nur der römisch-katholische Geistliche nicht; ja derselbe erfährt direkt in der Regel gar nicht, ob und in welchem Grade er die Prüfung bestanden . . .

Charakteristisch für die Verhältnisse im römischen Klerus ist auch folgende Thatsache. Die Aufforderung, zur Prüfung beim Konsistorium zu erscheinen, wurde mir durch den Vikar des Komotauer Vikariatsbezirkes — durch denselben, welcher mit dem Dechant Jarisch den obenerwähnten „Ketzerkonflikt" hatte — intimiert. Er wußte also um mein Vorhaben. Als er nun Anfangs Juni in Komotau zur Religionsprüfung erschien, wandte er sich am Abende vor seiner Abreise — ich hatte mich im Dechanteigebäude eingefunden, um ihm mit der anderen Geistlichkeit die Honneurs zu machen — gegen mich, setzte sich seinen Zwicker auf — er erfreute sich, nebenbei bemerkt, eines bedeutenden Gesichtsvorsprunges — fixierte mich einige Augenblicke und sprach dann in aristokratisch-näselndem, scharfem Tone: „Sie haben für das Gymnasium in Saaz eingereicht. Nun, junger Mann, machen Sie sich nur keine Hoffnung — Sie bekommen diese Stelle nicht." — Gewiß ein deutlicher Beweis, wie man in der römischen Kirche Fleiß und Strebsamkeit aufmuntert und fördert! —

Aber trotzdem erwies sich der Herr bischöfliche Bezirksvikar als — schlechter Prophet. Ich wurde von dem k. k. Landesschulrate für Böhmen in dem Ternavorschlage primo loco genannt und mit Ministerialerlaß vom 24. September 1873 zum „wirklichen Religionslehrer am Saazer k. k. Gymnasium" ernannt.

Allerdings war meine Stellung am Gymnasium eine schwierige und heikle, — doppelt schwierig in meiner Eigenschaft als Bediensteter des Staates und der Kirche zugleich, und dies namentlich in den siebziger Jahren, d. h. in jener Periode,*) in der „Staat" und „römische Kirche" sich feindlich gegenüberstanden und man sich an maßgebender Stelle ernstlich mit dem Gedanken trug, den Religionsunterricht als mit einer Weltanschauung auf wissenschaftlicher Grund-

*) Es war die Zeit des Ministeriums Auersperg 1871 bis 15. Febr. 1879.

lage unverträglich auch an den oberen Klassen des Gymnasiums — an den Oberrealschulen war er in den einzelnen Ländern wirklich aufgelassen worden — zu beseitigen. „Zwischen Hammer und Amboß“ — kürzer und deutlicher läßt sich meine Stellung nicht bezeichnen. Selbst offenen Pflichtenkollisionen stand ich gegenüber. So erschien im Jahre 1875 ein Ministerialerlaß, nach welchem durch die religiösen Übungen die vorgeschriebene Unterrichtszeit nicht verkürzt werden durfte. Die unmittelbare Folge war die, daß z. B. die bis dahin üblichen österlichen „Exercitien“, d. h. ein Cyklus religiöser Vorträge als Vorbereitung auf die österliche Beichte, nicht mehr abgehalten werden konnten. Und trotzdem stellte das Konsistorium die Forderung der Abhaltung derselben!

Auch gegenüber dem Lehrkörper war meine Stellung eine heikle und schwierige, und ich mußte mir dieselbe in der That erst erringen und erkämpfen. Insbesondere in jenen Jahren der freiheitlichen Strömung erschien der „Pater“ dem Gebildeten, und umsomehr dem akademisch Gebildeten fast als eine Anomalie, als Repräsentant des weit rückständigen Mittelalters, dessen Fuß die Schwelle einer modernen Schule, und insbesondere einer Gelehrtenschule, eigentlich nicht überschreiten sollte. Gedachte ich doch sogar, wieder in die Seelsorge zurückzutreten! Heute bin ich allerdings froh, daß ich es nicht gethan, obgleich mir auch später in meiner Stellung Unannehmlichkeiten nicht erspart blieben.

Nicht minder schwierig war meine Stellung in Bezug auf die Schüler; ich sollte sie nicht nur religiös und sittlich, sondern auch kirchlich erziehen, d. h. gemäß dem Geiste und den Satzungen des Katholizismus, ich sollte in der studierenden Jugend die Überzeugung wecken und befestigen, daß zwischen dem Glauben der Kirche und der Wissenschaft kein wirklicher Widerspruch vorhanden sei, daß im Gegenteile alle Dogmen der römisch-katholischen Kirche wahr und allein wahr sind, während der Irrtum genau so weit gehe, wie die Abweichung von dieser kirchlichen Dogmatik — eine Aufgabe, deren wirkliche Lösung, wie mir allmählich immer klarer wurde, einfach unmöglich ist. Trotzdem that ich redlich und ehrlich, was und so viel ich eben thun konnte. Auch später, als sich meine Überzeugungen mit der offiziellen Kirchenlehre nicht mehr deckten und ich bei mir mit Goethe denken konnte:

„Das Beste, was Du weißt,
Darfst Du den Buben doch nicht sagen,“

war ich stets meiner Stellung und der von mir übernommenen und angelobten Pflicht bewußt. Tauchten doch Zweifel an der Möglichkeit und Wahrheit des Gelernten in den Schülern oft genug von selbst auf.

Daß sich unter meinen Schülern nur äußerst wenige fanden, welche den geistlichen Beruf wählten, ist begreiflich. Dem Bischof war diese geringe Zahl von Theologie-Kandidaten, welche unser Gymnasium lieferte, selbstverständlich nicht genügend. „Das Saazer Gymnasium," erklärte er mir einst gelegentlich einer Firmungsreise „ungnädig", „existiert für uns nicht."

Als ob ich zaubern oder Unmögliches möglich machen könnte! Als ob es nicht geradezu eine Gewissensverantwortlichkeit in sich schlösse, einen jungen Mann in dieser Richtung zu haranguieren! Als ob nicht die römische Kirche mit ihrem komplizierten, künstlichen Dogmensystem, mit ihren übertriebenen rigoristischen Anforderungen an ihre Glieder und insbesondere an ihre Kleriker, und mit ihrem Cölibatszwang selbst schuld trüge, daß so wenige ihr schweres Joch auf sich nehmen wollen! Kamen doch während meiner Lehrthätigkeit am Gymnasium einige male denkende Schüler der oberen Klassen, welche es mit dem im Religionsunterrichte, namentlich in der Dogmatik Gehörten ernst nahmen, in meine Wohnung und gestanden weinend, sie würden vom Unglauben und von Glaubenszweifeln gequält und bäten um Belehrung, Trost und Aufklärung! Wollte man doch lieber das orientalisch-mittelalterliche römische Kirchenwesen reformieren, den Priester als Mensch unter Menschen leben lassen und ihm eine angemessene Existenz und Altersversorgung verschaffen, dann wären künstliche Mittel nicht notwendig. Es ist eben für den jungen Mann von heute durchaus nichts Verlockendes, als einsamer „glattgeschorener Tonsurierter", als „schwarzer Langrock" oder gar als „Kuttenträger" durchs Leben zu gehen. Welchen vernünftigen Zweck hat speziell die absichtliche Verschneidung des Haupthaares und die dadurch erzeugte künstliche Glatze? Ist sie etwas anderes, als eine Erfindung des finsteren, weltverachtenden, übertrieben asketischen Mönchstums, welches selbst in einer schönen, unverschändelten Menschengestalt etwas „sündhaft Eitles" erblickt, die man später dann auch dem Weltgeistlichen als Verpflichtung auferlegte?

Ich will dem Leser bei dieser Gelegenheit ein kleines Erlebnis erzählen. Bei ihren Firmungs- und kirchlichen Visitationsreisen

pflegen die Bischöfe in der neueren Zeit mit jedem einzelnen Kleriker ein geheimes oder privates „Scrutinium" vorzunehmen, eine Art „Inquisition", in der ja die römische höhere Klerisei bekanntlich — laut geschichtlicher Zeugnisse — nicht gerade „unerfahren" ist, und durch welche sie „Herz und Nieren" ihrer „clerici subditi" zu prüfen und zu durchdringen suchen. So erschien denn gelegentlich einer solchen bischöflichen Visitation in Saaz eines Morgens — ich war soeben aus der siebenten Gymnasialklasse getreten — auch einer der beiden Sakristanen im Gymnasialgebäude mit der Meldung, „Se. bischöflichen Gnaden lassen sagen, Hochwürden möchten um 10 Uhr in die Dechantei zum Scrutinium kommen." Schnell sandte ich den Schuldiener um meine Klerik und begab mich ins Dechanteigebäude. Im Vorzimmer saß ein langer, „rotbewesteter" Kammerdiener, eifrig mit dem Schärfen eines Rasiermessers beschäftigt, und fragte mich, ohne sich sonst irgendwie um mich zu kümmern, mit selbstbewußter, fast „herablassender" Miene nach meinem Namen. Ich wurde eingelassen. Alsbald begann das „Verhör". Ob ich alles glaube, was die heilige römisch-katholische Kirche lehrt; ob ich täglich das Officium (Brevier) bete; ob ich täglich das heilige Meßopfer darbringe; ob ich auch den eucharistischen Christus (das Altarssakrament) besuche; wie oft ich jährlich zur heiligen Beicht und Kommunion gehe; ob und wie oft ich das Gasthaus und Theater besuche; ob ich „in habitu clericali" einhergehe; ob ich mich am katholischen „Vereinsleben" beteilige; ob ich bisweilen den Rosenkranz bete; ob ich liberale Zeitungen lese; ob ich ein eigenes Hauswesen führe; wie alt die Wirtschafterin oder Köchin sei; ob sie mit mir verwandt sei; ob ich mir „in hoc puncto" nichts vorzuwerfen habe; ob ich — die Tonsur trage.

Bei dieser letzten Frage trat der Bischof ein klein wenig hinter mich — ich saß neben ihm auf einem Stuhle — und fand auf meinem Scheitel kein kahles Fleckchen. „Wie ich sehe, tragen Sie die Tonsur nicht?" — sagte er halb befremdet, halb verweisend. Ich bemerkte, daß es in meiner Stellung für mich schwer ist, tonsuriert zu sein, ich habe im propädeutischen Unterrichte auch Evangelische und namentlich viele Israeliten zu meinen Schülern, oft muß ich, wenn ich an der Schultafel demonstriere, den Schülern den Rücken kehren, und da könnte es kaum fehlen, daß einer oder der andere über diesen ausgeschnittenen Scheitelkreis, für den er kein Verständnis besitzt, spöttelt oder witzelt. Er erwiderte zwar nichts, aber ich sah

es ihm an, daß ihm weder der Befund noch meine „Verantwortung" recht war, und ich wurde ziemlich „ungnädig" entlassen.

Inzwischen war ich — und zwar sofort nach Antritt meiner Stellung als Gymnasiallehrer — redlich bemüht, die von mir nur allzu lebhaft gefühlten Lücken meines Wissens und meiner allgemeinen und fachlichen Bildung nach und nach thunlichst auszufüllen, wobei mir die ziemlich reiche Bibliothek der Anstalt sowie die wohlthuende Einrichtung, daß dem Mittelschullehrer auch das Recht der Benützung der Universitätsbibliotheken zusteht, sehr zu statten kam. Mit besonderem Ernste aber warf ich mich auf das Studium der Philosophie, zu der ich schon als Gymnasialschüler eine gewisse Neigung hatte. Dieses Studium wurde mir für den Aufbau einer unbefangenen, streng objektiven, also parteilosen Weltanschauung auf wissenschaftlich-kritischer Grundlage von fundamentierender Bedeutung, und ohne dasselbe hätte ich das vorliegende Werk nicht geschrieben, nicht schreiben können. Zwar leistete mir auch die Philosophie nicht, was ich von ihr, bezw. von der philosophischen Metaphysik erwartete — nämlich die sichere, positive Beantwortung der letzten Fragen des Denkens, die Lösung der Rätsel des Welt- und Menschendaseins; ich erkannte allmählich, daß sie dies ebenso wenig vermag, wie die mechanischen, exakten Naturwissenschaften, oder die positive Religionslehre und Theologie, welche in der „Beantwortung" dieser Fragen sogar den Nimbus „unfehlbarer Autorität" für sich in Anspruch nimmt. Nein! Es giebt keine absolute, alleinseligmachende Philosophie, wie es keine absolute, alleinseligmachende Kirche giebt; aber trotzdem ist der Bestand einer „Kirche" wie einer „Philosophie" der Menschheit, d. h. deren höherem, ethisch-kulturellem und geistig-wissenschaftlichem Leben unentbehrlich, und speziell der Philosophie kommt die wichtige Aufgabe zu, die Ergebnisse des menschlichen Denkens zu vergleichen, kritisch zu sichten, zusammenzufassen und zu einem einheitlichen Abschlusse zu bringen.

Zur Hebung der „inferioren" Stellung, welche dem Religionslehrer an einer Gelehrtenschule wegen seiner bloßen Seminarbildung nach der ziemlich allgemein verbreiteten Ansicht zukommt, unterzog ich mich der „Erweiterungsprüfung" aus der philosophischen Propädeutik an Gymnasien mit deutscher Unterrichtssprache und erhielt unter dem 5. Dezember 1877 das von der „k. k. wissenschaftlichen Gymnasial-Prüfungs-Kommission" in Prag ausgestellte „Zeugnis", gemäß welchem „der Herr Kandidat die Prüfung im ganzen mit

befriedigendem Erfolge bestanden."*) Als Hauptexaminator fungierte der bekannte Logiker Johann Heinrich Loewe, ein ehemaliger Israelit, auf den ich weiter unten noch zu sprechen komme, der Zensor der pädagogisch-didaktischen schriftlichen Hausarbeit war der Didaktiker und Vertreter der idealistischen Philosophie O. Willmann, der in dem vorliegenden Werke — wenn ich dies damals hätte ahnen können! — einige male zitiert erscheint, wobei ich nur bedauere, die philosophischen Grundanschauungen dieses gediegenen Denkers, so nahe sie den meinigen stehen, nicht ganz genau zu meinen persönlichen machen zu können. Unter einem hatte ich mich damals (1877) bei dem Dekan der philosophischen Fakultät behufs Erlangung des philosophischen Doktortitels zur strengen Prüfung aus den philosophischen Disziplinen als fachlicher Hauptgruppe gemeldet, zu diesem Behufe sogar die — sonst bei solchen Prüfungen konsequent vernachlässigte — scholastische Philosophie studiert und als Dissertation eine — später, wie ich alsbald erwähnen werde, als Programm-Abhandlung gedruckte — Untersuchung „über den Zweckbegriff" geschrieben; da man aber infolge des Umstandes, daß ich nur vier — statt sechs — Semester an der Prager (theologischen) Fakultät inskribiert war, bezüglich der Zulassung Schwierigkeiten erhob, verzichtete ich auf die formelle Ablegung dieses Examens.

In den nächstfolgenden Jahren nahm mich die Herausgabe einer Anzahl litterarischer Arbeiten völlig in Anspruch.

Im Jahre 1878 begann ich u. a. — nachdem 1876 der Predigtcyclus „Die sieben Worte Jesu" erschienen war — die Herausgabe der von mir an den Sonn- und Feiertagen für die Studierenden des Obergymnasiums gehaltenen Anreden (Exhorten) unter dem Titel: „Erbauungsreden für Studierende höherer Bildungsanstalten, mit besonderer Berücksichtigung der dogmatisch-apologetischen Aufgabe der Gegenwart." 4 Bände, Regensburg, Manz, 1878—1880. Im Jahre 1882 schrieb ich „Bilder aus der Leidensgeschichte Christi nebst einer Osterfestpredigt" (Regensburg, das.), welche 1892 in Warschau mit Genehmigung der russischen Zensur ins Polnische übersetzt wurden. In den Schuljahren 1878 und 1879 besorgte ich die wissenschaftliche Abhandlung des Gym-

*) Gemäß der in Österreich damals geltenden Prüfungsordnung (§ 5, 3) durften Gymnasial-Religionslehrer eine derartige Neben-, bezw. Erweiterungsprüfung ablegen. Nach den jetzt geltenden Normen ist dies ohne Inskription an einer philosophischen Fakultät nicht mehr zulässig.

nasialprogramms unter dem — oben schon nebenbei erwähnten — Titel: „Der Zweckbegriff und seine Bedeutung für die Naturwissenschaft, die Metaphysik und die Religionswissenschaft, zugleich mit einer historisch-kritischen Beleuchtung der Bestrebungen, diesen Begriff aus der Wissenschaft zu verbannen.“

Viel Mühe und Anstrengung kostete mir die um diese Zeit begonnene Thätigkeit auf dem Gebiete der Schulbücher-Litteratur, wie jeder würdigen dürfte, der sich jemals in dieser „ars artium“ versucht hat. Da es damals in Österreich an einem geeigneten Lehrbuche der „Kirchengeschichte für Obergymnasien“ fehlte, schrieb ich zunächst ein solches unter dem Titel: „Grundriß der Kirchengeschichte für Gymnasien und andere höhere Lehranstalten“ (4. Aufl., Wien, Pichler, 1901), wozu nach und nach noch folgende Lehrbücher für Gymnasien (bezw. Realschulen) kamen: „Apologetik“ (3. Aufl., Wien, 1901), „Kurzgefaßtes Lehrbuch der katholischen Religion für die unteren Klassen der Gymnasien und anderer höherer Lehranstalten“ (3. Aufl. 1897), „Dogmatik“ (4. Aufl. 1900), „Moral“ (3. Aufl. 1900), „Liturgik“ (3. Aufl. 1899), „Offenbarungsgeschichte des Alten Bundes“ (3. Aufl. 1898) und „des Neuen Bundes“ (3. Aufl. 1900).

Auch ein „Apologetisches Lehrbuch für Realschulen“ schrieb ich im Jahre 1883 über spezielles Ersuchen eines Kollegen an einer Realschule — eine für zwei Semester berechnete kurze allgemeine und besondere Glaubenslehre. Als aber das Buch eben fertig war, wurde in dem betreffenden Lande der Lehrplan für Religion an Realschulen geändert, und die Folge war, daß das Lehrbuch vom Ministerium nicht die allgemeine Zulässigkeit erhielt; mit anderen Worten: der Herr Kollege ließ Autor und Verleger — einfach aufsitzen. Das hatte ich von meiner Gefälligkeit! Und fast wäre es mir mit einem zweiten auf Wunsch desselben Kollegen verfaßten „Lehrbuche der katholischen Religion für die erste und zweite Klasse der Realschulen“ (3. Aufl. 1894) ebenso gegangen, wenn nicht inzwischen in Böhmen die Religionslehre auch an der Oberrealschule obligat geworden und infolge der dadurch bedingten Änderung des Lehrplanes das genannte Lehrbuch an den beiden untersten Klassen dieser Anstalten eingeführt worden wäre.

Endlich schrieb ich noch drei kleine Lehrbücher für Bürgerschulen: „Katholische Religionslehre“ (6. Aufl. 1899), „Erklärung der heiligen Gebräuche“ (6. Aufl. 1899) und „Abriß der Kirchen-

geschichte in Erzählungen" (14. Aufl. 1901), welch letztere Arbeit im Jahre 1898 auch ins Ruthenische übersetzt wurde.

Auch ein umfassendes ausschließlich apologetisches Werk auf streng wissenschaftlicher Grundlage gedachte ich zu schreiben, doch blieb dieser Plan unausgeführt. Hatte ich nämlich schon bei meinen bisherigen litterarischen Arbeiten, insbesondere bei der Abfassung der Religionslehrbücher für die oberen Gymnasialklassen, die Schwächen und Lücken des Systems der positiven Religions- und Kirchenlehre kennen gelernt, und war schon bei dieser Gelegenheit die Befürchtung aufgetaucht, die innere Wahrheit der theologisch-dogmatischen Lehrsätze lasse sich bei tieferem Forschen nicht erweisen, so befestigte sich diese Überzeugung bei den wissenschaftlichen Vorarbeiten zu dem erwähnten Werke immer mehr.

Ich versuchte vorerst betreffs eines Fundamentalsatzes der positiven Theologie, betreffs der Notwendigkeit und geschichtlichen und inneren Wahrheit einer übernatürlichen Offenbarung, ins Reine zu kommen.

Um diese Zeit las ich nämlich u. a. das Buch „Johann Emmanuel Veith", verfaßt von dem — oben erwähnten — Professor der Philosophie an der Prager Universität, Loewe,*) in welchem der Verfasser den geistigen Entwickelungsgang und Umwandlungsprozeß seines Vetters, des späteren Kanonikus und berühmten Wiener Dompredigers, bekanntlich eines ehemaligen Israeliten, schilderte. Unter den in diesem Buche vorgeführten hervorragenden Persönlichkeiten, welche mit Veith in nahe Beziehung traten, fand ich auch den einst viel genannten und von einem Teile der römischen Theologen und der Klerisei Deutschlands heftig angefeindeten deutschböhmischen Philosophen Anton Günther (gest. 24. Februar 1863), dessen sämtliche philosophische Schriften, in der Absicht geschrieben, die kirchlichen Glaubenssätze mit der philosophischen Spekulation zu versöhnen, bekanntlich von der römischen Index-Kongregation verworfen wurden, während er selbst nach allbekanntem Muster und ererbter römischer Gepflogenheit „widerrufen" und „sich unterwerfen" mußte. Günther war in seiner Jugend Schüler des Religions-Philosophen Bolzano gewesen, und Loewe erzählt nun, wie Günther seinem Lehrer offenherzig die Bedenken mitteilte, welche ihn abhielten,

*) Johann Emmanuel Veith. Eine Biographie. Von Johann Heinrich Loewe. Wien, 1879. Braumüller.

dem Wunsche seiner Eltern gemäß den geistlichen Stand zu wählen. Hiebei spielte nun auch das Bedenken betreffs der von der Theologie gelehrten Unzulänglichkeit der natürlichen oder Vernunft-Religion und der daraus sich ergebenden Notwendigkeit einer „übernatürlichen" Offenbarung eine Hauptrolle.

Daher beschloß ich, da ich Günthers Bedenken aufrichtig teilte, zunächst betreffs dieser, sowie betreffs der damit zusammenhängenden Frage der Erkennbarkeit und Beweisbarkeit einer göttlichen Offenbarung, also betreffs des Wunders und der Weissagung, eingehendere Untersuchungen vorzunehmen. Als Frucht dieser Studien schrieb ich das Buch: „Die Notwendigkeit der Offenbarung Gottes, nachgewiesen aus Geschichte und Vernunft."*) Die interessierten theologischen Kreise sprachen sich über die Arbeit von ihrem Standpunkte recht günstig aus, wofür ich einige kurze Belege anführen will. „Die im großen Stile als Belegstellen eingeflochtenen frappanten Wahrheiten, die der Verfasser der Schatzkammer der klassischen Litteratur alter und neuer Zeit entlehnt, verleihen dem Buche einen besonderen Reiz, das sich überdies durch klaren Gedankengang, maßvolles Urteilen und präzisen Ausdruck empfiehlt."**) — „Ich gestehe, daß ich das Buch mit großem Vergnügen gelesen und nicht ohne Nutzen studiert habe, weshalb ich dessen Lektüre allen anraten möchte, die namentlich für Apologetik und Religionsphilosophie Sinn und Verständnis haben."***) — „Der Stempel klassischer Bildung, nicht minder aber auch philosophischer und theologischer Bildung, ist diesem Buche allüberall aufgedrückt. . . . Gegenwärtige Arbeit bildet einen höchst wertvollen Beitrag zu einer Apologetik des Christentums."†) — „Die fleißige und umsichtlich angelegte Arbeit verdient alle Anerkennung."††)

Doch weit weniger befriedigt vermochte ich bei späterer ruhiger, objektiver Prüfung des wissenschaftlichen Wertes und Kernes dieser Schrift zu sein, und die beifälligen Äußerungen der „Kritik" vermochten mich weder zu täuschen noch „eitel" zu machen. Inwiefern der unbefangen Denkende dem in diesem Buche gelieferten „Nachweise" zustimmen darf, was an diesem „Nachweise" willkürlich, ein-

*) Mainz, Kirchheim, 1883, 339 SS.
**) Litter. Handw. Jahrg. 1883, S. 366.
***) Korresp.-Bl. f. d. kath. Klerus Österreichs, 1883, Nr. 18, S. 330.
†) Litter. Rundschau, 1883, Nr. 19, S. 588.
††) Theol. Quartalschrift, Tübingen, 1884, 4. H., S. 682.

seitig und verfehlt, das findet der Leser im X. Abschnitte — I. Teil — des vorliegenden Werkes, wo insbesondere auch die „Wunderfrage" einer kritischen Untersuchung zugeführt erscheint, weshalb ich hier nicht vorgreifen will.

Und wie mit dieser, ging es mir auch mit den übrigen theologischen Haupt- und Grundfragen, weshalb es mir, wollte ich nicht heucheln und gegen meine eigene innere Überzeugung handeln, fernerhin unmöglich war, mich litterarisch noch weiter in den Dienst des positiv kirchlichen Lehrsystems zu stellen. Darum schrieb ich diesbezüglich seitdem nur noch eine größere, und zwar eine durchaus sachlich gehaltene kirchengeschichtlich-kanonistische Arbeit: „Zur Geschichte der Theorie des prinzipiellen Verhältnisses zwischen ‚Staat' und ‚Kirche'", welche in den Jahren 1897 und 1898 als Programm-Abhandlung des k. k. Staatsgymnasiums Saaz gedruckt wurde; ja gerne hätte ich schon damals aus Gründen der Überzeugung auf das Religionslehramt verzichtet, wenn sich das allbekannte: „Primum est vivere, dein philosophari" nicht auch mir hindernd und ernüchternd entgegengestellt hätte. . . .

So ließ ich die positive Theologie beiseite und wandte mich der eine freiere geistige Bewegung gestattenden eigentlichen Philosophie zu. Im Laufe des Studiums der Psychologie, insbesondere des umfassenden „Lehrbuchs der Psychologie vom Standpunkte des Realismus" von Volkmann,*) wie auch der Geschichte der Philosophie war mir nämlich die große Verworrenheit und die widersprechende Auffassung bezüglich der Frage der menschlichen Willensfreiheit aufgefallen. Aus diesem Grunde, und weil mich dieses Problem, das ich geradezu als ethisches und psychologisches Fundamentalproblem erkannte, schon seit langem interessierte, studierte ich die erwähnte Streitfrage eingehender und veröffentlichte im Jahre 1887 das Werk: „Die Willensfreiheit des Menschen"**) (2. Aufl. 1894). Wie nicht anders zu erwarten, fand das Buch je nach dem prinzipiellen Standpunkte des Lesers eine verschiedene Aufnahme. Jene Rezensenten und Fachblätter, welche die menschliche Willens- als Wahlfreiheit gründsätzlich anerkannten, waren mit dem Werke im großen und ganzen zufrieden.***)

---

*) Cöthen, 1876, 2 Bände.

**) Paderborn und Münster, Ferd. Schöningh. Gr. 8⁰, IX u. 274 S.

***) Vergl. Österr. litt. Centralbl. 1887, Nr. 16. Zeitschr. f. d. ges. Strafrechtsw. VIII. S. 600 ff. u. a. Mehr darüber im XVI. Abschn., II. Teil.

Dagegen verwehrte anderen die grundsätzliche Leugnung der menschlichen Willensfreiheit die Zustimmung, oder sie erklärten sich wenigstens als nicht überzeugt, ohne ihre Ablehnung oder ihren Zweifel irgendwie zu begründen (oder begründen zu können?), so gerne ich solche triftige Gründe kennen gelernt und gewürdigt hätte.

Innere Klärung und Wandlung.

Nicht lange nach dem Erscheinen dieser Schrift über die Willensfreiheit faßte ich den Plan, ein umfangreicheres Werk zu schreiben, welches sich mit der vollständig parteilosen, unvoreingenommenen und streng objektiven Untersuchung aller religiös-ethisch-philosophischen Grundfragen beschäftigen sollte — komme nun schon welches Resultat immer heraus.

Dieses Resultat liegt nun eben dem Leser hier vor. „Nihil subtraxi utilium“, kann ich in gewissem Sinne mit Paulus sagen;*) „ich habe mit nichts zurückgehalten, was mir zur Erkenntnis der Wahrheit ersprießlich schien;“ denn die **Wahrheit** ist und bleibt doch immer der letzte und höchste Ziel- und Ruhepunkt unseres Denkens und Forschens, über welchen wir weder hinaus können noch dürfen, mag sie uns auch persönlich oft nicht zusagen oder geradezu abstoßen, wie sie auch die letzte und tiefste Grundlage einer sittlich-ernsten Lebensauffassung bildet. Die Verhüllung, Milderung und Idealisierung schroffer, harter, unerträglicher Wahrheiten und Thatsachen ist gewiß berechtigt, ja für die Menschheit geradezu notwendig — aber die eigentliche, strenge, kritische Wissenschaft hat diese Aufgabe nicht zu lösen, das ist Sache der ethischen Wissenschaften, der Ästhetik, Moral, Poesie, zum Teile der Philosophie und — vor allem — der Religion.

Offen gestehe ich übrigens, daß ich von der positiven Religion und ihren Lehrsätzen mehr als hinreichend erweisbar und unanfechtbar darzuthun hoffte, als mir thatsächlich möglich war; bezüglich mancher für mich scheinbar feststehenden Lehren — namentlich grundlegender — war ich bei eingehender Prüfung derselben auf ihren eigentlichen metaphysischen und empirischen Wert geradezu enttäuscht. Schon in den „Gottesbeweisen“ versagte mir das kosmologische und teleologische Argument, auf welch letzteres insbesondere ich großen Wert gelegt und sichere Erwartungen gesetzt hatte, vollständig. Das-

*) Apostelg. 20, 20.

selbe zeigte sich in der Lehre über die Erhaltung und Regierung der Welt, über eine positive, göttliche Offenbarung, über Wunder und Weissagung, über die persönliche, bewußte Fortdauer nach dem Tode u. s. w.

Speziell bezüglich des positiven Christentums erkannte ich, daß der Beweis desselben von zwei Voraussetzungen abhänge: von dem Beweise der geschichtlichen Echtheit, Glaubwürdigkeit und Unverfälschtheit, sowie von der Göttlichkeit oder inneren Wahrheit der alt- und neutestamentlichen Bücher, und von dem Beweise, daß sich die kirchliche Lehre mit dem Inhalte dieser so beschaffenen Bücher vollkommen decke. Weder das eine noch das andere erwies sich als thatsächlich, und es zeigte sich, daß der symbolische Satz: „Jesus **ist** von dem oder durch den heiligen Geist in übernatürlicher Weise empfangen worden," eigentlich und thatsächlich lauten sollte, bezw. nur den Sinn haben kann: „Jesus **hat** vom Geiste Gottes — d. i. vom Geiste der Wahrheit und Weisheit — empfangen" und ist dadurch der berufene Prophet seines Volkes, ja der Menschheit geworden, wie denn auch alle Aussagen Jesu über sich wesentlich und eigentlich auf diese Selbstcharakterisierung hinauslaufen. . . .

„Vitam impendere vero!" — diesen ernsten Wahlspruch kann ich daher wohl mit einem gewissen Rechte auch auf mein Leben und Streben anwenden, und nicht meine Schuld ist es, wenn sich die Ergebnisse vorliegender Untersuchungen mit den offiziellen Kirchenlehren nicht decken. Aber das kann und darf nicht abhalten, die Ergebnisse meiner Arbeit der Öffentlichkeit zu übergeben.

Ich möchte meine Mitmenschen, vor allem mein geliebtes deutsches Volk, dem ich mit Stolz angehöre, in religiöser Beziehung auf einem höheren, freieren Standpunkte sehen, sie zu reineren, geistigen, religiösen Anschauungen und insbesondere zu einer reineren, vergeistigten Auffassung des Christentums im Sinne und nach dem Willen seines Stifters emporgehoben wissen.

Wie die religiöse Lage der Gegenwart beschaffen ist, weiß jeder, der sein geistiges Auge offen hat; sie ist in hohem Maße traurig und unbefriedigend, und die im XVII. Abschnitte dieses Werkes gegebene kurze Schilderung ist sicher nicht übertrieben. Nur die Rückkehr zum reinen Monotheismus und damit zum evangelischen Urchristentume könnte uns — das ist wenigstens meine

Überzeugung — retten, nur sie könnte die Beseitigung der bedauerlichen konfessionellen Spaltungen und die Herstellung der einen und einzigen allumfassenden christlichen Religionsgemeinschaft oder Kirche ermöglichen, nur sie das schöne Zukunftsideal: „Ein Volk und ein Gott“ verwirklichen. Täuschen wir uns nicht! Die verschiedenen gegenwärtigen christlichen Kirchen sind einem langsam, aber sicher fortschreitenden Auflösungsprozesse verfallen, und diesen Auflösungsprozeß besorgen zum großen Teile auch die christlichen Konfessionen selbst, indem sie sich naturgemäß gegenseitig bekämpfen und dadurch zersetzen. Auch die römische Kirche macht hievon keine Ausnahme; was sie hier gewinnt, geht ihr dort wieder verloren, und zudem ist äußerer Zuwachs keineswegs gleichbedeutend mit innerem Blühen und Gedeihen.

Das römische Kirchenwesen ist eben, wie in dem vorliegenden Werke eingehender gezeigt wird, selbst schuld, daß sich der Boden unter seinen Füßen zerbröckelt. Man beobachte z. B. nur den fast unheimlichen, ruhelosen Eifer, mit dem die vatikanischen Kreise sich bemühen, die zahlreichen akatholischen Kirchen als falsch oder geschichtlich unberechtigt hinzustellen und durch Ermahnungen, Bitten und wiederholte, fast an Drohungen grenzende Aufforderungen zum Aufgehen in der „alleinseligmachenden“ Kirche zu bewegen. Solche Versuche und Agitationen wirken auf denkende Menschen viel mehr abstoßend als sympathisch.

Und diese Intoleranz, dieser Zelotismus, dieser rüde Ton, diese hochmütige Anmaßung in vielen römisch-katholischen Büchern, Schriften und insbesondere Tagesblättern! „Volle Freiheit für uns, Mißachtung, Verfolgung und Verdächtigung fremder Überzeugung“ scheint deren Losungswort zu sein. Welche Unmasse von Spott und Hohn wurde nur z. B. auf die in neuerer Zeit hervorgetretene altkatholische Kirche von den klerikalen Blättern ausgegossen! Hier nur ein Beispiel. „Los von Rom“, schreibt ein solches Blatt,*) „ist jetzt das große Wolfsgeheule. . . . Auch die Altkatholiken, die ja nur von dem leben, was von Rom abfällt, erhoben in einer Altkatholiken-Versammlung am 6. Januar 1898 in Wien durch Pfarrer Wolf den gleichen Ruf, der aber mehr dem Geheul von nach faulen Abfällen hungernden Hyänen gleicht“ . . .

---

*) Österr. Volkszeitung in Warnsdorf, Nr. 2, vom 11. Januar 1898, S. 4.

Eine Folge der vielverbreiteten begreiflichen Abneigung, ja des Hasses gegen das römische Kirchenwesen und gegen den römischen Geist sind auch die persönlichen Anfeindungen und Verunglimpfungen, denen heute der römisch-katholische Priester ausgesetzt ist, und wodurch er, mag der Betreffende auch für seine Person der aufgeklärteste, mildeste, toleranteste Mann sein, für die Fehler und Sünden des ganzen Systems leiden und büßen muß.

Wollte ich dem Leser die persönlichen Verhöhnungen und rohen Verunglimpfungen erzählen, denen ich selbst auf offener Straße bei meinen Spaziergängen seitens mir ganz fremder Personen aus keinem anderen Grunde, als weil sie in mir den Geistlichen erkannten, ausgesetzt war, ich würde damit ganze Seiten füllen! Wie oft habe ich im Stillen über derartige Ehrenkränkungen geweint und es bitter bereut, mich diesem Stande gewidmet zu haben. Selbst thätlich wurde ich insultiert. Als ich einst — es war Mitte der siebziger Jahre — nach dem Nachmittagsunterrichte auf der Straße gegen das Dorf Holletitz einen kleinen Spaziergang unternahm, fuhr ein Mann — anscheinend ein Bauer — auf einem kleinen Wagen aus der Stadt an mir vorbei. Kaum hatte er mich erblickt, hieb er mit der Peitsche nach mir, indem der rief: „Schlagt's alle Pf ..... tot, diese Faullenzer, diese Volksbetrüger! Sie thun nichts als fr ..... und s .....“, — wozu ich nur bemerke, daß mein Äußeres keineswegs zu der letzteren Anschuldigung berechtigte, denn ich war niemals ein „vir amplus“.

Den meisten rohen Insulten, Verhöhnungen und Herabwürdigungen seitens des Pöbels und der großen Masse aber ist der römisch-katholische Geistliche wegen seines Muß-Cölibates preisgegeben. Mit einer mir geradezu unbegreiflichen Hartnäckigkeit hält das römische Kirchenwesen an dieser Einrichtung fest — ohne Rücksicht auf den geradezu unberechenbaren Schaden dieser Institution für das genannte Kirchenwesen selbst. Ich handle im vorliegenden Werke eingehender über das Wesen und die Geschichte des Cölibats (vergl. XI. Abschn., d), weshalb ich hier darüber nicht viele Worte verlieren will; aber wieder möchte ich sagen wie oben: ganze Seiten könnte ich füllen, was speziell auch ich — anderen Mitleidenden geht es mehr oder weniger nicht besser — deshalb an ekelhaft cynischen Verunglimpfungen von mir ganz fremden Individuen in der Öffentlichkeit, insbesondere auf öffentlicher Straße von Reisenden, Handwerksburschen, Arbeitern, erdulden mußte.... Der Anstand

verbietet mir einfach, hier weitere Details wiederzugeben, wie ich, oft von gerechtem Zorn erfüllt ob des Loses des katholischen Geistlichen, ursprünglich mir vorgenommen hatte, damit auch die weitere Öffentlichkeit davon erfahre.... Jedes alte Weib und jede Stallmagd zischelt von dem „Verhältnisse" zwischen dem Pfarrer und seiner „Köchin", und jeder verkommene Wicht und elende Hallunke erfrecht sich, dem Geistlichen gegenüber den Sittenrichter zu spielen. Kurz — der gegenwärtige Zustand ist unerträglich und unhaltbar, und das Volk, die Gemeinden selbst sollten sich ins Mittel legen und reformatorisch vorgehen, da die römische Hierarchie diesbezüglich ganz gewiß nichts thut.

Dies sollte schon wegen des schlimmen Beispiels geschehen, das diesbezüglich von manchen Klerikern — Welt- und Ordensklerikern — gegeben wird, und auf das sich das Volk dann zur Entschuldigung und Beschönigung seiner eigenen Lebensführung so gerne und so oft beruft. Solche Beispiele könnte ich selbst aus dem doch ziemlich engen Kreise meiner Erfahrung in nicht geringer Zahl anführen — nicht etwa, um schadenfroh Pikanterieen mitzuteilen oder mit Behagen Fehler meiner Mitmenschen breitzutreten, sondern um durch Thatsachen das falsche Prinzip ad absurdum zu führen. Dazu kommen die nicht seltenen Sittlichkeitsverbrechen römischer Kleriker, durch welche sich die Unnatur des Cölibatszwanges rächt, und deren Zahl gerade in der jüngsten Zeit eine so bedeutende ist....

Diese allgemein bekannten Dinge und Umstände sind auch der Grund — und jeder wird ihn begreifen und würdigen — daß sich Töchter besserer Familien nur schwer und selten entschließen, die Führung des Hauswesens eines katholischen Geistlichen zu übernehmen, mag letzterer auch der ehrenhafteste und solideste Mann sein, denn auch die Frau, die sich so des katholischen Geistlichen annimmt, teilt dessen Schicksal leider mit und wird von dem rohen Volke, auch wenn ihr niemand etwas nachsagen kann, nicht selten mit „Pfaffenh...", „Paterflanta", „Pf.....fuchtel" und anderen nicht wiederzugebenden Schmähungen und Benennungen — selbst ins Angesicht — bezeichnet! Verläßt sie aber den Geistlichen wieder und heiratet, dann wird ihr diese Ehe nicht selten zum Fluche, zur Hölle — sie wird wegen ihres früheren Zusammenseins mit dem Geistlichen verdächtigt, gequält, sekiert, und ich kenne einen Fall, in dem eine solche Unglückliche in ihrer Verzweiflung sich durch Genuß

von Phosphor vergiftete, während eine andere, um den fortgesetzten Beschimpfungen, ja Mißhandlungen ihres rohen Gatten zu entgehen, sich wieder von ihm trennte und durch Wäschenähen sich kümmerlich fortfristete.

So kommt es, daß der doch zu den „höheren" Ständen und zur „Intelligenz" zählende römisch-katholische Priester Zeit seines Lebens sich häufig von einer ungebildeten, oft herzlosen und gemeinen Person umgeben sieht, die nicht auf ihres Herrn Vorteil schaut, sondern auf ihren und ihres Anhängsels Nutzen. Hat der Pfarrer ein entsprechendes Einkommen, so mag es noch immerhin gehen; denn der Vorteil veranlaßt in einem solchen Falle die betreffende Frauensperson, wenigstens bei ihrem Herrn auszuharren. Wie aber, wenn der Geistliche selbst mit Not und Entbehrung zu kämpfen hat? — Die Fälle sind dann selten, daß die Haushälterin das selbstlose, opferbereite, warme Herz der Gattin besitzt und somit die letztere ersetzt — im Gegenteile betrachtet sie es — und mit einem gewissen Rechte — als eine „Gnade", als eine „Gefälligkeit", wenn sie überhaupt bleibt und des Geistlichen Los teilt.

Mit Wehmut gedenke ich hier eines solchen Falles. Es handelte sich um einen seinerzeit in Pension lebenden, fast ganz erblindeten alten Personal-Dechant von K. Der greise Priester bezog ein Ruhegehalt von 400 fl. — anderweitiges Vermögen besaß er nicht. Dabei war er kränklich und brauchte Arzt und Apotheke. Wie unwürdig, wie lieblos, ja wie roh wurde der Arme von seiner Haushälterin, der er allerdings kaum des Lebens Notdurft bieten konnte, behandelt, wie oft erklärte sie ihm kurzweg, sie habe es satt, sich „für nichts" mit ihm zu plagen, ihn zu pflegen, ihn bei Spaziergängen am Arme zu führen oder den Rollstuhl zu schieben. Und er mußte diese Person, wollte er nicht hilflos zu Grunde gehen, bei alledem noch mit guten Worten bitten, ihn um Gottes willen ja doch nicht zu verlassen. . . . Oft vergoß der Bedauernswerte Thränen über seine elende Lage und riet mir dringend, ehemöglichst die Seelsorge mit dem wenigstens eine angemessene Altersversorgung verbürgenden Lehrdienste zu vertauschen. . . .

Lieber Leser, es wären Jammerbilder menschlichen Elendes, von dem die Welt oft gar keine Ahnung hat, die ich Dir diesbezüglich hier vorführen könnte. . . . Ja in manchen Fällen ist es für den katholischen Geistlichen sogar fast ein Glück zu nennen, wenn er Nachkommen besitzt; ich selbst kenne mehrere solche Fälle, wo die

Tochter die einzige Stütze ihres alten Vaters, ihrer betagten Mutter und auch beider zugleich war, da die Eltern bei dem kargen Ruhegehalte des Vaters nicht im stande gewesen wären, sich einen Dienstboten zu halten. Freilich blieb in diesen Fällen — die grausame Einrichtung der römischen Kirche will es so — nichts übrig, als daß die Tochter ihren Vater vor der Öffentlichkeit verleugnete und diesen als „Onkel", ihre Mutter als „Tante" bezeichnete. . . .

Und doch — und doch — wehe dem römischen Kleriker, der es wagte, den Finger auf die eiternde Wunde zu legen, in Sachen des Cölibates die Wahrheit zu sagen und auf dessen Abschaffung, eventuell gar unter Anwendung des Zeitrufes: „Los von Rom!" zu dringen! Er wird, falls er darüber eine Schrift hätte erscheinen lassen, mindestens gezwungen, das „gegebene Ärgernis" wieder gut zu machen, in einem Kloster „Buße" zu thun und sein Buch zu „verdammen und zu widerrufen". . . .

Nach all dem bezüglich meines inneren Wandels Gesagten wird der Leser, falls er mir so lange seine Geduld geschenkt hat und meinen Ausführungen gefolgt ist, mir glauben, wenn ich gestehe, daß sich meines Innern allmählich eine gewisse Abneigung gegen das römische Kirchenwesen und dessen mittelalterliche, beengende Zustände bemächtigte, und ich meine, daß der denkende Leser mit mir diese seelische Stimmung teilen wird, wenn er das vorliegende Werk vorurteilslos, aufmerksam und ernsten Geistes gelesen haben wird.

Aus diesem inneren Wandel und Wechsel reifte in mir allmählich auch der Entschluß, hieraus die praktischen Konsequenzen zu ziehen und mich einer Religionsgenossenschaft anzuschließen, welche, geistesfrei und duldsam, die Möglichkeit und Notwendigkeit kirchlicher Reformen nicht nur nicht leugnet, sondern solchen sogar verständnisvoll entgegenkommt, die Glaubens- und Gewissensfreiheit achtet, und die freie Wissenschaft und Wahrheitsforschung nicht mit Exkommunikation und Bannflüchen bedroht.

Als solche Religionsgemeinschaften kommen bei uns derzeit nur zwei in Betracht: die evangelische und die altkatholische Kirche. Indem ich mich der letzteren anschloß, that ich es nicht, als stelle sie schon in ihrer gegenwärtigen Form das Endziel der kirchlichen Reformbewegung, das Ideal der allgemeinen Zukunftsreligion der Menschheit, die echte, auf dem wahren Geiste des Christentums aufgebaute allgemeine rationelle Volkskirche vor, sondern deshalb, weil sie, gleich der evangelischen, gemäß ihrem Wesen und

ihrem Prinzipe wenigstens die Möglichkeit bietet, diesem religiösen Ideale zuzustreben, und gewissermaßen schon eine Übergangs-Etappe auf diesem hoffnungsreichen und segensvollen Wege bildet, zumal die Bezeichnung „altkatholisch“ ein Zurückgreifen auf die schlichte, einfache Lehre des evangelischen Urchristentums und damit die Abweisung der späteren theologisch-dogmatischen Neuerungen und Zuthaten nicht ausschließt.

Tetschen a. E. (Böhmen), am 1. Mai 1901.

Franz Mach,
k. k. Prof. a. D.

I. Abschnitt.

Die Wahrheit – das für den Menschengeist Höchste.

Fähigkeit und Bedürfnis des Menschen nach Wahrheit. — Was ist „Wahrheit?" — Pflicht des Menschen, die Wahrheit zu erforschen und zu offenbaren. — Schwierigkeit und Bedenken betreffs Enthüllung der Wahrheit an geistig Unreife. — Unvergänglicher Wert der Wahrheit.

So verschieden und abweichend die Auffassung des Menschen, seiner Herkunft, seiner Natur, seiner Stellung im Universum, seiner Bestimmung, seines endlichen Schicksals, im Laufe der Entwickelung der Menschheit gewesen und noch immer ist, so stimmen doch alle darin überein, daß dem Menschen Vernunft und daher Denkfähigkeit zukommt. Es ist der Mensch, weil ein Vernunftwesen, ein denkendes Wesen.

Aber nicht nur die Fähigkeit zu denken besitzt der Mensch — er hat auch das Verlangen, das Bedürfnis, den Drang zu denken. Das Ziel alles Denkens, Prüfens, Forschens ist das Erkennen, die Auffindung der **Wahrheit.**[1] Erst mit und in dem Besitze der Wahrheit vermag sich der Menschengeist zu befriedigen und zu beruhigen; solange er die Wahrheit nicht gefunden, erfüllt ihn das Unlustgefühl des Staunens und Verwunderns, des peinigenden, quälenden Zweifelns, des Nichtverstehens, Nichtbegreifens.

In diesem im Menschen mehr oder minder regen Streben nach Wahrheit liegt ein Hauptvorzug des ersteren vor dem Tiere; „das Tier," bemerkt Jean Paul mit Recht, „ißt und trinkt, der Mensch frägt;" und Plato nennt die Intelligenz geradezu das „Göttliche im Menschen".[2] Wer darum, ausschließlich nach dem Sinnlichen und Materiellen strebend, seine Vernunft- und Geistesthätigkeit zum Zwecke der Erkenntnis der Wahrheit und Wirklichkeit

---

[1]) Schon Aristoteles bemerkt, dem Menschen sei von Natur aus ein unabweisbares Verlangen nach Wissen und Wahrheit angeboren (Metaphys. I. 1).

[2]) De Republ. X. S. 611.

verkümmern läßt, verzichtet geradezu auf seine höhere menschliche Würde und Bestimmung.

„Was ist der Mensch,
Wenn seinerzeit Gewinn, sein höchstes Gut
Nur Schlaf und Essen ist? — Ein Vieh, nichts weiter.
Gewiß, der uns mit solcher Denkkraft schuf,
Vorauszuschau'n und rückwärts, gab uns nicht
Die Fähigkeit und göttliche Vernunft,
Um ungebraucht in uns zu schimmeln!" [1])

Der Mensch begnügt sich nicht damit, von außen, durch die Dinge der Erfahrung in ihm erzeugte Eindrücke oder durch Vermittlung anderer, durch Erziehung, Unterricht, Lektüre, Studium ihm zugeführte Vorstellungen einfach aufzunehmen — er will diese Eindrücke und Vorstellungen auch verstehen, sie begreifen, d. h. die Gründe erkennen, aus denen sie hervorgehen; er frägt nicht nur: „Was ist dieses oder jenes?" — sondern auch „warum ist dies, und warum ist es so und nicht anders?"

Dieses sehnsuchtsvolle Verlangen des Menschen nach Wahrheit und mit ihr nach innerem Frieden und Herzensruhe, nach Licht und Klarheit wurde die fruchtbare Mutter der verschiedenen Zweige der Wissenschaften, erzeugte vor allem schon frühzeitig jene Wissenschaft, welche sich die denkende Betrachtung der Dinge insbesondere zur Aufgabe gesetzt, die Philosophie, weshalb Plato das staunende Verwundern nicht mit Unrecht geradezu den „Anfang der Philosophie" nennt.[2]) Und worin anders hatten die verschiedenen Religionen den Hauptgrund ihres Entstehens und ihrer oft raschen Ausbreitung, wenn nicht in dem Streben des Menschen nach Erkenntnis, nach Wahrheit?

Was ist nun aber „Wahrheit"? — „Wahr" ist, **was an sich oder in sich wirklich ist.** Selbst der christliche Kirchenlehrer Augustinus definiert die Wahrheit in dieser Weise; „verum", sagt er, „mihi videtur esse id, quod est." [3]) Unser Denken wird demnach nur dann und nur insoweit ein wahres, ein richtiges sein, wenn und inwieweit es mit der inneren Wirklichkeit und objektiven Thatsächlichkeit übereinstimmt; andernfalls ist unser Denken (das subjektive Denken) falsch oder irrig. Daraus folgt, daß die rein logische oder formelle Richtigkeit des Denkens für dessen objektive Wahrheit keine Bürgschaft bietet; was logisch

---

[1]) Shakespeare, Hamlet, A. 4. — [2]) Theaet. 155. — [3]) Soliloqu. II. 8.

giltig ist, ist konsequent, denkgemäß und möglich, deshalb aber noch keineswegs schon wirklich. Ein Schluß (Syllogismus) kann formell ganz richtig und dessen Schlußsatz oder Conclusion trotzdem falsch sein. Auf ähnliche Weise können ganze Systeme, z. B. ein philosophisches, kosmisches und, was für unsere folgenden Untersuchungen von besonderer Wichtigkeit, ebenso ein religiöses, eine gewisse logische Konsequenz und formale Harmonie in den Beziehungen der einzelnen Elemente und Lehrsätze desselben aufweisen, es kann ein solches System auf den methodischen Verhältnissen des Vorausgesetzten, Bedingenden, zu dem Mitgesetzten, Bedingten sich aufbauen, — und trotzdem kann es objektiv und metaphysisch falsch sein; es ist vielleicht eine Welt künstlicher, selbstgemachter, der Phantasie entsprungener Vorstellungen, oder das Prinzip, der Ausgangspunkt, die Grundvoraussetzung ist falsch, und nur die Folgerungen werden daraus mit vielleicht anerkennenswerter Konsequenz gezogen, so daß die äußere, formale Harmonie nur dadurch erhalten werden kann, daß jede unparteiische, durchgreifende kritische Untersuchung, jeder Versuch einer Berichtigung oder Richtigstellung ängstlich ferne gehalten oder etwa gar als „ketzerisch", „frivol", „verwegen" und „sündhaft" gebrandmarkt wird. Zum Begriffe der objektiven Wahrheit genügt eben die bloße Denkgemäßheit und formal-logische Konsequenz nicht, es muß vor allem auch die **materielle** Wahrheit, die Wahrheit des **Inhaltes** des Gedachten, kurz dessen **Wirklichkeit**, erwiesen sein, sonst ist das Gedachte, sei es auch mit noch so großer Kunstfertigkeit, mit noch so bewunderungswürdigem Scharfsinne aufgebaut, an sich wissenschaftlich wertlos und falsch. Daß aber das als irrig Erkannte beseitigt werden muß, daß wir uns von ihm lossagen, es verwerfen müssen, mag der Irrtum auch noch so lange bestanden haben, und mag die Zahl seiner Anhänger noch so groß sein, ist so selbstverständlich, daß es einer Begründung oder eines Beweises nicht erst bedarf, mag auch diese Lossagung vorerst nur eine innerliche, theoretische sein, wenn Gründe und Bedenken praktischer Natur, wenn Verhältnisse und Umstände, wenn Rücksichten der Opportunität und der öffentlichen Ordnung eine sofortige äußerliche, formelle Lossagung unmöglich oder unthunlich erscheinen lassen. Eine Unsittlichkeit oder subjektive Verschuldung erwächst für diejenigen, welche einen öffentlichen Irrtum erkannt haben, ohne imstande zu sein, ihn zu beseitigen, aus dieser vorläufigen Duldung des Irrtums offenbar nicht. „Supra

posse nemo tenetur" — sagt ein Moral-Axiom mit Recht; eine Verpflichtung über das (physische oder moralische) Können hinaus besteht für niemanden; und ebenso fest steht der andere Satz, daß „von zwei Übeln das kleinere zu wählen ist."

Ist sonach in unserem Falle der Vorwurf der Unsittlichkeit und Heuchelei berechtigt, so kann er sich nur auf jene beziehen, welche den objektiven Irrtum dulden, ihn vielleicht geflissentlich fördern und verteidigen, während sie die Wahrheit erkannt haben und in der Lage sind, ihr, wenngleich nur allmählich und gradweise, zum Siege zu verhelfen.

„Allmählich und gradweise;" denn nicht selten ist im öffentlichen Leben in der That „das Beste der Feind des Guten," und die Geschichte der Menschheit zeigt an mehr als einem Beispiele, daß allzu rasche und unvermittelte Reformen, seien sie an sich auch noch so vollberechtigt und wünschenswert, in das Gegenteil umschlugen und zahllose größere Übel, als dies bisher der Fall gewesen, im Gefolge hatten, wenn für dieselben nicht erst der Boden weise geebnet worden, und wenn jene, zu deren Bestem jene Reformen gegeben waren, den neuen Einrichtungen nicht das gehörige Verständnis und die entsprechende einsichtsvolle Würdigung entgegenzubringen vermochten. Es ist ja allbekannt, daß es leichter ist, einzureißen, als aufzubauen, bestehende Einrichtungen zu beseitigen, als an ihrer Stelle andere dauernde und heilsame zu setzen, wie es auch rascher und leichter angeht, einen Strom aus seinem Bette zu leiten, als ihn, wenn er Felder und Fluren verwüstet und mit Steinen und Gerölle bedeckt, wieder in seine frühere Richtung zurückzubringen oder ihm einen neuen zweckmäßigen Lauf zu geben.

Und was soll ich erst bezüglich jener „ewig Blinden" sagen, denen des „Lichtes Himmelsfackel", die Fackel der Wahrheit und Aufklärung nimmer zu leuchten vermag, in deren Hand diese köstliche Fackel vielmehr zur Brandfackel wird, welche ringsum Verderben und Unheil bereitet und, feindlich jeder vernünftigen Ordnung und jeglichem Rechte, die Gesellschaft in Ruinen stürzt? Wie thut daher bei der Reformierung der Gesellschaft, und insbesondere bei Reformen religiösen Charakters, gerade mit Rücksicht auf diese geistig Blinden, Unentwickelten und Ungebildeten Vorsicht und Umsicht doppelt und dreifach not, zumal die Zahl dieser zu allen Zeiten einen bedeutenden Bruchteil der Bevölkerung, ja deren weitaus überwiegende Mehrheit darstellte, was ja doch auch in der Gegenwart trotz zahlreich vor-

handener Bildungsmittel und Bildungsanstalten und selbst in relativ hoch kultivierten Völkern der Fall ist und wohl auch in absehbarer Zukunft in größerem oder geringerem Maße der Fall sein wird. Schon die durchschnittlich geringe geistige Begabung der Mehrheit der Menschen, die natürliche und nicht zu beseitigende Trägheit, Genußsucht, Bequemlichkeit und Indolenz vieler, ungünstige äußere Verhältnisse, die Sorge um des Lebens und des Leibes Bedürfnisse für sich und die Seinen, welche nicht selten die ganze Kraft und Thätigkeit des Menschen in Anspruch nimmt und ihm oft harte, drückende Arbeit und Mühe auferlegt — verbürgen die Wahrheit des eben Gesagten, und es würden auch noch so durchgreifende und weitgehende etwaige sozial-ökonomische Reformen ebenso in aller Zukunft kaum etwas wesentlich daran ändern. Ja im Gegenteile; gerade die stetig anwachsende Großmacht der Zukunft, der Sozialismus und Kommunismus, mag er auch eine minder radikale Form annehmen, ist seinem Wesen nach der intensiven wie extensiven Pflege höherer, geistig-wissenschaftlicher Interessen nicht günstig; und würde es ihm je gelingen, die gegenwärtige Gesellschaftsordnung umzustoßen und seine eigene zu substituieren, so würden und müßten wohl sofort auch jene Klassen der Bevölkerung verschwinden, welche bisher mit der Pflege der geistig-sittlichen Interessen und mit der wissenschaftlichen Forschung sich vorzüglich oder ausschließlich beschäftigten und kurzweg unter den Begriff des „Lehrstandes" subsumiert werden.

So ist und bleibt die Verallgemeinerung der einfachen, objektiven nüchternen Wahrheit, selbständigen, gereiften Denkens, ein Ideal, dem wir uns zu nähern suchen sollen und müssen, ohne daß es die Menschheit als solche je wird erreichen können; aller Weisheit der Gesetzgebung und öffentlichen Einrichtungen wird es niemals gelingen, die drei Erbfeinde des menschlichen Wohles: Unwissenheit, Armut und sittliche Schlechtigkeit gänzlich und für immer verschwinden zu machen; — eine Thatsache, bezüglich deren ich der Zustimmung aller Besonnenen, welche die wirkliche Sachlage kennen und die Menschen nach dem beurteilen, wie sie wirklich sind, und nicht wie sie sein sollten und könnten, sicher sein darf.

Schon aus dem bisher kurz Angedeuteten ersehen die Leser, daß die vorliegende Schrift keinen urplötzlichen, unvermittelten oder gar gewaltsamen radikalen Umsturz der bestehenden religiösen Verhältnisse und Vereinigungen anstrebt. Es wäre ein solcher aus

praktischen Bedenken und mit Rücksicht auf die hieraus möglicherweise für die Gesellschaft resultierenden Gefahren nicht einmal zu wünschen. Ist es doch mit der Wahrheit wie bezüglich der Freiheit. Gewiß ist die Freiheit eine schöne und edle Sache, und wert, sie für den einzelnen und die Gesellschaft anzustreben; aber das Individuum wie die Summe der Individuen, die Menschheit, das Volk, muß für die Freiheit erst erzogen und herangebildet werden, muß der Freiheit würdig sein, muß sie verdienen und von derselben einen vernünftigen Gebrauch zu machen verstehen, da andernfalls ein zu großes Maß von Freiheit durch Mißbrauch verderblich werden und in Zügellosigkeit und Anarchie ausarten muß. Überdies giebt es in den einzelnen Religionsformen, wie sich dieselben im Laufe der Geschichte und Kulturentwickelung der Menschheit herausgebildet haben, zahlreiche Elemente, Lehren, Gebräuche und Einrichtungen, welchen, obschon ihnen objektive, innere Wahrheit und Thatsächlichkeit nicht zugesprochen werden kann, nichtsdestoweniger ein gewisser sittlich-praktischer und pädagogischer Wert, eine höhere, symbolische und allegorisch-ideale Bedeutung zukommt, und welche einem innigen seelischen Bedürfnisse des durchschnittlichen Menschen entsprechen, wie wir dies im folgenden noch klarer ersehen werden; wir werden diese Lehren, Gebräuche und Einrichtungen achten müssen und an deren Beseitigung erst dann und insoweit denken dürfen, wenn und inwieweit sie ihren Zweck eben nicht mehr erreichen, d. h. wenn und inwieweit sie jene, für welche sie gegeben sind, nicht mehr befriedigen und deren Inneres nicht mehr ersättigen und ausfüllen, insofern sie also als bedeutungslose, hohle Formen und Formeln, als innerlich unberechtigt, als veraltet und irrtümlich erkannt worden sind.

Und eben hieraus ergiebt sich der unvergleichlich hohe Wert und Vorzug der Wahrheit: sie ist ewig, unwandelbar, unvergänglich — und sie allein; erhaben über einseitigen Subjektivismus und über Forderungen der Angemessenheit und praktischen Nützlichkeit, über Bedürfnisse des Gemütes und persönliche Wünsche des Herzens repräsentiert sie den unveränderlichen Pol inmitten des Wandels und Wechsels individueller Überzeugungen, menschlicher Meinungen, Irrtümer und Einrichtungen; sie, und sie allein hat die ruhige, unvoreingenommene und ehrliche Prüfung seitens der Wissenschaft, das scharfe Messer kritischer Untersuchung nicht zu fürchten und gleicht hierin dem echten Golde, das die

ätzende Säure nicht zu zerstören vermag; selbst das ästhetisch Schöne und formell Gefällige vermag ihr an innerem Werte nicht gleich zu kommen: sie ist in der That das für den Menschengeist Höchste — mag es auch nur wenigen gegönnt sein, ihre lichten Höhen zu betreten, sie zu verstehen und zu würdigen. „Die Wahrheit ist allzeit das Rechte" —[1]) mag sie auch manchem ungelegen kommen, mögen geistige Rohheit, Halbbildung und Unbildung, mögen Unverstand und widerstreitende persönliche oder Standesinteressen sie bekämpfen und anfeinden, mag selbst fälschlich so genannte „Gewissenhaftigkeit" und vermeintliche „Treue der Pflichterfüllung" zum Streite wider dieselbe rufen. Auch für den Inhalt des Gewissens muß eben die objektive Wahrheit Norm und Direktive bleiben — sonst wird dieser Inhalt des Gewissens falsch und der von ihm vorgezeichnete Weg ein Irrweg, und die versprochene und selbst beschworene „Pflicht" hat unmöglich sittlich verbindende Kraft, wenn sie die Bewahrung und Verteidigung des objektiv Unwahren oder des als unvernünftig und unsittlich Erkannten zum Gegenstande hat. Auch die Ethik muß eben zugeben und giebt zu, daß die natürliche Pflicht, als das ethische Prius, der positiven, d. h. der von einem menschlichen Gesetzgeber aufgestellten, aufgedrängten und geforderten Verpflichtung, im Falle einer scheinbaren Pflichtenkollision vorangeht; eine solche natürliche und selbstverständliche Pflicht aber, der sich, weil allgemein und ausnahmslos geltend, niemand entziehen kann und darf, ist auch die Verpflichtung zur Wahrheit und Wahrhaftigkeit, d. h. die Pflicht, die Wahrheit, soweit dies immer möglich ist, zur öffentlichen Geltung und Anerkennung zu bringen, und nicht minder allgemein, ja unbedingt und ausnahmslos geltend, ist die Pflicht, nicht zu lügen und zu trügen.

Ist dem aber so — und ich glaube auch in diesem Punkte der Zustimmung des denkenden Lesers mich versichert halten zu können — dann darf es erlaubt sein, dem endlichen Schicksale der Wahrheit und des Wahren in der Zukunft mit Ruhe und Vertrauen entgegen zu sehen. Ist die allgemeine Erkenntnis, die ausschließliche Giltigkeit des Wahren ein Ideal, so darf gehofft werden, daß sich die Menschheit demselben, wenn auch in vorerst unabsehbarer Zukunft, wenngleich langsam und mit Unterbrechungen, so doch allmählich und stetig nähern wird. Noch haben sich die Völker der heutigen Welt nicht ausgelebt, noch stehen sie im kräftigsten

[1]) Sophocl. Antig. V. 1171.

Mannes-, ja zum Teile noch im Jünglingsalter und gehen wahrscheinlich einem Fortschritte entgegen, dessen Umfang sich derzeit kaum erst ahnen läßt. Bewegt sich doch die geistige Entwickelung der Menschheit nach dem Zeugnisse der Kulturgeschichte nicht in der Richtung einer unbehindert fortlaufenden geraden, sondern in der Form einer Zickzack-, beziehungsweise einer Spirallinie: mächtige und zu allen Zeiten rührige und einflußreiche Faktoren, die einer näheren Bezeichnung hier nicht erst bedürfen, konnten und können in begreiflicher Verteidigung ihrer Sonderinteressen, aus Kurzsichtigkeit oder aus praktischen Gründen und Bedenken die Vertiefung und Verallgemeinerung des Wissens und der Aufklärung für längere oder kürzere Zeit, mit größerem oder geringerem Erfolge unmöglich machen, das Niveau der allgemeinen Bildung herabdrücken, die berufenen Vertreter der Wissenschaft und Forschung, wenn sie neue, unbequeme oder unverstandene Wahrheiten und Thatsachen verkündeten, verfolgen, beseitigen oder zum Schweigen bringen, die geistige Entwickelung einer Generation verkümmern machen, hindern und zurückschrauben — auf die Dauer vermochten und vermögen sie dies nicht; gleich dem unter der Asche glimmenden Funken lebte die Wahrheit fort — stille, verborgen, in dem Geiste und Herzen vielleicht nur weniger gehütet und gepflegt, bis wieder der glückliche Zeitpunkt kam, da sie, aus dem Dunkel, in das sie war gebannt worden, hervortretend, zur Geltung und Anerkennung zu gelangen vermochte.

So können Wolken und trübe Nebelschleier das Antlitz der Sonne verhüllen, deren Glanz vorübergehend verdunkeln, bis sie wieder mit siegender Kraft hervorbricht, eine Flut von Licht und Wärme, von Segen und Leben ringsum verbreitend; und je allgemeiner die Erkenntnis der Wahrheit schon geworden, in je breitere Schichten der Bevölkerung sie schon gedrungen, je größer die Zahl deren Pioniere und Wächter in einer Periode geschichtlicher Entwickelung, desto kürzer war noch stets die Ära der Herrschaft des Irrtums, der Finsternis und des Wahnes, desto rascher kam es zur Krisis, zu einer Wendung zum Besseren.

So gehen die Früchte hingebungsvoller geistiger Arbeit, die Resultate wissenschaftlicher Forschung, die Spuren der Wahrheit nicht völlig und nicht auf immer verloren; und selbst wenn ganze Völker, nachdem sie mit Eifer und Erfolg an der gemeinsamen menschlichen Aufgabe, am geistigen Ringen und Streben teilgenommen, als solche

zu sein aufgehört, wenn sie, notwendigen Naturprozessen weichend oder von vernichtenden Katastrophen getroffen, erlöschen und von der Bühne der Geschichte verschwinden — selbst dann haben sie nicht vergeblich gearbeitet, gedacht und geforscht; ihre geistig-kulturellen Errungenschaften, ihr Anteil an der Auffindung der Wahrheit ging und geht als kostbares Erbe auf andere, auf neue Völker und kommende Generationen über und bildet den Grundstock und die Basis ihrer Geistesbildung, den kraft- und lebensvollen Keim und Ansatz weiteren Ringens und Strebens, die Etappe, an der sie mit frischem Jugendmute an- und einsetzen können zu rüstigem Fortschreiten auf dem Wege der Erkenntnis und der Wahrheit. Und sollte jemals der Zeitpunkt eintreten, da die gegenwärtige positive Gesellschaftsordnung sich ausgelebt und, fernerhin unhaltbar geworden, in sich selbst zusammenfällt, oder sollte sie durch ihr feindliche Elemente, insbesondere kommunistischer oder nihilistischer Tendenz, ihren Untergang finden, so steht zu hoffen, daß die geistig-sittlichen Errungenschaften, die Summe der Wahrheiten, welche ein mehrtausendjähriges Denken und Forschen des Menschengeistes gefunden, auch dann nicht gänzlich verloren gehen, daß sie wenigstens teilweise würden hinübergerettet werden in eine folgende Ära des Menschendaseins, als Grundlage und Ausgangspunkt einer neuen über den Trümmern der alten sich erhebenden Zivilisation.

Wahrlich! man müßte irre werden an sich selbst, an Welt und Menschheit, wenn dem nicht so wäre; es müßte der Mut zu geistig-wissenschaftlicher Thätigkeit erlahmen, sinken die Hand inmitten freudiger unermüdlicher Arbeit, wenn die absolute und irreparable Vernichtung der Früchte unserer mit Recht so gerühmten modernen Bildung in näherer oder entfernterer Zukunft feststände, wenn es gewiß wäre, daß in dem ewigen, weltgeschichtlichen Kampfe zwischen Licht und Finsternis, zwischen Wahrheit und Irrtum, zwischen Ormuzd und Ahriman, letzterer schließlich den Sieg davon tragen wird auf immer!

So weit demnach die vorliegende Schrift sich von einem ungerechtfertigten und leichtmütigen Optimismus und falschen Idealismus entfernt weiß, so wenig will sie einem wohl nicht minder ungerechtfertigten trostlosen Pessimismus das Wort reden.[1])

---

[1]) Mit Recht nennt Baco die Wissenschaft eine „Macht“ (Nov. Org. Aphor. III.); eine geistige Macht oder Kraft aber stirbt nicht mit deren Träger oder Verkünder, — die Idee ist unsterblich und unzerstörbar.

Damit glaube ich der Hauptsache nach die Behandlung der wichtigsten in das religiöse Gebiet einschlägigen Fragen und Probleme vom Gesichtspunkte der nüchternen, objektiven Wahrheit, mit der wir uns in dem folgenden beschäftigen wollen, gerechtfertigt zu haben. Ich wiederhole: „Vom Gesichtspunkte der nüchternen, objektiven Wahrheit.“ Frei von subjektivistischen Bestrebungen, von im voraus vorhandenen persönlichen Sympathieen oder Antipathieen soll, soweit dies meine schwache Kraft vermag, die Wahrheit, und nur die Wahrheit, und die ganze Wahrheit gesucht werden und zur Geltung kommen. Die prinzipielle Forderung, welche Cicero an den Schilderer geschichtlicher Begebenheiten und Thatsachen richtet, „nichts Falsches hinzuzufügen, nichts Wahres zu verbergen,“[1]) soll der leitende Faden der folgenden Darstellung sein und bleiben; und wenn die Alten schon vom Historiker zu sagen pflegten, „er dürfe weder Vaterland noch Religion haben,“ d. h. er müsse Einseitigkeit und Parteilichkeit vermeiden, so muß die kritische Untersuchung und Erörterung von Fragen, welche sich auf die Auffassung von Welt und Mensch beziehen und infolge ihrer Wichtigkeit und inneren Bedeutung jeden ausnahmslos auf das tiefste und innigste berühren, sich umsomehr Unparteilichkeit, Ehrlichkeit und Offenheit angelegen sein lassen. Mag es auch schwer sein, bei der Behandlung derartiger Fragen voraussetzungslos zu bleiben, unmöglich ist es eben nicht, und mögen Erziehung und Unterricht, tiefgewurzelte Eindrücke, Vorurteile und Ideen aus der Zeit der Kindheit und Jugend fortwirken, und leicht und oft unwillkürlich sich einzudrängen suchen, — unausgesetzte Selbstbeobachtung und fester Wille kann und wird verhindern, daß sie den Gang der objektiven, ruhigen Untersuchung stören und beeinflussen.

Allerdings wird sich da vielleicht die Notwendigkeit ergeben, mit dieser oder jener liebgewordenen, und gerne und stille gehegten und gepflegten Anschauung und Überzeugung zu brechen, und manche schöne Hoffnung, mit der wir uns trugen, wird vor dem Lichte der nüchternen Wahrheit und Thatsächlichkeit nicht bestehen können oder sich doch modificieren müssen; — „leider“ — können wir vielleicht hinzufügen; aber die Wahrheit frägt eben nicht, wie schon oben erwähnt, ob und was wir wünschen, ob und was uns persönlich lieb und angenehm oder unangenehm.

---

[1]) De orat. II. 15.

Mag aber so die Wahrheit nicht selten herz- und gefühllos, ja verletzend erscheinen, verliert sie damit ihren ewigen innern Wert, ihre fraglose Berechtigung? — Nicht im mindesten! — Nirgends und niemals richtet sich ja die Natur und deren Gesetze, richtet sich die reale Welt außerhalb unser nach unserem Belieben, nach unseren Wünschen und Neigungen oder Abneigungen, nach unserem „Kopfe"; und ein Trost, welcher der innern Berechtigung entbehrt, ist und bleibt eben doch ein „schlechter" Trost, ist wenigstens für den, der dessen Hohlheit zugestehen muß, kaum etwas anderes als Selbsttäuschung. Mag uns also die Wirklichkeit und Wahrheit oft rauh und hart erscheinen, wer kann, wer mag dies ändern? Ruhig und resigniert fügt sich der Weise, Besonnene und Verständige ins unvermeidlich Notwendige, der Thor, der Schwache und Feige mag in fruchtloses Klagen ausbrechen, der Verzweiflung sich überlassen oder auf Phantasmen seine Hoffnung setzen und den beglückenden Wahn der vielleicht niederdrückenden Wahrheit vorziehen. So könnte auch der reife Mann, der alternde Greis darüber klagen, daß er nicht mehr Knabe, Jüngling sei, daß er das goldene Paradies der Kindheit und Jugendzeit auf immer verlassen mußte, daß er vieles, was er in jener Lebensperiode lieblich geträumt, was in Form anmutiger Märchen, Erzählungen, Vorstellungen sich ihm ins Herz gesenkt, und an dessen Wahrheit er nicht hätte zu zweifeln gewagt, bei fortschreitender Entwickelung des Verstandes, des Wissens, der Erfahrung, zuletzt doch, vielleicht ungern und wider Willen, als imaginär und innerlich unwahr erkannt hat. Wäre eine solche Klage nicht eitel und thöricht? — Wahrlich! ein schlechter Baum, der, mit Früchten reich behangen, nach der Zeit seiner Blüte sich zurücksehnt. Bist du noch nicht stark genug, die Wahrheit zu ertragen, wohl dir, wenn du dich wenigstens bemühst, es zu werden.

Nein! nicht geistige Unreife und Selbsttäuschung kann das letzte Ziel, kann das höchste Entwickelungsstadium und der bleibende Zustand des Menschen und der Menschheit sein, sondern die Erkenntnis, der Besitz der Wahrheit, die allein nicht vergeht, und nicht Unwissenheit oder halbes, einseitiges Wissen vermag des Menschen echtes Glück zu begründen, sondern tiefes, allseitiges, lichtvolles Wissen, eine einheitliche, harmonische, der Wirklichkeit entsprechende Weltauffassung, gesunde Aufklärung, wahrer Freisinn. Es giebt kein anderes Mittel geistiger Erlösung, innerer Befreiung, als die Wahrheit; entwickelt sich das Individuum kraft eines Naturgesetzes

und mit innerer Notwendigkeit physiologisch und geistig zum reifen Manne, so kann und darf auch die Menschheit, soweit sie bildungsfähig, nicht ewig am Gängelbande geführt und im Stadium der geistigen Stagnation, der Unselbständigkeit und Unmündigkeit zurückgehalten werden, wenn man sich nicht an ihr und der Natur selbst, an Pflicht und Gewissen versündigen soll; und wie in der Lebensgeschichte des einzelnen, wird und muß vielleicht auch in der Entwickelung der Menschheit früher oder später der Zeitpunkt eintreten, wo sie vom „Baume der Erkenntnis" genießt, wenigstens insofern, daß die Resultate menschlichen Denkens aufhören, ängstlich bewahrtes Geheimnis und sorgfältig verschlossenes Eigentum einiger weniger bevorzugter Geister zu sein, daß deren Segnungen vielmehr auch der Allgemeinheit, soweit sie dafür reif und empfänglich, zugänglich werden und zugute kommen.

Dies vorausgeschickt, wollen wir nun daran gehen, die wichtigsten auf die natürliche und positive Religion bezüglichen Fragen ehrlich und offen, kritisch und sachlich zu erörtern. Die Form der Behandlung wird zwar eine wissenschaftliche, aber dem Gebildeten leicht verständliche sein; breitspurige Diatriben, allzutiefes Eingehen auf abstruse metaphysische Probleme und Theorieen, langweilige, trockene Kathederweisheit sollen vermieden, auf die Behandlung des praktisch Wichtigen und Interessanten, des allgemein Menschlichen und solcher Fragen, an denen kein denkender Geist gleichgiltig vorübergehen darf, das Hauptgewicht gelegt werden. Vieles will ich nur kurz berühren oder andeuten, um den ohnehin schon so bedeutenden Umfang der vorliegenden Schrift nicht ins ungebührliche anwachsen zu lassen; häufig sollen auch nur feststehende Resultate und unbezweifelte Thatsachen der wissenschaftlichen Forschung verwertet werden, ohne die Wege eingehender zu verfolgen, auf denen sie gefunden wurden. Stets soll endlich das Zweifelhafte, bloß Wahrscheinliche, Hypothetische, als solches hingestellt und von dem Feststehenden, Thatsächlichen, Wahren strenge geschieden werden.

II. Abschnitt.

Was ist „Glauben“, und was ist „Wissen?“

Wie gelangen wir zum „Denken“? — Das logische „Urteil“ die einfachste Denkform. — Der logische „Beweis“. — Fehler des Beweises. — Direkte und indirekte Beweise. — Die logische „Wahrscheinlichkeit“. — „Wissen“, „Glauben“, „Vermuten“, „Meinen“. — Wert und Bedeutung des Glaubens überhaupt. — Der religiöse Glaube. — Kann einem Glaubenssystem das Kriterium der objektiven „Wahrheit“ zugestanden werden? — Relativer Vorzug der bestehenden Glaubenssysteme. — Unwahrscheinlichkeit der Einigung aller Menschen in einem bestimmten Religionssysteme. — Der kritische Zweifel und der absolute Skepticismus. —

Bei der Untersuchung der Wahrheit der religiösen Lehren läßt sich vorerst die Frage nach dem Verhältnis zwischen „Glauben“ und „Wissen“ offenbar nicht umgehen; sie ist vielmehr eine Principien- oder Grundfrage und muß daher zunächst beantwortet werden; denn gerade auf religiösem Gebiete kommt dem „Glauben“, wie niemand leugnet, eine besondere Wichtigkeit und Bedeutung zu.

Um aber den Begriff des „Glaubens“ richtig zu verstehen und zu würdigen, erscheint es notwendig, auf gewisse Elementar- und Grundlehren der Wissenschaft des Denkens zurückzugreifen und mit deren Hilfe den Begriff des Glaubens von anderen, insbesondere von verwandten Begriffsarten, zu unterscheiden und scharf zu trennen.

Die letzten Bestandteile, welche allem menschlichen Denken zugrunde liegen, sind die Begriffe; sie bilden gleichsam den Stoff, das Material des Denkens. Hätte der Mensch nur Begriffe, so würde er niemals zum Denken gelangen; da der sprachliche Ausdruck, die äußere Fixierung des Begriffes das Wort ist, so brächte es diesfalls der Mensch wohl zu einer gewissen Summe von „Wörtern“, nicht aber zu eigentlichen „Worten“, zu einer denkenden, innern Verknüpfung oder Trennung der sprachlichen Elemente; die letzteren würden sich vielmehr rein mechanisch und äußerlich in ähn-

licher Weise aneinanderreihen, wie etwa die einzelnen „Wörter" eines Lexikons oder die abgerissenen, unzusammenhängenden Laute eines im Fieber-Paroxysmus daliegenden Kranken. Demnach bedarf es, sollen anders die Begriffe zu Erkenntnissen führen, einer denkenden Verarbeitung und Anwendung dieser Begriffe, was zunächst dadurch geschieht, daß die Begriffe (es müssen demnach wenigstens zwei sein) mit einander verbunden oder von einander getrennt werden. Die Form dieser Verbindung oder Trennung heißt Urteil, und erst indem wir ein Urteil aussprechen, denken und erkennen wir. Je nachdem ich den einen Begriff (das Prädikat) dem andern (dem Subjekte) zuführe, mit ihm verbinde, oder ihm abspreche, von ihm trenne, tritt das Urteil in der Form einer Bejahung oder einer Verneinung auf. Ob das eine oder das andere der Fall, hängt aber in einem speziellen, konkreten Beispiele nicht etwa von meiner Willkür ab, vielmehr bin ich, als denkendes Subjekt, hierin abhängig — nämlich abhängig von der Wirklichkeit und Thatsächlichkeit außerhalb meiner. Daraus ergiebt sich zunächst, daß ein von mir ausgesprochenes Urteil entweder logisch wahr oder falsch sein kann; es ist wahr, wenn die durch dasselbe ausgesprochene Aussage dem thatsächlichen Verhältnisse der durch die betreffenden Begriffe bezeichneten Objekte, oder was dasselbe, dem Inhalte der betreffenden (mit einander verbundenen oder von einander getrennten) Begriffe entspricht; im gegenteiligen Falle ist das Urteil falsch.

Es ist nun selbstverständlich, daß nur wahre Urteile für uns einen Denkwert haben und haben können, daß nur sie zu Erkenntnissen führen, und daß sie allein unser Denken, Fühlen und Streben leiten und bestimmen dürfen. Da aber ebenso selbstverständlich nicht jedes Urteil ohne weiteres und sofort als wahr angenommen werden darf, weil es ja auch falsch sein kann, so muß ein Urteil solange in Zweifel gezogen werden, bis dessen Wahrheit klar, unleugbar und von keinem vernünftig Denkenden bestritten, dargethan wird; und dies geschieht durch den logischen Beweis.

Wie nun bei einem logischen Beweise vorzugehen ist, damit er richtig und zielführend sei, welche Fehler und Irrtümer bei dieser höchst wichtigen Denkoperation, auf der sich unser gesamtes Erkennen aufbaut, und welche die letzte und inappellable Instanz repräsentiert, die wir im Falle eines Zweifels anzurufen haben, begangen werden können, — das eingehender zu erörtern würde hier

zu weit führen und ist für die uns gestellte Aufgabe auch nicht unmittelbar notwendig. Nur soviel sei hier erwähnt, daß diese Fehler und Irrtümer sich teils auf den zu erweisenden Satz, die Thesis, teils auf die Beweisgründe oder Argumente, teils auf die Art, wie das zu Beweisende aus den Beweisgründen hervorgeleitet wird, — die Beweiskraft oder Beweisform — beziehen können. So wäre es — um nur einen oder den anderen häufiger vorkommenden Fehler zu erwähnen — gefehlt, wenn ein Satz, der erst bewiesen werden soll, schon als Beweisgrund für die Thesis verwendet wird (die sogen. Erschleichung des Beweisgrundes, petitio principii); wenn ich also z. B. folgendermaßen argumentierte: „Der Mensch ist frei, denn seine Handlungen können ihm zugerechnet werden“, welch letzteres ja erst zu beweisen ist. Es wäre ebenso gefehlt, wenn ein Satz durch einen zweiten, und der zweite seinerseits wieder durch den ersten wollte als wahr erwiesen werden (der sogen. Zirkel, circulus in demonstrando); wenn ich also z. B. sagen würde: „Daß Jesus Gott ist, folgt aus der geschichtlichen und innern Wahrheit der heiligen Bücher oder der Bibel des neuen Bundes; daß letztere wahr und glaubwürdig, folgt aus dem göttlichen Charakter Jesu.“ Es wäre ferner gefehlt, einen unbewiesenen, also erst zu beweisenden Satz als Beweisgrund für einen schon an sich klaren oder evidenten Satz zu verwerten, so daß umgekehrt vielmehr der zweite (evidente Satz) als Argument für den ersten gebraucht werden muß (das sogen. hysteron proteron); wenn also z. B. jemand die Giltigkeit und Verbindlichkeit des natürlichen Sittengesetzes dadurch beweisen wollte, daß er es als Ausfluß des göttlichen Willens hinstellt, während die Giltigkeit und Verbindlichkeit des Moralgesetzes eine an sich evidente ist und im geraden Gegenteile das Dasein Gottes erst aus der Existenz und Giltigkeit des Sittengesetzes hergeleitet wird. Es wäre endlich, — um nur noch eine Form des falschen Beweises zu erwähnen — gefehlt, wenn zum Erweise eines Satzes Beweisgründe verwendet würden, welche der Thesis nicht adäquat sind, d. h. zum Beweise des vollen Inhaltes und Umfanges derselben nicht ausreichen, so daß entweder zu wenig oder zu viel bewiesen wird (die sogen. Heterozetesis); dieser Fehler nimmt die Form eines „Sprunges“ (saltus in demonstrando) an, wenn die Ableitung der Thesis aus dem Argumente eine willkürliche und unvermittelte ist; so z. B. wenn man aus dem Dasein Gottes sofort schon auf die Unsterblichkeit der menschlichen Seele schließen wollte.

Wenn nun aber das Wesen des Beweises darin besteht, daß die Wahrheit des zu Beweisenden aus der Wahrheit anderer Urteile, nämlich der Beweisgründe, abgeleitet wird, so muß selbstverständlich erst die Wahrheit und Gewißheit dieser Beweisgründe bewiesen werden. So setzt jeder Beweis seinerseits wieder einen oder mehrere andere Beweise voraus. Diese Beweisführung kann aber nicht ins Unendliche zurückgehen; wir gelangen vielmehr schließlich zu Sätzen, welche eines Beweises weder fähig noch bedürftig sind, sie sind eben unmittelbar und mit zwingender Notwendigkeit gewiß, so daß sie kein vernünftig Denkender je geleugnet hat, noch zu leugnen vermag. Solche Sätze nennt man Grundsätze, evidente Sätze, Axiome, Postulate. Die Sätze: „Jedes Ding ist sich selbst gleich"; „zwei Größen, einer dritten gleich, sind einander selbst gleich"; „zwei entgegengesetzte Urteile können nicht beide zugleich wahr sein"; „das Ganze ist größer als sein Teil" 2c. sind evidente Sätze.[1])

Außer dem soeben kurz berührten direkten Beweise giebt es übrigens auch einen indirekten, negativen Beweis, auch apagogischer Beweis, deductio ad absurdum genannt. Während der direkte Beweis, wie schon die Bezeichnung sagt, auf die Thesis geradezu losgeht, nimmt der indirekte Beweis vorläufig das Gegenteil des zu Erweisenden, also der Thesis an; gelingt es nun, aus dieser vorläufigen Annahme Folgerungen zu ziehen, die entweder mit der Voraussetzung, oder mit anderen als wahr erwiesenen und daher feststehenden, oder endlich mit evidenten Sätzen im Widerspruche stehen, so sind wir gezwungen, das vorläufig als wahr angenommene Gegenteil der Thesis aufzuheben, d. h. das zu Beweisende selbst zuzugeben. Somit gelangen wir beim indirekten Beweise erst auf

---

[1]) Der fundamentale Fehler mancher philosophischer Systeme besteht darin, daß sie meinen, die obersten Grundlagen der Erkenntnis und Wahrheit müssen sich beweisen lassen. Für die Systeme der neueren Philosophie war diesfalls der einschlägige Versuch Descartes' maßgebend (in seinem Werke „Meditationes de prima philosophia", Paris, 1641). Dieser Versuch mißlang und mußte mißlingen. In dem Suchen nach diesen Beweisen reißt Descartes in maßlosem Eifer zunächst alle Fundamente der Erkenntnis nieder und läßt dem Zweifel an allem freies Spiel. Vom Wissen zum Sein giebt es eben keinen beweisbaren Übergang. Hier erübrigt nichts, als der Notwendigkeit und thatsächlichen Allgemeinheit sich zu fügen. Berief man sich im Mittelalter auf Gott und die positive Religion als letztes Kriterium der Wahrheit, so wird jetzt die Moral, das sittliche Gefühl herbeigezogen, wo die anderen Beweismittel versagen. Auch Fichte, Chalybäus, selbst Kant (vgl. W. W. VIII. 57) gaben hiefür ein Beispiel.

einem Umwege zum Ziele; er unterläßt es, den Zusammenhang zwischen der Thesis und deren Argumenten zu zeigen; er verlangt die vollständige und erschöpfende Darlegung der aus der vorläufigen Annahme des Gegenteiles der Thesis sich ergebenden Konsequenzen und setzt selbst wieder einen direkten Beweis voraus — nämlich den Beweis der Unmöglichkeit des Gegenteiles; und darin liegt seine Schwäche; er zeigt, daß und warum etwas nicht anders ist und sein kann, während der direkte Beweis zeigt, daß etwas ist, und warum es so ist. Trotzdem empfiehlt sich der indirekte Beweis namentlich bei der wissenschaftlichen Streitführung, der Polemik, wo es gilt, die Anschauung oder Behauptung des Gegners ad absurdum zu führen und so die Wahrheit der eigenen zu zeigen.

Somit ist die Wahrheit eines Urteiles das Ziel des Beweises; diese Wahrheit hängt aber nicht von meiner Willkür ab; sie ist vielmehr eine von mir unabhängige objektive Eigenschaft eines Urteiles, ich muß ein Urteil, das als wahr erwiesen oder an sich evident ist, als wahr ansehen, für wahr halten. Ein solches Fürwahrhalten aus objektiven, inneren, zwingenden und unabweisbaren Gründen nun heißt **Wissen**, welches daher die höchste Form, das Ideal alles menschlichen Erkennens darstellt.

Bisweilen aber ist es nicht möglich, für das zu Beweisende objektive, zwingende Gründe zu finden; in diesem Falle muß man sich vielleicht mit bloß überwiegenden Gründen begnügen, welche uns bewegen, einem an sich ungewissen Urteile vor einem anderen den Vorzug zu geben; es entsteht dadurch der Begriff der Wahrscheinlichkeit, des Wahrscheinlichen. Diese Gründe haben wieder entweder einen allgemeinen und objektiven Wert, oder sie haben nur Wert für das denkende Subjekt. Danach unterscheidet man zwischen wissenschaftlicher und unwissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit; zur ersteren gehört die mathematische, welche sogar einer gesetzmäßigen Bestimmung und Berechnung fähig ist, und die philosophische, welche zwar Folgen aus unvollständigen Gründen zieht (aus unvollständigen Induktionen, Deduktionen und Analogieen), jedoch nach Grundsätzen, welche gleichfalls allgemeine Giltigkeit haben.

Dagegen sind jene Gründe, welche in der bloßen Meinung eines Subjektes ihren Ausdruck finden, einer wissenschaftlichen Bestimmung unfähig; auch die „Meinung" kommt zwar durch ähnliche Schlußformen zustande, wie bei der mathematischen und philosophischen

Wahrscheinlichkeit, aber die sie erzeugenden Gründe haben nur subjektive, individuelle Giltigkeit und wurzeln nicht selten in dem bloßen Gefühle des Menschen. Noch geringeren Wert hat die Vermutung, welche auf Gründen beruht, die selbst subjektiv nicht ausreichen.

Vom Wissen, Meinen und Vermuten wohl zu unterscheiden ist der **Glaube**. Er ist das subjektive Fürwahrhalten des an sich Ungewissen, welches daher ebenso gut wahr als falsch sein kann und daher, allgemein gefaßt, nicht einmal wahrscheinlich sein muß. Allerdings ist auch der Glaube kein Produkt bloßer Willkür; auch er beruht auf Beweggründen oder Motiven; aber diese Motive haben entweder eine subjektive Giltigkeit, oder sie haben allgemeinen, objektiven Wert; nur im letzteren Falle ist der Glaube ein vernünftiger. Ein Glaube, der auf Motiven beruht, deren objektive Falschheit erwiesen ist, der kritiklos an dem Überkommenen rein nur um seiner selbst willen festhält und selbst den gewichtigsten Gegengründen gegenüber sich behauptet, ist thöricht und blind, ist Wahn- und Aberglaube. Allerdings bietet somit auch der Glaube volle Gewißheit; denn wer noch zweifelt oder schwankt, der „glaubt" eben nicht; aber diese Gewißheit ist, allgemein genommen, doch nur subjektive Überzeugung von der Wahrheit eines Urteiles; seine Motive sind, wenn er ein vernünftiger Glaube ist, zwar objektiver Natur, aber diese Gründe zwingen nicht zu ihrer Annahme, zum Fürwahrhalten, sie reichen bloß zu, sie genügen nur, und es besteht somit immerhin die Möglichkeit eines objektiven Irrtums und somit auch die Gefahr, daß der für vernünftig gehaltene Glaube von der fortschreitenden Erkenntnis berichtigt und als wissenschaftlich unhaltbar dargethan wird.

Noch größer ist diese Gefahr selbstverständlich dann, wenn der Glaube solcher objektiven Gründe entbehrt. Die einem solchen Glauben zugrunde liegenden Motive können wissenschaftlich gar nicht in Betracht kommen; sie haben keinen objektiv-realen oder metaphysischen Wert, sie haben vielmehr rein subjektive, psychologische Bedeutung und Giltigkeit; es sind Gründe, welche sich vielmehr an das Gemüt, das Herz des Menschen wenden, als an den Verstand, welche den Willen bewegen und in einer bestimmten Richtung beeinflussen sollen (sogenannte argumenta ad hominem), es sind Gründe, welche auf dem Ausspruche oder Zeugnisse irgend einer Autorität ruhen — sei nun diese Autorität ein Individuum oder

eine Gemeinschaft, eine Körperschaft — Gründe des seelischen oder praktischen Bedürfnisses, der Überredung 2c. So glaubt man oft und leicht und gerne, von dem man wünscht, daß es objektiv wahr wäre.

Trotzdem muß zugestanden werden, daß ein großer Teil, ja der weitaus größere Teil unserer Überzeugungen auf dem „Glauben" beruht, der überall dort eintreten wird, wo es uns oder überhaupt unmöglich ist, zum Wissen vorzudringen und unsere Urteile aus objektiven, allgemeinen und zwingenden Gründen abzuleiten. Die Summe des bloß Wahrscheinlichen ist eben unvergleichlich größer, als jene des an sich Gewissen, und es entsteht daher im Menschen das begreifliche Bedürfnis, das Ungewisse zur Entscheidung zu bringen, das, was dem nur Wahrscheinlichen an Gewißheit fehlt, zu ergänzen. Zwar geht das unausgesetzte Streben der menschlichen Forschung dahin, die Summe des an sich Ungewissen zu vermindern, jene des objektiv Gewissen zu vermehren, das Wissen zu vertiefen und zu erweitern; und in der That sind die diesfalls bisher erzielten Erfolge reich und bewunderungswürdig genug; aber — daß dieses Wissen nicht ins Unendliche sich erweitern kann und wird, daß die wissenschaftliche Forschung sich zuletzt vor gewisse Grenzen und Schranken gesetzt sieht, die sie nicht überschreiten kann, niemals wird überschreiten können, — das steht für den ehrlichen und besonnenen Forscher fest; und ist dieses Geständnis geeignet, den Menschen Bescheidenheit und ein gewisses Maß von heilsamer Demut zu lehren, so beeinträchtigt es dessen Selbstachtung, dessen Wert und Würde gewiß nicht im mindesten, es schmälert in keiner Weise die Berechtigung und Ersprießlichkeit der wissenschaftlichen Forschung, es involviert keine verletzende Beschämung; wohl aber ist diese Einsicht auch ein Wissen, — ein Wissen negativen Charakters, und wertvoll genug, da sie vor Dünkel und Selbstüberschätzung bewahrt, zur Besonnenheit und Vorsicht mahnt und vor Illusionen warnt, auf welche zu hoffen vergeblich wäre; — eine Thatsache, welche übrigens aus den folgenden Untersuchungen noch deutlicher sich ergeben wird.

Hiebei sehe ich selbst davon ab, daß „Treu und Glauben," die bona fides, d. i. die Überzeugung oder subjektive Gewißheit, daß wenigstens die große Mehrheit der Menschen geneigt ist, die Wahrheit zu bekennen und die eingegangenen Verpflichtungen zu erfüllen, im gesellschaftlichen Leben unentbehrlich ist, daß das Wissen eigentlich mit dem Glauben anfängt, da ein Unterricht ohne das Fürwahr-

halten des durch Eltern, Lehrer, Erzieher Mitgeteilten überhaupt keinen Erfolg hätte, daß ferner der weitaus größte Teil der Menschheit auf gewissen Gebieten (z. B. der Astronomie, der Physik) stets auf das Zeugnis anderer angewiesen bleibt, und daß es auf dem Felde der Geschichtswissenschaften sogar ausschließlich auf die Sachkenntnis und die Wahrheitsliebe fremder Zeugen ankommt, daß endlich im Glauben das Wissen im gewissen Sinne seinen Abschluß findet. Denn ist dieses Wissen ein ideales, z. B. ein philosophisches, ein ethisches und ästhetisches, ein mathematisches, so stützt es sich zuletzt auf gewisse „Grundsätze", die sich, wie wir sahen, eigentlich nicht mehr beweisen lassen, wenn wir auch zugeben müssen, daß sie eines Beweises allerdings nicht bedürfen, da wir als selbstverständlich voraussetzen, daß die Gesetze der Natur ebensowenig täuschen, als die Gesetze des Denkens, daß demnach der subjektiven Denknotwendigkeit eine objektive Realität entspricht und entsprechen muß, d. h. daß etwas, dessen Wahrheit allgemein und notwendig angenommen wird, auch thatsächlich wahr sein muß; ist dagegen unser Wissen ein empirisches, erfahrungsmäßiges, so stützt es sich zuletzt auf die äußere oder innere Wahrnehmung, also im ersten Falle auf das Zeugnis des Gesichtes, Gehöres, des Tastsinns ꝛc., während uns als Kriterium der Wahrheit der innern Wahrnehmung deren unmittelbare Gewißheit, Sicherheit und Evidenz gilt; die objektive Wahrheit des so Erkannten kann aber wieder nicht mehr eigentlich bewiesen werden, wir „glauben" eben ohne weiteres der inneren Erfahrung, wir „trauen" ebenso einfach unseren Sinnen, wir „nehmen", wie der Sprachgebrauch ganz richtig sagt, deren Eindrücke „wahr," d. h. wir nehmen sie als wahr hin oder an; denn die Unmittelbarkeit der inneren Erfahrung schließt jede Prüfung der Wahrheit ohnehin aus; aber auch ein absolut untrügliches Mittel zur Prüfung und Korrektur der Sinnesempfindung haben wir nicht, da eine solche eben nur wieder durch einen anderen Sinn (z. B. die Prüfung der Wahrheit des Gesichtssinns durch das Tastgefühl) stattfinden könnte. Aus diesem Zirkel kommen wir nicht hinaus, — auch dadurch nicht, daß wir uns auf das Zeugnis der Sinnesorgane anderer berufen. Es kann also immerhin beigestimmt werden, wenn Seneca erklärt: „Das meiste dessen, wessen sich der Mensch bewußt ist, kennt er durch den Glauben."[1])

---

[1]) Ep. LXXXXIV.

Wenn wir demnach weit entfernt sind, die Bedeutung des „Glaubens“ überhaupt zu übersehen oder zu unterschätzen, so sind wir dagegen ebenso weit, ja noch viel weiter entfernt, sie zu überschätzen, dem Glauben im allgemeinen einen Wert beizulegen, der ihm nicht zukommt. Nie darf vergessen werden, was oben gezeigt worden, daß der Glaube **als solcher**, mit dem allein kompetenten Maßstabe der Wahrheit und der Wissenschaft gemessen, nicht einmal mit dem Wahrscheinlichen in einem innern oder notwendigen Zusammenhange steht. Stets ist und bleibt der „Glaube“ ein bloßes Surrogat des Wissens, ein Notbehelf, dessen Berechtigung in dem Augenblicke erlischt, wo es gelingt, ihn durch das „Wissen“ zu ersetzen. Auch der festeste und scheinbar sicherste Glaube kann auf einer Grundlage ruhen (sei diese nun eine sachliche oder persönliche), welche sich schließlich bei fortschreitender Forschung als unwahr erweist. Können wir als Menschen nicht alles wissen, so darf man umsoweniger alles glauben, was uns als glaubwürdig überliefert worden oder von irgend welcher Seite immer als wahr und zuverlässig nahe gelegt wird. Wie viel von dem, was ehemals von der Menschheit ganzer Epochen und Generationen fest und unbezweifelt für wahr gehalten, geglaubt und gelehrt wurde, gilt heute unbestritten für irrig, für Täuschung und Aberglaube! Ich erinnere hier nur an die Theorie der Bewegung der Sonne um die Erde, an die Auffassung der Erde als einer vom Ozean umflossenen Scheibe, der Himmelskörper als kleiner am festen Himmelsraume haftender Lichter, an den Irrwahn der Alchemie, der Sympathie, an den Glauben an Gespenster, an Hexerei und Zauberei 2c.

Was nun bisher vom Glauben überhaupt gesagt wurde, das gilt selbstverständlich auch vom religiösen Glauben, d. h. vom Glauben bezüglich solcher Fragen, welche sich auf Gott und das Verhältnis des Menschen zu Gott beziehen. Der religiöse Glaube nimmt keine Sonderstellung ein, wie gewisse Theologen und Mystiker behaupten wollen, indem sie damit den imaginären Begriff der „Gnade“ verflechten wollen. Ist doch der religiöse Glaube nur eine besondere Form oder Art des Glaubens überhaupt, und gilt doch, was bezüglich des Allgemeinen feststeht (auf Grund der Folgerung ad subalternatam) auch bezüglich des Besonderen und Einzelnen. Die Gesetze des Denkens, die Bedingungen und Kriterien der Wahrheit gelten **ausnahmslos**, unbekümmert um

die Qualität des Objektes der Prüfung und Forschung. Eine zweifache Wahrheit giebt es nicht, d. h. es können von zwei entgegengesetzten, einander widersprechenden Urteilen unmöglich beide zugleich wahr sein. Wer diesen Satz (die Logik nennt ihn den „Grundsatz des Widerspruchs,“ principium contradictionis) leugnet, verzichtet thatsächlich auf jedes vernünftige, folgerichtige Denken; mit einem solchen ist auch nicht weiter zu rechten. Es kann also unmöglich ein Satz wissenschaftlich falsch und dabei trotzdem religiös oder dogmatisch wahr sein, — wenngleich selbst manche Vertreter der Philosophie, allerdings mehr aus Rücksicht auf die positive kirchliche Lehre und aus Furcht vor den Folgen, welche ihnen aus einer Kollision mit dem Dogma erwachsen wären, eine derartige Behauptung aufstellten.[1])

Es kann daher auch der religiöse Glaube vernünftig, er kann aber auch Thorheit und Aberglaube sein, und gerade hier ist die Gefahr, daß der Glaube in sein letztgenanntes Zerrbild ausartet, aus naheliegenden Gründen eine drohende. Ganz richtig definiert der Apostel Paulus in seinem Hebräerbriefe den religiösen Glauben

---

[1]) Der erste Philosoph, welcher eine solche wissenschaftlich durchaus unzulässige Unterscheidung zwischen „philosophischer“ und „theologischer“ Wahrheit machte, war Petrus Pomponatius (gest. 1525). Mehrere andere Philosophen des Mittelalters und der Übergangsperiode folgten seinem Beispiele, um sich die Freiheit, vom kirchlichen Dogmatismus abweichende Lehren zu verkündigen, zu sichern. Eigentümlicherweise stellte in neuester Zeit der englische Staatsmann und Philosoph Arthur Balfour eine ähnliche Theorie auf (in seinem Buche The foundations of Belief, in deutscher Übersetzung von Robert König unter dem Titel erschienen: „Die Grundlagen des Glaubens.“ Bielefeld und Leipzig 1896), indem er die Auffassung bekämpft, „daß jeder theologische Satz, wenn die Wissenschaft ihn nicht unterstützt, zweifelhaft, und daß er falsch ist, wenn er der Wissenschaft widerspricht.“ Denn ein Satz — sei es nun ein theologischer, ein philosophischer oder ein solcher anderen Inhaltes — der wissenschaftlich nicht unterstützt oder bewiesen werden kann, ist eben entweder unbewiesen oder unbeweisbar, als solcher aber objektiv ungewiß oder zweifelhaft, mag er auch manchem oder vielen persönlich oder subjektiv unzweifelhaft erscheinen; ein Satz aber, welcher der Wissenschaft widerspricht, ist ebenso gewiß unwissenschaftlich, als solcher aber unlogisch, absurd, denkwidrig, folglich objektiv unwahr oder falsch, mag auch jemand trotzdem an demselben persönlich oder subjektiv festhalten, da eine „unwissenschaftliche“ oder „unlogische Wahrheit“ eine contradictio in adiecto in sich schließt und man, wie oben gesagt, eine „zweifache Wahrheit“ nicht annehmen kann, will man nicht an einer einheitlichen Weltordnung verzweifeln, auf alles vernünftige Denken und auf die Möglichkeit, zur „Wahrheit“ zu gelangen, von vornherein verzichten.

als „eine feste Grundlage für das, was man hofft,“ als „eine gewisse Überzeugung von dem, was man nicht sieht.“[1]) Gerade der religiöse Glaube hält in der That so gern und leicht an dem fest, was der Mensch „hofft“, und sucht nach einer Entscheidung angesichts der unzähligen Rätsel der Welt und des Lebens, die uns umgeben; er nimmt keinen Anstoß selbst am Undenkbaren und Erfahrungswidrigen, ja — ihm ist vielleicht gerade das, was den Unbefangenen veranlaßt, nicht zu glauben, ein Kennzeichen und Merkmal der „Übernatürlichkeit“ und höheren Bürgschaft des zu Glaubenden, ein Unterpfand „des Verdienstes und Lohnes bei Gott“, da das Fürwahrhalten von etwas selbstverständlich und notwendig Wahrem ja keinen Anspruch auf Belohnung erheben kann. Der religiös Blindgläubige spricht mit Tertullian, einem kirchlichen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts (er starb 220): „Certum est, quia impossibile est,“; „es steht fest, weil es unmöglich ist“; und: „Credo, quia absurdum est“; „ich glaube, weil es widervernünftig ist.“ Ein solcher felsenfester Glaube kann allerdings auch durch die schlagendsten Gegengründe nicht erschüttert werden. Wie der Glaube überhaupt, beruht auch der religiöse Glaube auf einem Akte des Wollens, den Inhalt des religiösen Lehrbegriffes anzunehmen; zu diesem Wollen aber tritt hier auch noch ein **Sollen**, die einzelnen religiösen Autoritäten und Gesellschaften stellen den Glauben an die von ihnen verkündeten Lehren als Pflicht, ja als erste, wichtigste und heiligste Pflicht, den Unglauben als Sünde hin und bedrohen letzteren geradezu mit der ewigen Verdammnis. Darf es da wundernehmen, wenn selbst ein an sich unvernünftiger religiöser Glaube — und nur diesen lehnen wir ab, nicht den vernünftigen — nicht selten auf das hartnäckigste sich behauptet, wenn dessen Bekenner freudig lieber Leiden und Verfolgung, Kerker und Tod erdulden, als ihm zu entsagen, wenn ein solcher Glaube die bedauerlichste und anwidernste Erscheinungsform des religiösen Gefühles annimmt und sich zur Unduldsamkeit, zum religiösen Fanatismus und Zelotismus ausgestaltet, der nur seine Glaubensform für wahr und berechtigt hält und sie anderen gewaltsam aufdrängen möchte und wirklich aufdrängt, wo und soweit ihm dies eben möglich? . . .

Geradezu verkehrt und widersinnig ist es aber nach dem Gesagten, den religiösen Glauben als das Prinzip und die Quelle

[1]) Hebr. 11, 1.

alles Erkennens und Wissens hinzustellen, zu behaupten, man könne und müsse von der Unmittelbarkeit des Glaubens, von dem feststehenden und als unantastbar geltenden Dogma zu dem dem Menschen erreichbaren Maße wissenschaftlicher Einsicht gelangen, wie dies mit besonderer Entschiedenheit ein katholischer Kirchenlehrer des Mittelalters, Anselmus von Canterbury (1033—1109), fordert, mit dem Satze: „Credo ut intelligam“; „ich glaube, damit ich erkenne.“[1]) Danach ist der Glaubensinhalt die absolute Norm für alles Denken; das Resultat der Prüfung des Glaubensinhaltes darf nur ein bejahendes, den Glauben bestätigendes sein; der Christ forsche in aller Demut nach den Gründen seiner Wahrheit; kann er es zur Einsicht in denselben bringen, so danke er Gott; wenn nicht, so ist eben sein Denken ein falsches; er renne also nicht gegen den Glauben an, sondern beuge sein Haupt und bete an.[2]) In dem Briefe, den Anselm dem Bischof Fulco von Beauvais zu dem Konzil mitgab, welches gegen Roscellin, Kanonikus zu Compiègne, gehalten werden sollte, erläutert er den eben erwähnten Satz gleichfalls und giebt dem Fulco den Rat, mit Roscellin auf der Synode sich nicht erst in eine Verhandlung einzulassen, sondern sofort und einfach den Widerruf zu fordern. So blieb Roscellin nur die Wahl, entweder Märtyrer seiner Überzeugung zu werden, oder heuchlerisch und unwiderlegt sich zu fügen. Roscellin that zu Soissons, und zwar, wie er später selbst erklärte, aus Todesfurcht das letztere, um nach Vorübergehen der Gefahr doch wieder seine nicht aufgegebene Überzeugung zu verteidigen. Allerdings ein wohlfeiler und höchst müheloser Weg, eines unbequemen Gegners los zu werden, der aber trotzdem — vielleicht eben deshalb — von den Kirchenversammlungen und Päpsten in alter wie neuer Zeit häufig genug zur Anwendung gelangte.

Doch hier abgesehen von der Ungerechtigkeit und Inhumanität dieses Vorganges, — wie absurd, unmethodisch und höchst gefährlich ist die prinzipielle Seite dieser Frage, ist die Forderung, das rein subjektiv Gewisse — denn das ist doch der Glaube — zur Grundlage und zum Ausgangspunkte des objektiv und allgemein Gil-

[1]) Anselm hat diesen Grundsatz ohne Zweifel aus Augustinus geschöpft (de vera relig. 5, 24). „Wer nicht glaubt,“ sagt Anselm, seinen Satz weiter ausführend, „wird nicht erfahren; wer nicht erfährt, wird nicht verstehen.“ (de fide trin. 3.)

[2]) De fide trin. c. 1 u. 2.

tigen und Gewissen — und das ist doch die wissenschaftliche Einsicht — zu machen und seine Weltanschauung danach zu modifizieren, sein Leben und Streben, sein Thun und Lassen danach einzurichten! Freilich wird der einem bestimmten Religionssysteme Anhängende darauf erwidern: „Ich bin fest überzeugt, daß das, was ich glaube, wahr und allein wahr ist, daß ich daher keinen Irrtum begehe, wenn ich nach diesem Glauben mein Verhalten bestimme.“ Allein er vergißt, daß die Bürgschaft der Wahrheit des Geglaubten, mag es von wem immer gelehrt werden, doch wieder nur in einem Glaubensakte ruht, nämlich in dem Glauben, das zu Glaubende aus gewissen subjektiv oder objektiv zureichenden Gründen für wahr halten zu sollen oder zu müssen, daß daher selbst bei einem felsenfesten Glauben, bei einem Glauben, „mit dem man Berge versetzen könnte“, ein Irrtum an sich trotzdem nicht im allergeringsten ausgeschlossen ist, wie denn andere, die vielleicht das gerade Entgegengesetzte glauben, nicht minder ihrerseits von der Wahrheit ihres Glaubens überzeugt sind und die Bürgschaft dieser Wahrheit in sich tragen, ohne daß selbstverständlich auch sie vor objektivem Irrtume irgendwie geschützt wären.

Ich will das Gesagte an einem Beispiele zeigen, das so gewählt ist, daß wohl bezüglich keines Lesers dieses Buches eine Gefahr der Befangenheit besteht, weil kaum vorauszusetzen ist, daß er zu den Gläubigen der sofort zu erwähnenden Religionsgemeinschaft oder Sekte gehört, ein Beispiel, das zugleich das oben von der Möglichkeit eines objektiven Irrtums trotz des festesten Glaubens Gesagte deutlich beleuchtet. Es reicht als Beispiel vollkommen aus, weil die Zahl der Anhänger einer religiösen Lehre, wie jeder Denkende zugeben wird, für den inneren Charakter dieser Lehre unmöglich entscheidend sein kann: eine sogenannte Weltreligion, welche hunderte Millionen an Gläubigen zählt, ist deshalb allein gewiß noch nicht wahr, die Lehre eines religiösen Gemeinwesens von bescheidenstem Umfange deshalb allein noch nicht absurd. Für die objektive Wissenschaft ist also dieser äußere Umstand ganz unerheblich, — abgesehen davon, daß ja auch Weltreligionen, das Christentum nicht minder als der Islam, der Brahmaismus oder Buddhismus, aus kleinen Anfängen durch gewisse, hier nicht näher zu erörternde günstige Umstände erst allmählich, schneller oder langsamer, zu dem geworden sind, als was wir sie heute sehen; und ebenso wenig wird jemand behaupten wollen, die Glieder eines an Umfang geringen

religiösen Gemeinwesens könnten von der Wahrheit ihrer Lehre, ihres Glaubens, nicht in dem Maße durchdrungen sein, wie die Angehörigen einer Welt-, Staats- oder Landeskirche.

In dem an Sekten überreichen Amerika existiert unter anderem auch die Gemeinde der Adventisten, welche fest überzeugt sind, daß der Untergang der Welt demnächst bevorsteht. Ihre Vorsteher erhalten „göttliche Offenbarungen", welche sich auf diese Katastrophe beziehen. So hatte sich der größte Teil der Adventisten am Abende des 10. April 1875 in einem geräumigen Gebäude von Chicago, der „Swea-Halle", versammelt, denn um Mitternacht dieses Abends sollte nach der Prophezeiung des Oberhauptes Thurman die Welt in Trümmer stürzen. Lange Tafeln waren zusammengerückt und auf diesen das vermeintlich letzte Liebesmahl aufgelegt worden, bestehend aus Hammelfleisch, Obst, Rotwein und ungesäuertem Brote. Etwa 150 Personen, darunter Männer, Weiber, Kinder, mochten zugegen gewesen sein. Innerhalb des von den Tafeln eingeschlossenen leeren Raumes hatte man Waschbecken und Handtücher zur Fußwaschung vorbereitet. Diese Fußwaschung wurde erst vollzogen und sodann das Abschiedsmahl eingenommen, nach welchem man betete und heilige Lieder sang, um so in gottgefälliger Weise das Erdenleben zu beschließen. Je näher der Zeiger gegen Mitternacht vorrückte, um so intensiver wurde die Andacht und Inbrunst, um so ernster und gehobener die Stimmung, denn niemand hätte auch nur den leisesten Zweifel an dem Worte des Vorstehers zu hegen sich unterfangen. Allein — das Glauben, Hoffen, Erwarten war selbstverständlich vergeblich. Nun folgten unbeschreibliche Scenen der Enttäuschung, des Ingrimms, der Verzweiflung. Starke Männer vergruben niedergeschmettert ihr Haupt in die Hände, alles schluchzte, weinte. Und viele hatten zu ihrer Verzweiflung zudem noch sehr materielle Gründe; denn in dem festen, zuversichtlichen und unerschütterlichen Glauben an den unmittelbar bevorstehenden Weltuntergang hatten sie ihre Habe verschenkt, ja selbst ihre Wohnung aufgegeben, so daß sie jetzt nicht wußten, wohin sie mit ihren Weibern und Kindern das Haupt betten sollten! Hätte das Oberhaupt dieser Religionsgemeinschaft verkündet, der Weltuntergang werde — sagen wir — nach tausend Jahren stattfinden, so hätte kein einziges Glied derselben von der thatsächlichen Unwahrheit dieses Glaubens sich überzeugen können, sie hätten vielleicht sämtlich diesem Glauben während ihres Lebens „treu und fest"

angehangen, sie hätten ihn ebenso „rein und unversehrt“ ins Grab genommen . . .

Aus der bisherigen Darlegung des Wesens und Charakters des Glaubens ergiebt sich auch ohne Schwierigkeit die Antwort auf eine Frage von prinzipiell, praktisch und aktuell geradezu eminenter Bedeutung; nämlich auf die Frage, ob einem religiösen Systeme, einer „Religion“, einem „Glauben“, heiße er wie immer, das Kriterium der **wissenschaftlichen „Wahrheit“** zugestanden werden kann, ob eine Religion oder Konfession[1]) mit Recht von sich sagen kann, sie sei objektiv „wahr“, und, da es, was richtig, nur eine Wahrheit giebt, die allein wahre oder „allein selig machende“. Es muß diese Frage, will man offen, objektiv und freimütig die Wahrheit aussprechen, entschieden und rückhaltslos verneint werden. Ich sehe hier vorläufig noch ab von dem im Nachstehenden in seinen Hauptzügen wissenschaftlich und induktiv zu liefernden diesfälligen Beweise und beschränke mich darauf, aus dem bisher Dargelegten die selbstverständliche Konsequenz zu ziehen. Wer die Wahrheit des Grundes zugiebt, muß mit logischer und unabweisbarer Notwendigkeit auch jene der aus diesem Grunde fließenden Folge oder Folgerung zugeben.

Wie hat oben die Definition des Begriffes des „Wahren“ gelautet? — „Wahr ist, was an sich oder in sich wirklich ist.“ — Als an sich oder in sich seiend müssen wir aber alles das, und nur das, anerkennen, zu dem wir mit Denknotwendigkeit geführt werden,[2]) oder was als Thatsache des inneren

---

[1]) Beiläufig bemerkt, sollte der Begriff der „Religion“ von jenem der „Konfession“, des „Bekenntnisses“, schärfer getrennt werden, als dies im gewöhnlichen Leben und auch in der Gesetzgebung einzelner Staaten geschieht. Die „Religion“, besser „Religionsform“ oder „Religionssystem“, ist der Inbegriff aller auf die Auffassung des Menschen zur Gottheit bezüglicher konkreter Lehren (daher auch „Religionslehre“) und Grundsätze. Die Übereinstimmung in der Auffassung des Gottesbegriffes und demgemäß auch in den meisten, insbesondere in den wichtigsten und wesentlichsten Religionslehren, bedingt auch die Einheit der „Religion“, während Abweichungen in einzelnen Lehren innerhalb des gemeinsamen Rahmens (die sogen. Differenzlehren) zur Bildung verschiedener „Konfessionen“ oder „Bekenntnisse“ führten. So sind Christentum und Judentum zwei verschiedene „Religionen“; Katholismus, Lutheranismus, Calvinismus, Unitarismus, Anglikanismus 2c. verschiedene „Bekenntnisse“ (christliche „Konfessionen“).

[2]) Wie das geschieht, wird in der folgenden Untersuchung gezeigt werden.

Bewußtseins oder der (äußeren und geschichtlichen) Erfahrung gegeben ist. Als unwahr und nicht seiend müssen wir umgekehrt alles das ansehen, was dem vernünftigen Denken, der Geschichte, oder gegebenen Thatsachen der sinnlichen Wahrnehmung oder des inneren Bewußtseins widerspricht. Ein anderes Kriterium der „Wahrheit" giebt es nicht, wenn dieser höchste und wichtigste aller Begriffe überhaupt noch eine Berechtigung haben soll, wenn man ihn nicht willkürlich verdrehen und dem Spiele der Phantasie preisgeben, oder auf die Möglichkeit, die Wahrheit zu finden, nicht einfach verzichten will. Wozu wir nun aber mit Denknotwendigkeit geführt werden, oder was als Thatsache des Bewußtseins oder der Erfahrung gegeben ist, das können wir nicht leugnen oder ablehnen, das müssen wir — vernünftigerweise — notwendig für wahr halten; ein solches notwendiges Fürwahrhalten, ein Fürwahrhalten aus objektiven, inneren und zwingenden Gründen aber ist, wie wir oben gesehen, Wissen; daher ist objektive Wahrheit und Thatsächlichkeit ein Attribut des Wissens, des Erkennens, und nur des Wissens oder Erkennens.

Der Glaube als solcher vermag zur objektiven Wahrheit und Wirklichkeit überhaupt gar nicht vorzudringen, er fängt vielmehr erst dort an, wo das Wissen und demnach die beweisbare objektive Wahrheit aufhört, er erhält seine Berechtigung und Bedeutung erst, wenn sich das Bedürfnis einstellt, die objektive Ungewißheit durch die subjektive Überzeugung oder Gewißheit zu beseitigen. Der zusammengesetzte Begriff „Glaubenswahrheit", wenn das Grundwort in seiner logischen und objektiven Bedeutung und nicht im subjektiven Sinne (im Sinne der Überzeugung von der Wahrheit) gefaßt wird, enthält eine contradictio in adiecto; man muß richtig sagen: „Glaubenslehre" oder „Glaubenssatz". Zwar stützt sich, wie wir oben hörten, auch der Glaube auf gewisse Gründe; aber diese Gründe sind doch nur subjektiv und individuell zureichend, und können daher das Kriterium der objektiven „Wahrheit" unmöglich in Anspruch nehmen; im günstigsten Falle, wenn nämlich der Glaube ein vernünftiger, sind die ihn erzeugenden und tragenden Motive zwar nicht rein subjektiven Charakters, haben vielmehr auch objektiven Wert und Berechtigung; aber der Beweis deren objektiver Wahrheit kann trotzdem nicht geliefert werden, sie zwingen nicht zu deren Annahme, da sonst der Glaube eben nicht mehr Glaube wäre, sondern Wissen, und sie stehen, wie wir

oben sahen, stets in Gefahr, von dem fortschreitenden Denken als unwahr erkannt und verworfen zu werden.[1])

Dies gilt selbstverständlich auch für den Fall, wenn es gelingt, zwischen den einzelnen Lehren einer bestimmten Religion und den sie stützenden und tragenden Gründen eine gewisse methodische Harmonie herzustellen, sie in die Form eines organischen und systematischen Ganzen zu bringen, wie dies — wir werden uns im Folgenden davon überzeugen — namentlich seitens der Theologen der verschiedenen Richtungen der christlichen Religion oft nicht ohne Glück, Geschick und Scharfsinn geschah. Sagt doch Goethe mit Recht:

„Mit Worten läßt sich trefflich streiten,
Mit Worten ein System bereiten."[2])

Zwar spricht auch die positive Theologie von „Beweisen"; insbesondere die christliche positive Religionslehre rühmt sich des „Beweises" einer übernatürlich göttlichen Offenbarung, der Dreipersönlichkeit Gottes, des göttlichen Charakters Jesu ꝛc.; aber offenbar (und wir werden uns im Nachstehenden auch hievon thatsächlich überzeugen) wird hier der Begriff des „Beweises" nicht im strengen Wortsinne, in seiner logisch-wissenschaftlichen Bedeutung gebraucht, da das so „Bewiesene" dann ein Gegenstand des eigentlichen Wissens wäre und nicht mehr Gegenstand des Glaubens; diese „Beweise" sind vielmehr lediglich die Gründe oder Motive, welche diesen oder jenen, welche eine größere oder geringere Anzahl von Menschen bewogen haben oder bewegen, sich einem bestimmten Religionssysteme anzuschließen, z. B. der katholischen oder evangelischen Kirche anzugehören, weil sie eben diese aus für sie zureichenden Gründen für die wahre und echte Kirche halten, d. h. von ihr „glauben", daß sie es sei.

Nun ist ja richtig, daß nicht alle Religionssysteme, mögen sie der Vergangenheit oder der Gegenwart angehören, gleichen inneren theoretisch-methodischen und sittlich-praktischen Wert haben; das eine kann dem vernünftigen Denken, der Wissenschaft und Erfahrung besser entsprechen, es kann einfacher, klarer und kürzer, es

---

[1]) Es ist daher unbestreitbar richtig, wenn Du Bois-Reymond bemerkt: „Wo Supernaturalismus anfängt, da hört die Wissenschaft auf." (Über die Grenzen des Naturerkennens, Leipzig, 1882, S. 6.) Der Supernaturalismus ist eben kein Gegenstand objektiver, allgemein giltiger und notwendiger Einsicht, also des „Wissens", sondern ein Gegenstand des bloßen „Glaubens".

[2]) Faust, 1. Teil.

kann sittlich heilsamer sein und von einem ungesunden, übertriebenen Rigorismus oder von krassem Aberglauben sich mehr entfernt halten, als ein anderes; aber daraus ergiebt sich doch nur ein verschiedener **relativer** Vorzug eines religiösen Glaubenssystems vor dem andern, keinesfalls folgt hieraus die objektive **Wahrheit** einer dieser Religionsformen.

Damit ist aber die natürliche und erfahrungsmäßig häufigste Ursache des so häßlichen religiösen Fanatismus wenigstens theoretisch und wissenschaftlich beseitigt, der religiösen Unduldsamkeit die innere Berechtigung entzogen, die Spitze abgebrochen.

Faßt man demnach den Begriff des oft berufenen und seitens der Vorsteher und Diener der einzelnen Religionen oft und wieder verdammten und als schwer sündhaft gebrandmarkten religiösen oder Glaubens-Indifferentismus in dem Sinne, daß man allen Religionen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft völlig gleichen theoretischen und praktischen Wert beilegt und es daher für völlig irrelevant und nebensächlich hält, in welcher Religion man geboren wird, oder zu welcher man sich thatsächlich bekennt, so wäre eine solche Auffassung an sich unstatthaft und unberechtigt; sie wäre aber auch bedauerlich mit Rücksicht auf ihre Konsequenzen, da der theoretische Indifferentismus der Gesinnung mit psychologischer Notwendigkeit den praktischen des Lebens und Handelns nach sich zieht, da ferner bei einer Verallgemeinerung dieser Anschauung es nie dazu kommen könnte, daß eine veraltete und auf einer falschen Weltauffassung beruhende Religionsform beseitigt und durch eine andere ersetzt wird, welche der Vernunft, der Wissenschaft und Erfahrung sowie dem sittlichen Gefühle besser entspricht, der demnach auch gebildete und auf der Höhe der Zeitkultur stehende Geister nicht bloß formell, sondern auch ihrem Herzen, ihrer Überzeugung nach angehören können; versteht man dagegen den religiösen Indifferentismus dahin, daß man keinem der zahlreichen Religionssysteme den Besitz der beweisbaren objektiven Wahrheit vindiziert, so sagt man damit nur etwas, was als selbstverständlich schon mit dem Begriffe und Wesen des „Glaubens“ gegeben ist, der eben niemals ein „Wissen“ im strengen Sinne ist und daher auch nicht stringent bewiesen werden kann.

Schon daraus ergiebt sich, wie unwahrscheinlich es von vornherein ist, daß ein bestimmtes Religionssystem in der Weise zu

einem universalistischen und kosmopolitischen sich auswachsen wird, daß ihm sämtliche Bewohner der Erde jemals als Mitglieder und Gläubige angehören werden, daß demnach einmal „ein Hirt und eine Herde“[1]) sein wird, wie es andererseits ebenso begreiflich ist, daß sich innerhalb jedes Religionssystems früher oder später Parteiungen, Sekten oder „Häresieen“ („Ketzereien“) geltend gemacht haben und noch immer geltend machen: eben weil es an dem Besitze der einen und einzigen unwandelbaren Wahrheit, der alle beistimmen müssen, fehlte und fehlt, konnte bisher eine bestimmte Religionslehre nicht zum geistigen Eigentume aller werden, trotz der oft gewaltsamen und harten Mittel, deren sich weltliche Fürsten nicht minder als Religionsstifter und Vorsteher oder Oberhäupter religiöser Genossenschaften bedient, um einen bestimmten Glauben der Menschheit aufzudrängen.

Wir werden übrigens später sehen, daß theologische Systeme[2]) die bloße Relativität ihres Wertes auch mit gewissen anderen Erscheinungsformen des geistig-ethischen Lebens und Strebens der Menschheit teilen; bei den nicht minder zahlreichen philosophischen, ästhetischen und Moralsystemen, desgleichen bei den einzelnen Rechtssystemen ist ganz dasselbe der Fall; nur ein Gebiet menschlichen Denkens und Forschens ist diesfalls ausgenommen — das Gebiet der streng beweisenden und der Erfahrungswissenschaften — der sogen. exakten — (allen voran die verschiedenen Zweige der mathematisch-physikalischen Wissenschaften), deren feststehende Resultate absoluten Wert und unabänderliche Giltigkeit haben, und die deshalb auch kein vernünftig Denkender ablehnen kann und wird. Selbst jene Religion, zu der sich ein bedeutender Teil der Kulturvölker der Gegenwart bekennt, welche Anhänger und Gläubige fast in allen Zonen und Landstrichen der Erde besitzt, und welche sich die „katholische“ kat exochen nennt, ist „katholisch“, d. h. „allgemein“, nicht einmal im relativen Sinne des Wortes, da z. B. der Mohammedanismus mindestens dieselbe Ausbreitung

[1]) Joh. 10, 16; vgl. Ps. 86; Isai 2, 1 ff.; 49, 51. 60.

[2]) Nebenbei bemerkt, ist die Theologie gar keine reine Wissenschaft; sie ist bloß angewandte Wissenschaft, d. h. eine bloße Anwendung von mehr als einer reinen Wissenschaft, — nämlich eine Anwendung der Philosophie, Philologie und Geschichte auf die religiösen Fragen, insbesondere auf die Gotteserkenntnis. Von einer „Wissenschaft“ des Glaubens aber zu sprechen ist ebenso widerspruchsvoll, wie von einer Glaubens-„Wahrheit“, es wäre denn, daß man „systematische“ und „wissenschaftliche“ Darstellung als ident faßt.

hat, wie die römisch-katholische Kirche (beide zählen über 200 Millionen Bekenner), während z. B. der Buddhismus mehr als zweimal soviel Gläubige zählt, als der Katholismus. Die Zahl sämtlicher Christen der Erde beträgt noch nicht 500 Millionen, ja selbst die Monotheisten (zu denen außer den verschiedenen christlichen Religionsgemeinschaften noch etwa 7 Millionen Israeliten und mehr als 200 Millionen Mohammedaner gehören) betragen mit ihren etwa gegen 700 Millionen Bekennern gegenüber den gegen 900 Millionen zählenden Heiden nicht einmal die Hälfte sämtlicher Bewohner der Erde.

Man wende nicht ein, es könne ja später einmal der Zeitpunkt eintreten, wo alle Menschen der christlichen, insbesondere der „katholischen" Kirche angehören werden. Es mag eine solche Thatsache von manchem oder von vielen erhofft werden (die römisch-katholische Kirche lehrt es geradezu, oder, wie der Schulausdruck lautet, „ist sich dessen bewußt", daß sie einst gemäß dem oben zitierten Bibelworte, das sie als die angeblich einzig wahre christliche Kirche auf sich deutet, alle Menschen in ihrem Schoße bergen und so das Merkmal der absoluten Katholizität besitzen werde), — die Wissenschaft kann mit bloßen „Möglichkeiten", mit persönlichen Wünschen, Hoffnungen und Erwartungen nicht rechnen. Was kann nicht alles als „möglicherweise eintretend" angesehen werden? Es ist aber auf Grund des vorhin Erörterten das Eintreten dieser Thatsache höchst unwahrscheinlich. Die Bildungsfähigkeit, die geistig-sittlichen Bedürfnisse, die Welt- und Lebensauffassung, der Kulturcharakter, kurz das ganze physiologisch-psychologische Wesen der Völker und Rassen der Erde ist in dem Maße verschieden, und die Naturfaktoren, in denen diese Eigenarten hauptsächlich gründen, nämlich die Verhältnisse des Klimas, der Bodenbeschaffenheit, der Nahrung und Lebensweise, sowie die sozialen Zustände sind in dem Grade stabil und unveränderlich, daß eine Übereinstimmung sämtlicher Erdenbewohner in einer bestimmten Religions- oder Sittenlehre mit Grund kaum zu erwarten ist. Die Hoffnung, daß ein Kirchenwesen früher oder später alle anderen verdrängen werde, ist gerade so illusorisch, wie etwa die Erwartung, es werde einer bestimmten Rasse, einer Sprache oder einem Volke gelingen, alle anderen Rassen, Sprachen oder Völker unseres Planeten zu absorbieren oder sich zu assimilieren, mag ein solches Volk, eine solche Rasse natürlich und kulturell auch noch so hoch stehen, oder als die

Erwartung der Möglichkeit der Gründung und des dauernden Fortbestandes eines sämtliche Erdenvölker umfassenden Staatswesens. Die Natur will eben keine physische und geistige Uniformität, keine tote physiologische und ethnologische Schablone, sie will Verschiedenheiten und Gegensätze, aus deren Zusammenwirken sich erst ein wahrhaft lebendiges und lebensvolles Ganzes ergiebt, und daran wird wohl auch in aller Zukunft weder die „gute Absicht", noch Dünkel, Hochmut und Herrschsucht etwas ändern. War doch das Christentum nicht einmal imstande, das numerisch verhältnismäßig so gering vertretene Judentum zu verdrängen oder aufzusaugen, und sind doch die dauernden Resultate der „Bekehrungen" zum Christentume unter den Bewohnern Asiens und Afrikas trotz des seit Jahrhunderten und insbesondere in den letzten Dezennien entfalteten vielverzweigten Missionsapparates fast verschwindend klein und stehen in keinem rechten Verhältnisse zu den aufgewandten Opfern an Mühe und Arbeit, an Menschenleben und materiellen Unterstützungen.

Nebst dem soeben Bemerkten liegt die Ursache dieser unbefriedigenden Erfolge zum nicht geringen Teile allerdings auch in den zahlreichen, insbesondere für den weniger Gebildeten und den Naturmenschen schwer faßlichen und abstrusen Lehren, welche den Inhalt des positiven Christentums infolge seines allzu reichlich entwickelten Dogmatismus bilden, sowie in dem ärgerlichen Konfessions-, Sekten- und Parteiwesen innerhalb des gläubigen Christentums selbst, welche Konfessionen sich nicht selten gegenseitig verleumden und diskreditieren, um in der Konkurrenz der anderen den Rang abzulaufen und größere Erfolge in der „Seelenrettung" zu erzielen. Dazu kommt, daß das dogmatische Christentum den Höhepunkt seiner intensiven wie extensiven Entwickelung und Blüte bereits längere Zeit überschritten hat und im, wenngleich langsamen, doch stetigen Niedergange begriffen ist, wie niemand leugnen wird, der „Augen hat, zu sehen," so daß der Gewinn der verschiedenen christlichen Kirchen in außereuropäischen Ländern durch den Verlust gläubiger Anhänger unter den Kulturvölkern, insbesondere in den gereifteren, höher gebildeten Schichten und unter den Trägern der Wissenschaft, mehr als aufgewogen wird.

Aber selbst gesetzt, es würde das Unwahrscheinliche eintreten, und es würde gelingen, alle Menschen, oder doch den weitaus größten Teil derselben einer bestimmten Religion zuzuführen, so wäre dies nicht entfernt schon ein Beweis deren inneren und objektiven Wahrheit, so dürfte und könnte die Wissenschaft deshalb nicht auf ihr

Recht, mehr noch: auf ihre Pflicht verzichten, an die parteilose und ruhige Prüfung dieser Religion auf ihren inneren Gehalt und Wert zu schreiten.

Man wende auch nicht ein, unter den zahlreichen Religionssystemen der Vergangenheit und Gegenwart müsse denn doch eines die Wahrheit besitzen und verkündigen. Nichts wäre irriger als diese Folgerung. Ich sehe hier sogar von der prinzipiellen Seite dieser Anschauung, d. h. davon ab, daß, wie wir sahen, das Kriterium der objektiven Wahrheit für ein Religions- oder Glaubenssystem gar nicht in Betracht kommen kann. Wenn es bezüglich einer und derselben Sache mehrere und verschiedene oder entgegengesetzte Auffassungen giebt, folgt denn daraus an sich schon, daß eine dieser Auffassungen objektiv wahr sein muß? Es kann dies der Fall sein, aber es muß nicht sein, da vielmehr alle diese Anschauungen und Auffassungen ja auch falsch sein können. Aber vielleicht faßt diese Einwendung den Begriff der „Wahrheit" überhaupt nicht im gewöhnlichen, logischen und metaphysisch-objektiven, sondern nur im subjektiven, psychologischen Sinne, d. h. nur in der Bedeutung, daß sie sagen will: „Unter den verschiedenen Religionssystemen der Vergangenheit und Gegenwart muß es doch eines geben, das bezüglich der Bedeutung, des Wesens und des inneren Wertes der Religion das **Richtige** trifft, d. h. die Religion so auffaßt, wie sie eben thatsächlich und in Wirklichkeit aufzufassen ist, ohne daß der Inhalt dieser Religion deshalb auch objektiv und materiell **‚wahr'** sein müßte." Dies wäre an sich möglich und denkbar; eine Beantwortung dieser Frage kann aber von vornherein nicht gegeben werden, sondern erst nach der Prüfung und Untersuchung der einzelnen Religionssysteme, mit der wir uns denn auch im Folgenden beschäftigen wollen. Hiebei sollen insbesondere die beiden den modernen Kulturvölkern zugehörigen Religionsformen eingehender gewürdigt werden: das Christentum und der Mosaismus, als die Basis und Wurzel jenes.

Am Schlusse dieser Abhandlung erübrigt nur noch eine nähere kurze Bestimmung jenes Zustandes des denkenden Subjektes, der dann eintritt, wenn die objektiven und subjektiven Gründe für das Fürwahrhalten eines Urteiles nicht ausreichen, — des Zweifels. Der Zweifelnde schwankt bezüglich des inneren Wertes eines Urteiles; er gelangt weder dazu, das Urteil als falsch und ungiltig zu erkennen und demnach zu verwerfen — denn in diesem Falle

hätte er die entschiedene Gewißheit der Unwahrheit desselben, und der Zweifel wäre behoben, noch vermag er — wegen Abganges innerer zwingender Gründe — zum positiven Wissen, noch auch — wegen Mangels zureichender subjektiver Motive — zum Glauben fortzuschreiten.

Übrigens ist zwischen zwei wesentlich verschiedenen Arten des Zweifels wohl zu unterscheiden. Der logische, kritische oder wissenschaftliche Zweifel schiebt vorläufig das Urteil über eine Frage, über einen Gegenstand auf, bis es gelingt, ausreichende Gründe für oder gegen beizubringen und so den Zweifel zu beseitigen; er nimmt also einen völlig neutralen, objektiven und unbefangenen Standpunkt ein, indem er vorerst die Wahrheit des fraglichen Gegenstandes ohne weiteres weder bejaht noch verneint; er ist demnach voraussetzungslos und erfüllt so jene Forderung, welche Eingangs dieser Abhandlung als bei allem unserem Urteilen notwendig hingestellt wurde, sollen wir uns anders nicht der Gefahr aussetzen, in Irrtum zu geraten und thatsächlich Unwahres als wahr anzusehen; — eine Forderung, der wir auch im Folgenden bei der Prüfung der religiösen Lehren, und hier um so mehr, da die Gefahr einer Täuschung und der Voreingenommenheit gerade auf diesem Gebiete eine nahe liegende, entsprechen wollen und müssen.

Außerdem giebt es aber noch den metaphysischen oder transcendentalen Zweifel, welcher an der Möglichkeit, bezüglich eines Gegenstandes die Wahrheit und Wirklichkeit zu erforschen, überhaupt verzweifelt. Er tritt somit als habitueller Zustand, als Grundanschauung und Grundauffassung auf und wird leicht zum absoluten Skepticismus, der dem Menschengeiste die Fähigkeit abspricht, auf irgend einem Gebiete des Denkens oder der Erfahrung zur Wahrheit zu gelangen, die Wirklichkeit zu erkennen. Nun hat aber der Mensch, wie wir gesehen, den unleugbaren Drang, zur Wahrheit und mit der Wahrheit zum inneren Frieden zu gelangen; — ein Drang, der, wenn der Skepticismus Recht hätte, überhaupt niemals und auf keinem Gebiete des Seins gestillt werden könnte, und bezüglich dessen jeder Versuch, ihn zu stillen, von vornherein vergeblich und aussichtslos wäre. Und darum macht die absolute Skepsis den Menschen, der ihr zum Opfer gefallen, unselig und elend; wäre sie begründet, dann wäre wahr, was Plinius vom Menschen sagt: „Ein Wesen voll der Widersprüche ist er, das unglücklichste aller Geschöpfe, da die übrigen Geschöpfe doch nicht Be-

dürfnisse haben, die über ihre Schranken hinausgehen, während der Mensch Bedürfnisse und Wünsche hat, die niemals befriedigt werden können. Seine Natur ist eine Lüge. . . . Unter so vielen und so großen Übeln ist es noch das Beste, daß er sich selbst das Leben nehmen kann;"[1]) dann wäre wahr, was schon längst vor ihm Homer geklagt:

„Denn kein anderes Wesen ist jammervoller auf Erden,
Als der Mensch von allem, was Leben haucht und sich regt;"[2])

dann wäre die edelste Gabe, die in des Menschen Natur schlummert, ihm nur eine Last und Qual,[3]) sein Denken ein erfolg- und hoffnungsloses Spiel der Vorstellungen und Begriffe, deren Gewebe man ehemöglich jenem Schicksale opfern müßte, das Penelope ihrer Arbeit bereitet: es wieder zu lösen, nachdem man es kaum vollendet. Darum ist der Skepticismus kaum etwas anderes, denn ein abnormer, krankhafter Auswuchs des Geistes und eigentlich ebenso kurz andauernd und vorübergehend, wie das Hin- und Herschwanken eines seinem stabilen Gleichgewichte zustrebenden Körpers. „Im Zweifel," sagt Goethe mit Recht, „ist kein Verharren, sondern er treibt den Geist zur näheren Untersuchung und Prüfung, woraus dann, wenn diese auf eine vollkommene Weise geschieht, die Gewißheit hervorgeht, welche das Ziel ist, worin der Mensch seine völlige Beruhigung findet."[4]) In der That konnte sich darum der Skepticismus in keiner Periode der Geistesentwickelung des Menschen auf die Dauer behaupten, und wo er dennoch hervortrat, in Griechenland mit Pyrrho von Elis (360—270 v. Chr.), und in Rom, wohin er sich von Griechenland verpflanzte, da war er ein Symptom der inneren sittlichen Fäulnis, der sinkenden Volkskraft, des geistigen Siechtums,[5]) oder, in der neueren Philosophie mit Pierre Bayle (gest. 1705) und David Hume (gest. 1776), eine naturnotwendige

---

[1]) Hist. nat. II. 7.

[2]) Iliad. XVII. 446. Od. XVIII. 130. Einem ähnlichen Gedanken giebt Seneca Ausdruck. „Könnte es mir," sagt er, „nicht gelingen, zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen, dann lohnte es nicht der Mühe, daß ich überhaupt geboren wurde. Denn warum sollte ich mich dann freuen, mich unter der Zahl der Lebenden zu sehen?" (Quaest. nat. praef.)

[3]) „Daß wir nichts wissen können,
Das will mir schier das Herz verbrennen,"
läßt Goethe im „Faust" einen der Geister sagen.

[4]) Eckermann, Gespr., I. T., S. 350.

[5]) Zeller, Philos. d. Griechen, III. Bd., S. 316.

Reaktion gegen den fast nicht minder gefährlichen Dogmatismus, welcher sich den Anschein gab, alles zu wissen, alles zu begreifen.

Übrigens bedienen sich auch die Skeptiker zur Bestreitung der Giltigkeit logischer Formen eben dieser Formen, wodurch sie thatsächlich die ihnen aberkannte Beweiskraft zugestehen und ihr eigenes Prinzip ad absurdum führen. Auch hielten selbst die Skeptiker an ihrem Systeme nur theoretisch fest, während sie ihre Anschauung in der Praxis inkonsequenterweise ignorierten und leugneten. So behauptete der oben erwähnte Pyrrho, alles was ist, ist ebenso sehr wie ebenso wenig das eine wie das andere; darum gezieme es dem Weisen, was ihn auch treffen möge, stets die vollste Gemütsruhe zu bewahren und sich in seinem Gleichmute durch nichts stören zu lassen;[1]) als ihm nun einst ein bissiger Hund entgegenkam, wich er diesem trotzdem aus, setzte aber, sich entschuldigend, hinzu, es sei eben schwer, sich der menschlichen Natur gänzlich zu entäußern.[2]) Auch Hume erklärt: „In der Praxis muß man sich nach dem Scheine der Sinne richten und den Zweifel auf die Spekulation beschränken."[3]) Welchen Wert hat nun aber eine Spekulation, welche vom Erfahrungsmäßigen und Sinnenfälligen gänzlich abstrahiert, und wie sollen Sinneseindrücke zu stande kommen, wenn die Dinge, welche sie hervorrufen, gar nicht in Wirklichkeit existieren?

Man wende nicht ein, daß im Vorhergehenden selbst dem Skepticismus das Wort geredet wurde, durch den Hinweis auf die Unmöglichkeit, die letzten und höchsten Gründe der Wahrheit zu beweisen. Ist dies auch richtig, so folgt daraus trotzdem keineswegs, daß wir berechtigt sind, an der objektiven Wahrheit eines Axioms oder Postulates und demnach auch an dem aus einem Axiome Gefolgerten zu zweifeln; überall, ausnahmslos und in unzähligen Fällen bestätigte und bestätigt die Erfahrung, daß wir keinen Fehler im Denken begehen, wenn wir einen an sich evidenten Satz als objektiv giltig ansehen und im Denken uns nach ihm richten, und niemandem ist es je gelungen und wird es gelungen, zu zeigen, daß es z. B. Fälle giebt, in denen der Teil größer oder gleich ist dem Ganzen, oder daß es je eine Wirkung gab ohne entsprechende, ausreichende Ursache. Da somit die Gewiß-

---

[1]) Diog. Laërt. IX. 61. 62; 66—68. Cf.: Cic. de fin. II. 13 III. 3; IV. 16.

[2]) Ebend. IX. 66.

[3]) Inqu. conc. human underst. S. XII.

heit, mit der wir diese evidenten Sätze für wahr halten, nicht eine bloß subjektive, sondern eine objektive, notwendige und unabweisbare, so ist auch dieses „Fürwahrhalten“ eines Axioms eigentlich nicht mehr ein bloßes „Glauben“, sondern ein wahres und wirkliches „Wissen“, wodurch die oben gemachte Bemerkung, „alles menschliche Wissen beruhe zuletzt auf dem Glauben“, in ein richtiges und helleres Licht gesetzt und zugleich gewissen Mißverständnissen hinsichtlich des inneren Wertes des „Glaubens“, als gäbe auch er objektive Gewißheit, entrückt erscheint; daß z. B. das Zusammengesetzte ausgedehnt ist, daß, was vom allgemeinen, subalternierenden Urteile, sei es nun affirmativ oder negativ, gilt, auch vom besonderen, subalternierten gelten muß, daß modo ponente mit der Setzung des A als Grundes die Setzung des B als Folge, und modo tollente mit der Aufhebung des B als Folge die Aufhebung des A als Grundes verknüpft ist, daß es unmöglich ist, daß zu gleicher Zeit sowohl ein gegebenes Urteil als auch sein contradiktorischer Gegensatz falsch ist 2c. — das „glaube“ ich nicht nur, das „**weiß**“ ich, darauf kann zu beliebiger Zeit und in jedem beliebigen Einzelfalle die erfahrungsmäßige Gegenprobe gemacht werden, das „fürwahrzuhalten“ sind wir darum vernünftigerweise in unserem Denken gezwungen.

Ist daher unser Wissen, als menschliches, auch kein absolutes, wesenhaftes, intuitives, so wäre es doch thöricht, daraus die Berechtigung eines alles zersetzenden absoluten Skepticismus abzuleiten, der mit seinem „veri nihil, omnia ficta“ — „es ist nichts wahr, alles nur Schein und Trug“ — geradezu den Tod alles wissenschaftlichen Denkens und Forschens bedeutet, und z. B. die Wahrheit des Euklid'schen Beweises für den pythagoreischen Lehrsatz noch anzuzweifeln, nachdem Tausende und Abertausende auf dem Wege mathematischen Denkens und durch Anwendung der mannigfachsten Methoden zu demselben Resultate gelangt sind; was not thut, und zwar ebenso für unser Denken, wie für unser Wollen und Handeln, das ist unausgesetzte, unparteiische und strenge Selbstüberwachung, ohne welche die Axiome und Normen der Logik ebenso wie jene der Moral unfruchtbar bleiben und Fehler und Irrtümer nicht hintanhalten können.

III. Abschnitt.

Wie gelangt der Menschengeist zur Wahrheit?

Der „Dogmatismus“ und der „Empirismus“. — Wissenschaftliche Willkürlichkeit und Unzulässigkeit der dogmatischen Methode. — Das analytisch-induktorische Verfahren entspricht allein der Natur des Menschengeistes. — Die „Analogie“ und „Hypothese“. — Das synthetisch-deduktive Verfahren die notwendige Ergänzung der Empirie und Induktion. — Ein abschreckendes Beispiel für die Naturerklärung durch „reine Spekulation“. — Zusammenfassung des Ergebnisses der vorausgegangenen Untersuchungen. — Geschichtsphilosophischer Rückblick, betreffend die Kriterien der Wahrheit und die Wege, sie zu finden.

Haben wir in den bisherigen Untersuchungen den hohen, unvergänglichen und absoluten Wert der Wahrheit, sowie den Unterschied der objektiven Wahrheit als Gegenstand des Wissens von der bloßen subjektiven Gewißheit als Wesen des Glaubens kennen gelernt, so schließt sich hieran als natürlich und selbstverständlich die weitere wichtige Grundfrage des Denkens: welcher Weg ist denn einzuschlagen, welche Methode, welche Mittel sind in Anwendung zu bringen, um zu diesem höchsten und letzten Ziele menschlichen geistigen Forschens, Prüfens, Ringens, zur **Wahrheit**, und mit der Wahrheit zum Erkennen zu gelangen?

An sich betrachtet, könnten zwei Wege als zielführend angesehen werden, und in der That wurden beide im Laufe der Geschichte der geistigen Entwickelung der Menschheit eingeschlagen. Der eine wird kurzweg als Dogmatismus, der andere als Empirismus bezeichnet.

Der Dogmatismus verheißt die Lösung der großen Grundprobleme des Geistes und der Natur auf scheinbar kurze, einfache und — allerdings nur wieder scheinbar — ganz annehmbare Weise: er ignoriert die Welt des erfahrungsmäßigen Seins, die Wirklichkeit, und schwingt sich sofort auf einen idealen oder gar „übernatürlichen“, theocentrischen Standpunkt, er geht von einer allgemeinen Annahme,

einem absoluten Prinzipe als Basis aller philosophischen Spekulation, alles Denkens aus und sucht von hier aus a priori der Dinge Wesen und Werden zu erfassen, die Fragen und Rätsel des Universums zu lösen. Er tritt demnach in rein positiver Weise, in der Form des Ausspruchs einer Lehrautorität auf und fordert die unmittelbare, prüfungslose Hingabe an seine Theorieen, die er weder beweisen kann noch will, er fordert den Glauben an seine Lehrsätze und die daraus abgeleiteten Folgerungen, in ganz ähnlicher Weise, wie dies eine kirchliche Autorität bezüglich der von ihr aufgestellten religiösen Dogmen verlangt. Aber eben damit hat sich der Dogmatismus selbst sein Urteil gesprochen: er behauptet, er lehrt nur, ohne seine Behauptungen, seine Lehren irgendwie rechtfertigen zu können, er maßt sich an, alles zu wissen und zu erkennen, ohne die Schranken zu bedenken, welche der menschlichen Einsicht gesetzt sind, und kann wissenschaftlich überhaupt nicht in Betracht kommen, was auch aus der Thatsache hervorgeht, daß die einzelnen „Dogmatiker“ von den verschiedensten, einander geradezu widersprechenden Prinzipien ausgingen und naturgemäß zu ebenso verschiedenen und widerspruchsvollen Resultaten gelangten, ohne eine Einigung weder erzielen zu können, noch eine solche erzielen zu wollen, während die Wahrheit doch nur eine ist und sein kann. Der Vertreter des Dogmatismus will die Welt aus seinem Kopfe konstruieren; er begeht den verhängnisvollen Fehler, sein eigenes subjektives Denken zum Maßstabe der Wahrheit überhaupt zu erheben; er vermeint der Dinge innerstes Wesen und Werden schauen zu können, während er doch nur hervorsucht und zu einem Systeme aufbaut, was er, von einer willkürlichen Behauptung ausgehend, in seiner von den Flügeln der Phantasie getragenen Spekulation findet; er identifiziert durchaus unberechtigt und anmaßend den Ideengang seines Geistes mit dem Werde- und Entwickelungsprozeß der Welt und deren Dinge, und gleicht so einem Manne, der, in seiner Stube sitzend, daran gehen wollte, der Menschheit über die geographische Beschaffenheit eines Erdpunktes Aufschluß zu geben, den weder er noch sonst eines Forschers Fuß je betreten; er will, vom Ungewissen ausgehend und mit dessen Hilfe, zum objektiv Gewissen, vom Willkürlichen zum thatsächlich Gegebenen und Gesetzmäßigen, vom Glauben zum Wissen fortschreiten, was, wie wir in der vorangehenden Untersuchung sahen, unlogisch, unmöglich und absurd ist.

In gerade entgegengesetzter Weise verfährt der Empirismus; er geht vom thatsächlich Gegebenen aus, er ist die Einschränkung der Methode des philosophischen Forschens auf den Bereich der Erfahrung und die Verwertung der Erfahrungsthatsachen, sowie der Axiome und allgemeinen Grundgesetze des Denkens auf die dem Menschen erreichbaren Erkenntnisse, ohne demnach die philosophische Erkenntnis sofort auf ein absolutes Prinzip zu stellen. Und diese Methode ist die einzig richtige und zuverlässige; denn die ersten Erkenntnisse kommen dem Menschen auf keinem anderen Wege zu, als durch Erfahrung und Beobachtung, durch sinnliche Wahrnehmung der außerhalb seiner sich vollziehenden Erscheinungen und Vorgänge. Hätte der Mensch nicht die Fähigkeit, diese Dinge und Phänomene in sich aufzunehmen, zu perzipieren, würde er der Sinnesorgane, vor allem des Gesichtes, des Gehöres, des Tastsinnes und der Empfindung entbehren, so wäre und bliebe seine Seele leer und inhaltslos, eine tabula rasa, einem Blatte Papier vergleichbar, auf dem nichts geschrieben steht, er brächte es diesfalls weder zum Bewußtsein noch zum Selbstbewußtsein, er gelangte niemals dazu, zu denken. Nicht von oben herab, vom Allgemeinen aus entwickelt sich des Menschen Geist, geht sein Erkennen, sondern von unten hinauf steigt sein geistiger Entwickelungsgang, allmählich fortschreitend und sich vervollkommnend.

Die Behauptung des Gegenteils, ginge sie von welcher Autorität immer aus, widerspricht der Wirklichkeit, der Wahrheit. Dem Menschengeiste ist nichts „Fertiges“ auf den Lebensweg mitgegeben; das Kind trägt keine „angeborenen“ Vorstellungen in sich, ebensowenig, als es schon fertige Urteile und Schlüsse besitzt. Wenn selbst ein Denker von der Bedeutung eines Leibniz das Gegenteil behauptet, so verfehlt er das zu Beweisende und begeht jenen Irrtum in der Argumentation, den man „ignoratio elenchi“ nennt; denn wenn Leibniz (gegen Locke) diesfalls auf die allgemeinen und notwendigen Grundwahrheiten, auf die Axiome oder Postulate hinweist, so ist es richtig, daß wir diese nicht ausschließlich aus der Erfahrung geschöpft haben; aber das Allgemeine und Notwendige dieser „Grundsätze“ liegt nicht in den in ihnen enthaltenen Vorstellungen (Begriffen) an sich, sondern nur in der Verknüpfung derselben, woraus folgt, daß nur gewisse Formen der Verknüpfung (der Synthesis) nicht durch Erfahrung erworben sind, daß es, mit anderen Worten, gewisse Gesetze oder Normen für unsere Geistesthätigkeit giebt, nach denen sich

diese von allem Anfange an richten mußte, wenn sie nicht auf Irrwege geraten und in Utopien sich verlieren sollte und soll, während wir zu konkreten, bewußten Vorstellungen erst viel später gelangten.

Somit ist die Empirie, das erfahrungsmäßig Gegebene der einzig sichere Ausgangspunkt des wirklichen materialen Denkens. Durch die Erfahrung unmittelbar gegeben sind aber Einzelndinge, einzelne Thatsachen, was uns die Natur vorführt, ist nur Individuelles, Konkretes, Anschauliches, von dem ausgehend wir durch Abstraktion zu allgemeinen Begriffen und Urteilen, zu Lehrsätzen, zu den Prinzipien und zum Übersinnlichen gelangen, — eine Methode, welche die induktorische, analytische, regressive oder verallgemeinernde genannt wird. Das Resultat dieser wahrhaft heuristischen, d. i. die Wahrheit aufsuchenden Methode, welche sich demnach wesentlich von der systematischen Methode unterscheidet, deren Aufgabe hauptsächlich nur die übersichtliche Zusammenstellung der auf einen und denselben Gegenstand bezüglichen Lehrsätze nach den logischen Verhältnissen der Über-, Unter- und Nebenordnung ist, — also das Resultat dieser heuristischen Methode bezeichnet die Logik und Noëtik als synthetisches Urteil, d. h. als ein solches, in dem das vom Subjekte Prädizierte in jenem an sich und von vornherein nicht schon enthalten ist, weshalb durch ein solches Urteil ein wirklicher, materialer Fortschritt im Denken erzielt wird, während mit dem analytischen Urteile, d. h. mit einem solchen, in welchem das Prädikat an sich schon im Subjekte liegt, nur ein formeller Fortschritt im Denken ermöglicht wird.

Die Urteile: „Der Körper ist begrenzt", „das Feuer ist heiß", „der Schnee ist nicht warm" — sind analytische, welche nur zur Verdeutlichung des Denkens dienen, ohne zur Erkenntnis neuer Beziehungen zu führen; die Urteile: „Der Sauerstoff ist eine Bedingung des animalischen Lebens", „die Reibung ist eine Quelle der Wärme", „die einfache Maschine ist so beschaffen, daß man bei ihr an Zeit verliert, was man an Kraft gewinnt" — sind synthetische, und sie ermöglichen eine wirkliche Bereicherung und Erweiterung des Denkens.

Durch rein logisches Denken, also dadurch, daß wir von der Erfahrung absehen, kommen wir demnach im materiellen Erkennen keinen Schritt weiter; das logische Denken beruht eben nur auf dem Verhältnisse der Identität oder des Gegensatzes von Begriffen, es beschäftigt sich lediglich mit formalen Beziehungen und vermag

über diesen engen Kreis bloßer Begriffe nicht hinauszugelangen. So beschränken sich die analytischen Aussagen der Logik auf bloße Tautologieen, der Typus des analytischen Urteiles ist die Formel: „Ax ist x", welches bedeutet: „Ein A, welches x ist, ist x," demnach die Bestimmung eines idem per idem. Wir sind mit Hilfe aller logischen Regeln und Gesetze nicht imstande, auch nur eine einzige Synthese hervorzubringen, weil der Grund der Synthese außerhalb der Logik liegt, in den Thatsachen der Erfahrung, der realen Welt. Auch in metaphysischen Verhältnissen, soweit wir durch unser Denken in solche überhaupt eindringen können, kann die Synthese ihren Grund und ihre Berechtigung haben. Die Logik kann nur durch Determination vereinigen, was sie früher durch Abstraktion getrennt hat. Zwar müssen auch Thatsachen, wenn sie unser geistiges Eigentum werden sollen, sich in Begriffe umsetzen; aber hiebei muß sich der thatsächliche Zusammenhang der Dinge und Erscheinungen in der synthetischen Verbindung der Begriffe reflektieren, d. h. der ideale Nexus der Vorstellungen, wenn er ein richtiger sein soll, muß dem realen Kausalnexus entsprechen. So muß sich unser Denken nach dem außerhalb unser und unabhängig von uns gegebenen Sein, nach der Wirklichkeit richten, und nicht etwa die Wirklichkeit, das Sein, nach unserem Denken, und in dem Parallelismus zwischen Denken und Sein liegt die Gewähr und Bedingung des richtigen Denkens: die Elemente des Denkens müssen sich so zu einander verhalten, wie die Elemente des Seins.

Wenn wir nun aber bei der Aufsuchung der Wahrheit naturgemäß von der Erfahrung ausgehen müssen, und wenn durch die Erfahrung zunächst nur Einzelnes gegeben ist, so ist auch das so gewonnene synthetische Erfahrungsurteil nur ein Einzelnurteil, in der Form: „S ist P". Faßt man auch mehrere derartige Urteile auf Grund weiterer Erfahrung nach Art eines Induktionsschlusses zusammen, so gelangen wir nur zu dem Urteile: „Mehrere S sind P", nicht aber zu dem Urteile: „Alle S sind P", welch letzteres Urteil erst den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit an sich trägt. Und doch ist ein eigentliches „Erkennen" nur durch solche allgemeine und notwendige Urteile möglich, doch haben nur allgemein giltige Wahrheiten den höchsten Denkwert und absolute Unerschütterlichkeit, weshalb auch erst diese einen festen systematischen Aufbau der Wissenschaften ermöglichen. Es ist daher die erste und

wichtigste Frage der Heuristik, auf welche Weise wir zu allgemein giltigen Urteilen, Lehrsätzen oder Theorieen gelangen.

Die Antwort lautet kurz: „Durch die strenge oder vollständige Induktion," welche darin besteht, daß durch fortgesetzte Anwendung des induktiven Verfahrens gezeigt wird, daß, was man in der Form eines allgemeinen Urteiles, zu dem man schließlich gelangt, aussagt, für **alle** in diesem Urteile enthaltenen Einzelnfälle gilt, und zwar erwiesenermaßen gilt. Da das Allgemeine nichts anderes ist als die Summe des Einzelnen, so ist mit der Wahrheit aller Einzelndinge offenbar auch die Wahrheit deren Summe, d. h. des Allgemeinen, bewiesen, und das allgemeine Urteil ist nur der verkürzte logische Ausdruck für die Gesamtheit der einzelnen Urteile. So beruht der Kepler'sche Satz: „Alle Planeten bewegen sich in Ellipsen um die Sonne", auf einer vollständigen Induktion, weil sich die diesfällige Bewegung vom Mars, Jupiter, Saturn, der Venus und den übrigen Planeten nachweisen läßt, und ist daher von allgemeiner Giltigkeit. Dagegen führt die unvollständige Induktion nur zur Wahrscheinlichkeit, keineswegs aber zur objektiven Gewißheit, und es läßt sich der Wahrscheinlichkeitsgrad mathematisch dadurch fixieren, daß man ihn als einen Bruch darstellt, dessen Zähler die Anzahl der zutreffenden Fälle, dessen Nenner die Anzahl der überhaupt möglichen Fälle ausdrückt. Nimmt man unberechtigter Weise eine unvollständige Induktion für eine vollständige, so entsteht die falsche Verallgemeinerung (fallacia fictae universalitatis); so z. B. wenn man alle Handelsleute für betrügerisch, alle Gelehrten für stolz, alle (äußerlich) Frommen für tugendhaft, alle Engländer für phlegmatisch hält; da bis auf Pius IX. kein Papst 25 Regierungsjahre erlebt hat, so schloß man, daß überhaupt kein Papst so lange regieren wird; da die römisch-katholische Kirche 19 Jahrhunderte besteht, so wird sie — das erschließen deren Anhänger — auch in aller Zukunft bestehen!

Am häufigsten kam und kommt dieser Fehler der falschen Generalisation in den verschiedenen philosophischen und religiösen Systemen zur Anwendung. Weil das Wasser eine Bedingung des organischen Lebens ist, läßt Thales alles aus dem Wasser entstehen, wie Anaximenes aus ähnlichen Gründen die Luft in ihrer Verdichtung und Verdünnung als Prinzip alles Seins gelten läßt; weil Jesus die „Gedanken", Bestrebungen, Charakterzüge einzelner Menschen kannte, einzelnes auf die Zukunft Bezügliches „weissagte",

wird seine „Allwissenheit", weil er außerordentliche Heilungen vollbrachte, „wunderbare" Teufelsbeschwörungen vornahm, wird seine „Allmacht", weil er Lehren tiefer Weisheit und unvergänglichen sittlichen Wertes verkündigte, wird seine „Allweisheit" und als Konsequenz dieser, der Gottheit beigelegten Attribute seine „Gottheit" gelehrt und als unverbrüchliche Glaubens„wahrheit", als Dogma, hingestellt, wobei (nebst anderen seinerzeit zu erwähnenden Ursachen) außer der unvollständigen Induktion allerdings auch noch ein anderer Fehler im Beweise mitwirkte, welcher „fallacia falsi medii" genannt wird und darin besteht, daß die Prämissen, aus denen eine Behauptung (die Thesis) gezogen wird, materiell unwahre Urteile sind. Die Ursache dieser praktisch nicht selten höchst folgenschweren Erscheinung liegt hauptsächlich in dem ungestümen Drange des Menschen nach fruchtbaren Erfolgen seines Forschens, welcher, wenn nicht alsbald befriedigt, allzuleicht jene Ungeduld erzeugt, welche aus einigen wenigen, oft nur oberflächlich beobachteten Fällen sofort eine allgemein geltende Regel, einen allgemeinen Lehrsatz, ein oberstes Prinzip ableitet, wozu in religiösen Dingen und Fragen auch noch gewisse tiefinnere Bedürfnisse des menschlichen Herzens, und der Person des Religionsstifters gegenüber das Gefühl der Liebe, Ehrfurcht, Dankbarkeit und Bewunderung treten.

Verwandt mit der Induktion ist die Analogie, welche ebenso wie die Induktion eine unvollständige oder eine vollständige (strenge) sein kann. Der Typus des Analogieschlußes ist folgender: Wenn zwei Subjekte, A und B, in vielen wesentlichen Eigenschaften mit einander übereinstimmen, so stimmen sie wahrscheinlich auch in Bezug auf das Merkmal x, welches einem dieser Subjekte, A, zukommt, mit einander überein. In je mehr wesentlichen Merkmalen die beiden Dinge übereinstimmen, desto wahrscheinlicher ist es, daß sie auch in Bezug auf das Merkmal x des einen mit einander übereinstimmen. So haben z. B. die Planeten Erde und Mars das mit einander gemeinschaftlich, daß sie kugelförmig sind, daß sie von der Sonne erwärmt werden, dieselbe periodisch umkreisen und sich periodisch um ihre eigenen Axen drehen, daß ihnen eine Atmosphäre zukommt, daß sich Wasser auf ihnen befindet ꝛc.; es ist daher wahrscheinlich, daß dem Mars auch die übrigen Bedingungen zukommen, welche auf der Erde die Vegetation ermöglichen. Daraus folgt, daß der Analogieschluß gleich dem Schluße auf Grund einer unvollständigen Induktion an sich ein bloßer Wahrscheinlichkeits-

schluß ist; er führt zu objektiver Gewißheit nur dann, wenn die Analogie eine vollständige oder strenge ist, d. h. wenn A und B völlig gleichartig sind. Ist z. B. der wissenschaftliche Nachweis geliefert, daß es unter den die Erde bevölkernden Menschen zwar verschiedene Rassen, aber nicht verschiedene Arten (Species) giebt, so folgt, daß alle Menschen (als Individuen einer Species) in allen den Begriff des „Menschen" ausmachenden wesentlichen Merkmalen und Fähigkeiten übereinstimmen.

Wegen der Gleichheit der Verhältnisse zwischen den gleichartigen Subjekten und ihren ebenfalls gleichartigen Prädikaten ist auch der Schluß von den ersteren (den Subjekten) und dem Prädikate eines von beiden auf das Prädikat des andern logisch vollkommen berechtigt, welcher Fall in der Mathematik die häufigste Anwendung findet; insbesondere beruht auf ihm die Regeldetri. Logisch unberechtigt und weit entfernt, objektive Gewißheit zu geben, sind dagegen Analogieschlüsse, welche mit Begriffen operieren, die der Schärfe und Präzision entbehren, und deren Beziehung zu einander keine wissenschaftlich erwiesene, sondern lediglich eine subjektiv gedachte, willkürliche und künstliche ist. So ist es z. B. — um dies schon an diesem Orte zu sagen — logisch unzulässig, wenngleich eine der positiven Religion und Theologie sehr geläufige — ihr übrigens für religiös-erbauliche Zwecke erlaubte — Betrachtung, das Verhältnis der schöpferischen, allmächtigen Gottheit zur Welt in derselben Weise aufzufassen, wie das Verhältnis des Künstlers zu seinem Kunstwerke, oder etwa gar aus der Thatsache, daß das menschliche Kunstwerk einen (menschlichen) Urheber, eine schöpferische (menschliche) Idee erfordert, die Notwendigkeit des Erschaffenseins der Welt durch den göttlichen Geist strenge zu folgern; es ist ebenso wenig logisch zulässig, wenngleich ein Bedürfnis, ein Wunsch des menschlichen Herzens, sich das Verhältnis der Gottheit zum Menschengeschlechte gleich dem Verhältnisse eines Vaters zu seinem Kinde zu denken; denn die hier in Betracht kommenden Verhältnisse sind specifisch verschieden, sie wären es selbst dann, wenn das zeitliche Werden des Weltstoffes sowie eine Welterhaltung im positiv theologischen Sinne wissenschaftlich wie thatsächlich bewiesen werden könnte, was, wie wir sehen werden, nicht der Fall.

Somit unterscheidet sich die Analogie von der Induktion dadurch, daß die Analogie vom Besondern auf das Besondere, die Induktion dagegen vom Besonderen auf das Allgemeine schließt. Da

aber der Weg zum Allgemeinen durch das Besondere führt, so hängen beide Denkoperationen innig zusammen und kommen auch thatsächlich häufig mit einander vereint vor. Auf der Verbindung der strengen Analogie mit der Induktion beruht insbesondere der Begriff des Gesetzes, unter dem die Eigenschaften einer Reihe gleichartiger Subjekte stehen. Sind nämlich diese Eigenschaften den Zuständen oder Beschaffenheiten dieser Subjekte streng analog, stehen sie zu diesen Beschaffenheiten in einer und derselben Beziehung, ist also die Form ihrer Abhängigkeit von denselben eine und dieselbe, so heißt diese bleibende Form der Abhängigkeit das Gesetz der Reihe der Eigenschaften.[1]) Ist nun der Nachweis dieses gesetzmäßigen Verhältnisses für die ganze Reihe der Subjekte geführt, d. h. ist die Induktion eine strenge, so gilt das Gesetz mit voller Gewißheit.

Mit der Induktion verwandt ist die Hypothese; sie ist ein vorläufig oder bedingungsweise (versuchsweise) angenommener Grund für eine zu erklärende Erscheinung. Da nun eine Wirkung oder Erscheinung aus mehreren Ursachen hervorgehen kann, oder, logisch gesprochen, da eine und dieselbe Folge mehrere Gründe haben kann (so kann z. B. die Erwärmung unserer Wohnung durch die Sonne, durch einen geheizten Ofen, durch Luftheizung ꝛc. bewirkt worden sein), so ist ein derartiges Verfahren im allgemeinen unzulässig. Trotzdem sah und sieht sich der Menschengeist gar oft genötigt, zur Hypothese seine Zuflucht zu nehmen, wenn es ihm nicht gelingen will, für irgend eine Erscheinung den wahren Erklärungsgrund zu finden. Soll aber die Hypothese wissenschaftlich in Betracht kommen und die Auffindung der Wahrheit fördern, so müssen sämtliche überhaupt denkbaren Folgen (Wirkungen) des angenommenen Grundes (Ursache) gezogen und untersucht werden. Stimmen die aus der Hypothese abgeleiteten Konsequenzen mit allen Daten und empirischen Einzelnfällen überein, so ist die Hypothese, wenn auch selbst noch keine Thatsache und innerlich wahr, doch ein giltiger Begriff und die causa sufficiens der zu erklärenden Erscheinung. So wurden durch die (hypothetische) Auffassung des Lichtphänomens als Äthervibration alle thatsächlichen Wirkungen und Erscheinungen des Lichtes, insbesondere die Interferenz und Beugung, ausreichend erklärt. Nur in dem Falle, daß eine Hypothese als der einzige denkbare Grund einer Erscheinung angesehen werden

---

[1]) Vgl. Drobisch, Logik, S. 190.

muß, führt diese Hypothese zu objektiver Gewißheit, sie wird zum Realgrunde, zur wahren Ursache. Andernfalls ermöglicht die Hypothese nur einen höheren oder geringeren Grad von Wahrscheinlichkeit; je größer die Zahl der aus ihr abgeleiteten und durch die Erfahrung bestätigten Konsequenzen, mit je mehr bereits feststehenden, sei es durch einen Beweis erhärteten oder an sich evidenten Wahrheiten sie übereinstimmt, je einfacher und ungezwungener sie nach ihrem Wesen und Inhalt ist, desto mehr nähert sie sich der objektiven Wahrheit, d. h. desto wahrscheinlicher und zuverlässiger ist sie.

Insbesondere die letztgenannte Eigenschaft bietet von vornherein einen zuverlässigen Maßstab zur Bewertung einer Hypothese; mit Recht hält die Wissenschaft an dem Axiome fest: „Das Einfache ist das Siegel des Wahren",[1]) und: „*Ohne Not sollen die Erklärungsursachen einer Erscheinung nicht vermehrt werden.*"[2]) Stimmen die aus der Hypothese gezogenen Konsequenzen mit den thatsächlichen Verhältnissen nicht überein, so ist sie falsch und muß entweder aufgegeben oder modifiziert werden.

So korrigiert sich das menschliche Denken, sofern und soweit es noch nicht bis zur Wahrheit und Wirklichkeit vorgedrungen ist, unausgesetzt selbst und gelangt, wenn auch mühsam und unzähligemale ansetzend, wenn auch von rohen und oft naiven Anschauungen und Annahmen ausgehend, wenn auch nach vielleicht zahllosen mißglückten Versuchen und Irrwegen, allmählich zu allgemeinen Sätzen und Grundanschauungen, welche der Forderung, das Gegebene zu „erklären", vollkommen entsprechen, und gerade die Geschichte der induktiven oder Erfahrungswissenschaften zeigt, wie oft sich der Irrtum, die Hypothese, als Mittel und Durchgangspunkt zur Erforschung der Wahrheit bewährt, und wie oft nach der Bemerkung J. St. Mills „etwas, was jetzt Theorie ist, einst Hypothese war."[3]) Eine der häufigsten Ursachen der Aufstellung falscher Hypothesen war und ist — abgesehen von den Fällen einer unzureichenden, nur wenige Fälle umfassenden Induktion und einer falschen Analogie — das Überwiegen der Einbildungskraft, der schöpferischen Phantasie, die besonders in den der Erfahrung entzogenen Fragen des

---

[1]) „Simplex est veri sigillum." [2]) „Causae praeter necessitatem non sunt multiplicandae."

[3]) System der deduktiven und induktiven Logik. Übers. v. Schiel. Braunschweig, 3. Aufl. 1868.

philosophischen und theologischen Gebietes in kühnen, hochstrebenden Spekulationen sich gefiel und zahllose Systeme aufbaute, welche, anstatt die Erforschung der Wahrheit zu fördern, die Geister vielmehr verwirrten und nicht wenig dazu beitrugen, die Philosophie als solche, das syllogistische und abstrakte Denken überhaupt in Verruf zu bringen und die einseitige und ausschließliche Wertschätzung der exakten Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften, anzubahnen.

Und doch wäre es gefehlt, zu meinen, die Wissenschaft, auch die Naturwissenschaft, könne sich mit dem rein induktiven Verfahren begnügen, d. h. mit der Durchführung einer strengen und allseitigen Induktion ihre Aufgabe für vollständig gelöst ansehen. Die Induktion, so wertvoll und notwendig sie ist, und so gewiß mit ihr das methodisch richtige Forschen beginnen muß, bedeutet noch keineswegs schon den Abschluß und das Endziel, bei dem sich das Denken und Forschen beruhigen kann; sie ist in der That nicht das Alpha und Omega des Denkens, sie ist nur das erstere: wenn auch ein Gesetz auf induktivem Wege gefunden wurde, so bedarf es noch immer des deduktiven, synthetischen, progressiven oder spezialisierenden Verfahrens, d. h. der Ableitung desselben aus einem höchsten und allgemeinen Erklärungsgrunde, ohne welchen die Einheit, in die das Gesetz ein Mannigfaltiges zusammenfaßt, eine unbegriffene Thatsache bleibt. So hat Kepler die drei nach ihm benannten Gesetze durch vollständige Induktion begründet; wären dieselben aber durch Newton nicht als allgemein giltig deduziert worden, so hätte nach der Entdeckung des Uranus und später des Neptuns die Giltigkeit der Kepler'schen Gesetze auch für diese Planeten nur mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden können.

Ihrem Begriffe und Wesen nach repräsentiert die Deduktion eine der induktiven entgegengesetzte Methode: sie geht vom Allgemeinen aus und steigt zum Besonderen und Einzelnen herab, welches sie zu begreifen, zu umfassen und übersichtlich zu ordnen bestrebt ist; ihrer Bedeutung gemäß ist sie die Bewahrheitung und Gegenprobe für das auf induktiv-empirischem Wege Gefundene; ihrem Werte nach das höchste Ziel des wissenschaftlichen Forschens, der Schluß- und Ruhepunkt des menschlichen Denkens; ihrer Form nach nimmt sie stets den Charakter des Syllogismus an oder kann wenigstens als solcher dargestellt werden.

Da nun aber, wie wir gesehen, das Besondere vor dem All-

gemeinen vorhanden ist und der naturgemäße Weg vom Besonderen zum Allgemeinen führt, und nicht umgekehrt, so entsteht die Frage, wie wir denkend zu jenen allgemeinem Prinzipien gelangen, die sich als Obersätze solcher Syllogismen verwerten lassen, aus denen das Besondere hergeleitet werden kann. Die Antwort lautet dahin, daß sich durch fortschreitende Erfahrung und umfassende Induktion die gewonnenen Resultate gegenseitig stützen und so Induktionen höherer Ordnung entstehen, aus denen sich nicht bloß jene niederen Induktionen herleiten lassen, durch deren Zusammenfassung die höhere war gebildet worden, sondern auch andere, neue, die bei dem bisherigen Denkprozesse nicht zur Verwendung gelangt waren. Auf diese Weise können Gesetze für eine Reihe empirischer Daten von vornherein, also a priori, gefunden werden, zu deren objektiven Giltigkeit aber selbstverständlich deren Bestätigung durch die Erfahrung erforderlich ist. So fand Galilei die Gesetze des Falles der Körper, nach denen die durch den Fall erlangten Endgeschwindigkeiten den einfachen Fallzeiten, die durchlaufenen Räume aber den Quadraten dieser Zeiten proportional sind, nicht durch Induktion, also a posteriori, nicht aus den von ihm erst hinterher angestellten messenden Versuchen über die Bewegung von Kugeln, die auf schiefen Ebenen herabrollen, sondern durch Deduktion, also a priori. Er ging nämlich von der Vorstellung aus, daß die Schwere in jedem unendlich kleinen Zeitteile den Körpern einen unendlich kleinen Bewegungsimpuls und zufolge dessen eine unendlich kleine Geschwindigkeit erteile, die aber durch alle nachfolgenden Zeitteile fortdauere. Durch Summation dieser succesiv mitgeteilten Geschwindigkeiten ergiebt sich sofort das erste Gesetz, und aus diesem folgt wegen der Abhängigkeit der Geschwindigkeit von Zeit und Raum auch das zweite. Als streng mathematische Naturgesetze konnten aber auch diese abgeleiteten Proportionen erst gelten, nachdem sie durch die nachfolgenden Versuche waren bestätigt worden.[1]) So werden ferner die reichen Resultate der Mechanik aus den Grundeigenschaften des Stoffes, der Trägheit desselben und der daraus folgenden Unabhängigkeit der Kräftewirkungen gewonnen. So hat man aus der oben erwähnten Hypothese der Lichterklärung, die übrigens seitdem auch indirekt bewiesen worden ist,[2]) bisher unbekannte und später bestätigte Lichterscheinungen abgeleitet.

---

[1]) Vgl. Drobisch, Neue Darstellung d. Log. S. 195.

[2]) Vgl. Lamé, l'élasticité des corps solides, 1852.

Aber auch in den bisher genannten und in allen übrigen Fällen, wo es gelang, das Gesetz für eine Erscheinung (sei es auch nur hypothetisch) a priori aufzustellen und aus diesem die empirischen Daten zu erklären, bildete die Erfahrung und Beobachtung das unumgängliche Substrat, den notwendigen Ausgangspunkt, und erst deren Verwertung und Anwendung mittels des spekulativen Denkens führte zu den gesuchten und gefundenen obersten Prinzipien; keineswegs ist also das Gesagte eine Widerlegung der wichtigen (oben angeführten) Grundthatsache, daß der Mensch durch bloßes (reines) Denken, d. h. mit **absoluter** Ignorierung des erfahrungsmäßig Gegebenen selbst im Anfange seiner Denkprozesse, zu keinem einzigen synthetischen Urteile, zu keiner materiell neuen Erkenntnis zu gelangen vermag. Wenn auch z. B. der Satz, „alle Planeten sind abgeplattet", seinen Grund nicht bloß in der Untersuchung der thatsächlichen Beschaffenheit jedes einzelnen Planeten haben kann, sondern wenn er a priori aus der Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit, die zwischen dem vormals flüssigen Zustande, der Axendrehung der Weltkörper 2c. einerseits und der Abplattung derselben andererseits besteht, abgeleitet wird, so wäre jene Gesetzmäßigkeit, jenes Verhältnis der Wechselbeziehung zwischen „flüssigem Zustande", Axendrehung" und der daraus hervorgegangenen „Abplattung" durch **bloße** Spekulation, ohne **alle und jede** Zuhilfenahme der Erfahrung, des Experimentes im Kleinen 2c., demnach a priori im **absoluten** Sinne dieses Begriffes, offenbar niemals gefunden und erkannt worden. Dasselbe gilt von der Kant-Herschel-Laplace'schen Theorie, nach welcher die Erde und die übrigen Planeten und deren Monde samt der jetzigen Sonne ursprünglich einen ausgedehnten Gasball gebildet hätten, der bei allmählicher Verdichtung in Glut geraten,[1]) worauf infolge der aus der Rotation um seine Axe sich entwickelnden Zentrifugalkraft große „Tropfen", d. h. eben die Planeten und deren Monde sowie die Planetoiden, vom Zentralkörper losgelöst und in den Weltraum hinausgeschleudert worden seien.

Wie wenig es angeht, physikalische Erscheinungen, empirische Daten, kurz die Welt der Wirklichkeit und deren Rätsel durch **reine** Spekulation zu erklären, wie zwar wenig mühevoll aber auch ebenso wissenschaftlich wertlos derartige Versuche noch stets waren, wie leicht es ist, durch wohlfeile Begriffe, Wortkünste und eine kleine

[1]) Vgl. Burmeister, Geschichte der Schöpfung, 1. Aufl. S. 129.

Übung in der Phrasenmacherei in Verbindung mit einem gewissen Maße eines glücklichen spekulativen Ingeniums und einer etwas lebhafteren Phantasie eben alles zu „erklären" und alles zu „beweisen", und mit welch wohlbegründetem Rechte man einer derartigen „Philosophie" und „Wissenschaft" mißtrauen muß, — das demonstriert ad oculus und mit besonderer Deutlichkeit die Geschichte der Philosophie von ihren ersten Anfängen, und selbst die großen Denker der neueren Zeit vermochten sich von derartigen Verirrungen des denkenden Geistes — der Leser verzeihe diesen harten aber vielleicht gerechtfertigten Ausdruck — nicht ferne zu halten und überboten einander geradezu in der Aufstellung kühner und abstruser Systeme. *So definiert, um hier nur ein abschreckendes Beispiel anzuführen, Hegel das Lichtphänomen in folgender Weise: „Das Licht ist die mit sich identische Selbstischkeit der gestalteten Körperlichkeit."*[1]) Was denkt sich der Leser von einer derartigen „Höhe" der Auffassung? Ist diese Definition nicht eine herrliche Frucht dunkler Kathederweisheit, und wäre nicht die dem genannten Denker zugeschriebene Klage wohl begreiflich, „er habe viele Schüler gehabt, aber von diesen habe ihn nur einer verstanden, und der habe ihn nicht verstanden?"

So ist das echte deduktorische Verfahren niemals ausschließlich deduktiv; es ist vielmehr zuerst analytisch oder induktiv, d. h. es geht von dem in der Erfahrung gegebenen Einzelnen aus und ermöglicht auf die oben angegebene Weise die Gewinnung allgemeiner Wahrheiten als Obersätze eines Syllogismus. Diese Gewinnung von Obersätzen kann bisweilen, psychologisch betrachtet, in das Gebiet des Unbewußten fallen und die Form einer (vermeintlichen) „göttlichen Erleuchtung", einer mystischen „Divination" oder plötzlichen „Inspiration" annehmen; d. h. deren Gewinnung geschieht auf dem Wege eines in seinem Detail nicht klar nachzuweisenden induktorischen Prozesses, so daß sie wohl ihrem fertigen Inhalte nach mitgeteilt werden können, nicht aber auch der Weise ihrer Entstehung und Begründung nach. Die weltbewegenden Ideen großer Denker und Forscher, die höchsten Prinzipien bahnbrechender Philosophen, die Grundlehren und Anschauungen der Religionsstifter und „Propheten", die obersten Sätze der Lehrer praktischer Lebensweisheit, die genialen Konzeptionen der Meister

---

[1]) Naturphilosophie, S. 277.

der verschiedenen Kunstrichtungen und Kunstgebiete bieten für das Gesagte hinreichende Belege.[1]) Daß hiebei an „übernatürliche Eingebungen" oder „Offenbarungen", an „unmittelbar göttliche Veranstaltungen", an „wunderbare providentielle Einwirkungen" u. dgl. nicht zu denken ist, muß nach dem Gesagten nicht erst bewiesen werden. Repräsentiert so die Gewinnung allgemeiner Obersätze das erste Stadium des deduktorischen Verfahrens, so besteht die weitere Aufgabe des Denkens in der Ableitung neuer Erkenntnisse aus diesen Obersätzen, welche Erkenntnisse somit eigentlich oder streng deduktorischen Charakters sind, worauf sich mit der Bestätigung dieser Erkenntnisse durch die Gegenprobe der Erfahrung die Kette des Denkprozesses schließt.

Resumieren wir das bisher Behandelte, so läßt sich die so wichtige Frage: „Was ist Wahrheit"? und: „Wie gelangt der Menschengeist zur Wahrheit?" — dahin beantworten: Wir müssen das, aber wir dürfen auch nur das für objektiv wahr und gewiß halten, mit anderen Worten: wir können nur das im eigentlichen Sinne „wissen", was entweder an sich schon evident ist (wozu auch die Gesetze des Denkens gehören), oder was als Thatsache des Bewußtseins oder der äußeren Erfahrung gegeben ist, oder was sich durch einen logischen Beweis, durch eine Folgerung, als notwendiges Endresultat eines Denkprozesses, durch eine strenge Induktion, Analogie oder Deduktion als wahr und wirklich erhärten läßt.

Wie weit es dem Menschengeiste mit Hilfe der ihm zu Gebote stehenden Mittel gelingen kann, das Gebiet des Erkennbaren zu vergrößern und zu erweitern, wie weit er jetzt oder in der Zukunft namentlich in der Erkenntnis des eigentlichen Wesens, der Metaphysik des Seins und der Dinge vorzudringen vermag, das kann von vornherein nicht gesagt werden, das hängt in jedem einzelnen Falle und auf jedem einzelnen Gebiete des Erkennens von der speziellen konkreten Prüfung und Untersuchung ab, das muß, wie erwähnt, teilweise auch der Zukunft überlassen bleiben. Ein Dreifaches aber darf auf Grund der bisherigen Untersuchungen als für alle Zeit und unabhängig von aller Zukunft und von allen

[1]) So machte Mozart das Geständnis: „Wo die Ideen herkommen oder wie sie kommen, das kann ich nicht sagen; ich übersehe sie im Geiste mit einem Blicke, ich höre das Ganze auf einmal." (Schlosser, Biograph. Mozarts, S. 122.)

subjektiven Anschauungen, Wünschen, Hoffnungen, unabhängig also auch von den verschiedenen religiösen und philosophischen Systemen giltig ausgesprochen werden:

Erstens. Wir dürfen nichts für objektiv **wahr** ansehen, was **außerhalb** des Rahmens des auf dem vorbezeichneten Wege Gefundenen liegt. Was die Summe des so Nachgewiesenen übersteigt, gehört nicht mehr in das Gebiet des unbezweifelt Wahren und unanfechtbaren objektiv Gewissen, also des Wissens, sondern in das Gebiet des lediglich Hypothetischen, Problematischen, oder ist Gegenstand des Glaubens, wenn zureichende Gründe individuellen Charakters oder allgemeiner Natur geltend gemacht werden können, des Wahn- und Aberglaubens, wenn dies nicht der Fall, und wenn der Inhalt des Geglaubten absurd und widervernünftig, oder endlich es liefert das Material zum Aufbaue einer imaginären Welt der Phantasie, des Magismus und Mysticismus. Ist es auch gewißlich wahr, daß es noch viele Dinge geben mag, „von denen sich die Philosophen nichts träumen lassen", d. h. deren Dasein sich dem menschlichen Forschen bis jetzt entzieht und stets entziehen wird — die innere Wahrheit des soeben Ausgesprochenen wird dadurch nicht im mindesten alteriert; solange der Menschengeist diese Dinge nicht erkennt, solange sich deren Dasein und Sosein nicht auf einem der durch die Wissenschaft unabänderlich vorgezeichneten diesfälligen Wege beweisen läßt, sind wir berechtigt, ja verpflichtet, deren Realität zu negieren oder ihr doch einen nur hypothetischen oder problematischen Charakter beizulegen. Entweder: es tritt einmal, früher oder später, der Zeitpunkt ein, wo es dem forschenden Geiste gelingt, das Dasein dieser jetzt noch unbekannten Dinge zu erkennen und zu beweisen — und dann wird und kann es vernünftigerweise niemand wagen, sie zu leugnen; oder es ist dies nicht der Fall, und dann muß die Wissenschaft in der Negation oder im Zweifel verharren; gesetzt, es existieren diese Dinge an sich wirklich, so existieren sie bis dahin doch wenigstens nicht für uns, und wir dürfen uns nicht durch sie bestimmen lassen, wollen wir uns nicht der Gefahr aussetzen, in Irrtum zu geraten und ein Opfer blinden Wahnes, thörichter Phantasterei zu werden.

Zweitens. Es wird dem Menschen im Hinblicke auf die beschränkte Fassungskraft seines Geistes sowie mit Rücksicht auf die bei seinem Forschen ihm zu Gebote stehenden verhältnismäßig beschränkten, armseligen und

unzulänglichen Mittel niemals gelingen, der Dinge **eigentliche Natur**, deren **innerstes Wesen** zu erforschen und zu erschauen, derart, daß es für ihn nichts mehr Rätselhaftes, Unbegreifliches, Geheimnisvolles gäbe. Mag die Vervollkommnung unserer wissenschaftlichen Hilfsapparate, der Mikroskope, Teleskope, der Meßinstrumente, der physikalischen Hilfsmittel, in der Zukunft eine jetzt noch ganz ungeahnte Höhe erreichen, und mag das so gewonnene empirische Wissen noch so groß und umfangreich gedacht werden — stets wird die kleine Erde, die der Mensch bewohnt, der Ort der Beobachtung bleiben, und es werden vor allem nur neue Erscheinungen — Phänomene — sein, deren Erkenntnis sich ihm dadurch erschließen kann. Über die Erscheinungen hinaus führt nur das Denken; aber auch das Denken und das Resultat dieses Denkens, das philosophische Erkennen, ist auf den beschränkten menschlichen Standpunkt angewiesen und kann und wird daher niemals absolutes Wissen werden. Wohl definiert z. B. die derzeitige Physik das Licht als „Undulation des Äthers", und, wie oben erwähnt, ist diese Hypothese ein vollkommen befriedigender Erklärungsgrund der optischen Erscheinungen geworden; aber eine causa vera ist der Äther noch nicht; denn selbst der Widerstand, den der Encke'sche Komet in seinem Umlaufe um die Sonne von ihm zu erfahren scheint, ist noch kein sichergestelltes Faktum. Aber selbst gesetzt, es gäbe wirklich einen „Äther" — was ist er eigentlich? Welches ist sein innerstes Wesen? Warum und wie erzeugt die Undulation des Äthers jene Empfindung in uns, die wir „Licht", „Farbe" nennen? Was ist überhaupt „Empfindung" ihrem Wesen nach? „Das Licht," bemerkt Ulrici, „diese allbekannte Erscheinung, die uns erst die Welt der Erscheinungen öffnet oder im Grunde die alleinige Erscheinung ist, ist zugleich das nach Grund und Wesen unbekannteste Phänomen."[1]) Was ist Elektricität, Magnetismus, Wärme ihrem Wesen nach? — Zwar führt die neuere Physik auch diese Erscheinungen auf „Bewegungszustände" zurück; insbesondere hat bezüglich der Erklärung der Wärme die mechanische Wärmetheorie zahlreiche Anhänger und Verfechter gefunden; gänzliche Ruhe der Körpermolecüle und der Ätheratome sei absolute, größtmögliche Kälte; transversale Schwingungen der Ätheratome von 200 bis 800 Billionen in der Sekunde bilden die strahlende Wärme; die

---

[1]) Gott und die Natur, S. 71.

Körperwärme bestehe aus allerlei Bewegungen der Körpermolecüle, deren lebendige Kraft die Temperatur erzeugt; bei den festen Körpern überwiege die schwingende Bewegung, die ebenfalls in der angeführten Zahl stattfinde 2c.;[1]) aber was sind diese „Körpermolecüle" und „Ätheratome" ihrem eigentlichen Wesen nach? — Sie sind hypothetische Erklärungsversuche konkreter Erscheinungen und in ihrer Natur nicht weiter analysierbar. Und welches ist der wirkliche und letzte Grund dafür, daß die „Schwingungen" dieser Molecüle und Atome eben jenen Zustand hervorbringen, den wir „Wärme" nennen und als solchen empfinden? Oder — was ist jene Grundeigenschaft der Körper ihrem Wesen nach, die wir „Schwere" nennen? Welches ist der tiefste, eigentliche Grund des von Newton entdeckten Gesetzes, daß alle Körper einander im geraden Verhältnisse ihrer Massen und im verkehrten des Quadrates ihrer Entfernungen anziehen? Newton selbst unterschied sehr scharf das von ihm allerdings für alle Zeit gesicherte Gesetz der Gravitation von ihrer physischen Ursache und schließt sein unsterbliches Werk mit dem Eingeständnis: „Causam harum gravitatis proprietatum ex phaenomenis nondum potui deducere, et hypotheses non fingo";[2]) das Wesen und die eigentliche Ursache der so gearteten, gesetzmäßigen Bethätigung der Schwere konnte also auch Newtons Geist nicht durchdringen, und für die heutige physikalische Astronomie und Physik ist die in Rede stehende Frage noch genau so dunkel und rätselhaft, so daß die exakte Wissenschaft, mit dem positiv Gegebenen sich begnügend, das Suchen nach der physischen Ursache des Gesetzes ganz aufgegeben hat; aber auch die Naturphilosophie, die sich dieses Problems bemächtigt, hat uns diesfalls keinen Schritt weitergebracht, und so wird es — das ist gewiß die Überzeugung aller besonnenen Denker — wohl in aller Zukunft bleiben. Wir wollen uns mit dem hier Angeführten begnügen, obgleich die Beispiele weitaus vermehrt werden könnten. Es wird sich übrigens noch später die Gelegenheit und Notwendigkeit ergeben, über diese Dinge zu reden.

Drittens. Niemals und in keinem Falle war und ist der Menschengeist genötigt, in der Erforschung der Dinge und Erscheinungen welches Gebietes immer zu Erklärungsgründen seine Zuflucht zu nehmen, welche einer Welt des „Transcendentalen" oder „Übernatürlichen" angehören. Wir

[1]) Vgl. Paul Reis, Das Wesen der Wärme, Leipzig, 1865, S. 161, 162.
[2]) Philos. nat. princip. l. III.

können nichts „Übernatürliches“ erkennen,[1]) wir sind aber auch in unserem Denken und Forschen nicht bemüßigt, zum Verständnisse des Seienden, — soweit uns ein solches Verstehen und Begreifen überhaupt möglich ist — ein Gebiet des „Jenseits, der „Übernatur“, des rein „Intelligiblen“, der „Noumena“, des „Ding an sich“ und wie immer derartige Bezeichnungen lauten mögen, zu postulieren, noch auch würde und könnte uns selbst eine derartige hypothetische Annahme im logischen und materiellen Denken, also in streng wissenschaftlicher Beziehung irgendwie wirksam fördern. Auch von der Wahrheit dieses Satzes werden wir uns in den folgenden Untersuchungen noch deutlicher überzeugen, wenn dies nach dem bisher Bewiesenen überhaupt noch nötig sein sollte. Es giebt Übermenschliches, es giebt Übersinnliches, d. h. sinnlich nicht mehr Wahrnehmbares, es giebt unbegreifliche Vorgänge und Erscheinungen, wir gelangen, indem wir denkend das erfahrungsmäßig Gegebene überschreiten, zu abstrakten, ideellen Vorstellungen, Begriffen und Gesetzen, ja; — aber wir haben keine Verstandeskategorie für ein „Übernatürliches“. Es hat sich denn auch noch niemals einer gefunden, dem es gelungen wäre, die Existenz „übernatürlicher“ Wesen, Dinge, Erscheinungen, im strengen Sinne des Wortes zu beweisen; erst wenn dies je gelingen sollte, würden und müßten wir selbstverständlich und unweigerlich die Existenz einer solchen über der wirklichen, realen Welt stehenden und von dieser unabhängigen Welt anerkennen; alle vermeintlichen „Beweise“ einer derartigen „jenseitigen“ Welt lösten sich noch stets und ausnahmslos in Täuschung, Wahn oder absichtliche Irreführung auf. Der

---

[1]) Auch die Metaphysik will nicht, wie es dem Wortlaute nach den Anschein hat, ein Erkennen des „Übernatürlichen“ vermitteln, vielmehr beschäftigt sich die Metaphysik (auch „Fundamentalphilosophie“ oder „Philosophie im strengen Sinne des Wortes“) nur mit der Erforschung des Wesens, des Grundes und Zweckes des wirklich Seienden. Der erste Denker, welcher sich die Beantwortung metaphysischer Fragen zur Aufgabe gesetzt, war Aristoteles; aber Aristoteles selbst bezeichnete diesen Teil seiner Philosophie nicht als „Metaphysik“, sondern, und zwar ganz zutreffend, als „ἡ πρώτη φιλοσοφία“, d. h. als jene Wissenschaft, welche sich mit den obersten Prinzipien beschäftigt. Es scheint, daß ein späterer Herausgeber der Werke des Aristoteles dieser Schrift, weil er sie nach der Aristotelischen Physik angesetzt, willkürlich den ganz unpassenden Titel „τὰ μετὰ τὰ φυσικά“ gegeben. Da nun „μετά“ nicht nur „nach“ sondern auch „über“ (lat. trans) bedeutet, so entstand die völlig ungerechtfertigte Auffassung, als könnte die „Metaphysik“ auch zur Erkenntnis des „Übernatürlichen“ führen.

Begriff „übernatürlich", insoweit er nicht mit „übermenschlich" oder „übersinnlich" zusammenfallend gedacht wird, ist logisch ebenso durch willkürliche Abstraktion und Negation des „Natürlichen" entstanden, wie der Beziehungsbegriff „Jenseits" durch Abstraktion und Negation des „Diesseits"; ich sage „logisch"; denn welche Grundlage und Bedeutung die genannten Begriffe in subjektiver, psychologischer Beziehung haben, wie der Mensch zur Annahme einer „übernatürlichen" Welt und „übernatürlicher" Wesen gelangt ist, und warum er an der Existenz derselben festhält, das zu zeigen gehört vorläufig nicht hieher und hat eben nur Wert für die Individual- und Völkerpsychologie sowie für die Kultur- und Religionsgeschichte, nicht aber für die Wissenschaft als solche.

Wir haben keine Verstandesform für die Vorstellung z. B. eines „Genius", eines „Engels"[1]) oder „Teufels", eines „Gespenstes", „Geistes" oder sonstigen dämonischen Gebildes, einer „Elfe", eines „Himmels" (im theologisch-dogmatischen Sinne des Wortes) oder einer „Hölle" (obgleich letztere vielmehr als ein „unterirdischer" denn ein „überirdischer" Aufenthaltsort gedacht wird, als welch letzterer bekanntlich mehr der „Himmel" gilt); es läßt sich auch deren Realität keinesfalls beweisen. Im geraden Gegenteile! Es ist ein durch unzählige Induktionen ausnahmslos bekräftigter und mit jedem Tage, durch jedes neue Forschungsresultat stets fester gestützter Satz, welcher der heutigen Wissenschaft mit Recht geradezu als Axiom gilt, daß in der Welt, oder, was dasselbe, in der Natur, im Universum, kurz in dem unserem Forschen zugänglichen Sein, im Großen wie im Kleinsten **dieselben** einheitlichen Gesetze herrschen und gelten, daß die Natur und deren in bestimmter Weise sich bethätigenden Kräfte objektiv niemals trügen und täuschen, daß die Natur immer und allüberall konsequent und sich treu bleibt.

Fällt somit der Begriff der „Natur" und des „Natürlichen" mit dem Gebiete des „Beweisbaren", des dem Wissen und Erkennen Zugänglichen und damit auch (wie wir gesehen) mit dem Umfange des objektiv und wirklich Seienden, des allgemein Wahren zusammen, so gehört die Vorstellung der „Übernatur"

[1]) Daher wird auch z. B. der „Engel" in natürlicher, irdischer Gestalt abgebildet — als Mensch mit Flügeln. Ein solches Wesen ist aber nicht „übernatürlich", sondern „unnatürlich, ebenso wie etwa der Minotaurus oder Centaurus unnatürlich ist.

und des „Übernatürlichen" offenbar in das allerdings unermeßliche und schrankenlose Reich des Imaginären und Visionären, des Glaubens oder Aberglaubens, des angeblich nicht mehr von ewigen und untrüglichen Gesetzen Beherrschten und daher auch nicht Bestimm- und Berechenbaren, des Willkürlichen und Wunderbaren, wie denn in der That Kant die Giltigkeit des Kausalitätsgesetzes, dieser Fundamentalvoraussetzung alles vernunftgemäßen Denkens, für das Gebiet des rein „Intelligiblen" leugnet und die „Noumena" als raum-, zeit-, substanz- und kausalitätslos hinstellt!

Wenn aber jemand sagt, eine übernatürliche, von der realen unabhängige und über derselben stehende Welt sowie „übernatürliche" Wesen können trotzdem existieren, wenn auch der Mensch deren Sein nicht begreifen und beweisen kann, so muß geantwortet werden: Die Wissenschaft und Erfahrung weiß hievon nichts; sie kennt weder etwas „Über-", noch etwas „Unternatürliches", sie hat es nur mit dem objektiv Wahren und Wirklichen zu thun und kann mit dem bloß „vielleicht doch Möglichen" nicht rechnen; sie darf aber auch nicht verschweigen, daß in demselben Maße, als sich die wissenschaftliche Erfahrung und Forschung bereichert, deren Ergebnisse die Annahme auch selbst der bloßen Möglichkeit eines Gebietes des „Übernatürlichen" und dessen Einwirkung auf den natürlichen und gesetzmäßigen Lauf der Dinge immer mehr als nicht gerechtfertigt erkennen lassen; will aber jemand trotzdem an der Realität des Transcendentalen festhalten, d. h. daran glauben, nun so ist dies seine eigene subjektive und innere Angelegenheit, über die nur ihm allein Rechenschaft zusteht.

Was speziell die von Kant als Postulate der „reinen praktischen Vernunft" hingestellten drei Begriffe: Gott, sittliche Freiheit und Unsterblichkeit betrifft, welche sich als „transcendentale" theoretisch nicht erweisen lassen, so sei schon hier beiläufig erwähnt, daß unter den genannten drei Begriffen eigentlich nur der Gottesbegriff als „übernatürlicher" erscheinen könnte, insofern nämlich Gott als ein persönliches, für sich bestehendes, von der Natur verschiedenes, über ihr stehendes und sie schaffendes und erhaltendes Wesen aufgefaßt wird; wir werden uns aber überzeugen, daß diese Auffassung des Gottesbegriffes keine notwendige ist, d. h. keine solche, zu der wir im fortlaufenden Prozesse des Denkens gelangen **müssen**, daß es vielmehr einen Gottesbegriff giebt, der allerdings nicht mehr „transcendental" und „übernatürlich" ist, der aber —

und darauf kommt es ja doch vor allem an — auch mit Vernunft, Wissenschaft und Erfahrung recht wohl vereinbar ist. Um die sittliche Freiheit (Willensfreiheit) des Menschen zu untersuchen und zu beweisen, dazu bedarf es keineswegs erst der Zuhilfenahme einer intelligiblen, übernatürlichen Welt (vergl. XVI. Abschn.); und was endlich die Idee der persönlichen Unsterblichkeit betrifft, so ist diese ebensowenig ein „übernatürlicher“ Begriff, wie es der Begriff der „Seele“ oder des „Geistes“ ist; die Unsterblichkeitslehre gehört überhaupt nicht in das Gebiet der strengen Wissenschaft, ja nicht einmal in die rationelle und metaphysische Psychologie, welche, wie wir (im XV. Abschn.) sehen werden, absolut nicht imstande ist, dieselbe durch stichhältige Beweise zu erhärten, sondern in die dogmatische Theologie und somit in das Gebiet des Glaubens, bezüglich ihrer Entstehung und ihrer Rechtfertigung in die empirische Psychologie, bezüglich der Verschiedenheit ihrer Auffassung und bezüglich ihrer Entwickelung und Verbreitung in die Kultur- und Religionsgeschichte.

So weist alles, was sich bisher — allerdings nur kurz und im allgemeinen — über die großen Prinzipienfragen des Denkens vom streng wissenschaftlichen Standpunkte sagen ließ, auf eine einheitliche Weltanschauung und Weltauffassung hin, und es wird sich zeigen, daß diese theoretische Grundanschauung, indem wir in die Untersuchung des Einzelnen und Thatsächlichen eingehen, nicht widerlegt sondern bestätigt wird.[1]) Mit welch anderen allgemeinen Benennungen diese grundsätzlich einheitliche Weltauffassung seitens der Naturphilosophie bezeichnet wird — ob als „Monismus“, „Naturalismus“, oder als „Ideal-Realismus“ — darauf kommt es nicht an; nicht der Name giebt den Ausschlag, sondern die Sache, die Übereinstimmung im Wesentlichen; und dieses Wesentliche besteht in der Anerkennung der analytisch-deduktiven Methode als des einzig richtigen und berechtigten Weges zur Erforschung und Auffindung der Wahrheit.

Jahrhunderte allerdings bedurfte es, bevor der Mensch diese ihrem Werte nach geradezu unschätzbare, in ihren Folgen für das

---

[1]) Die vernünftige Naturbetrachtung und wissenschaftliche Untersuchung der Naturkräfte und deren Erscheinungen führt nämlich zu demselben Resultate, wie noch später gezeigt werden soll. Licht, Wärme, Magnetismus, Elektrizität wurden als Bewegungsformen erkannt, die sich nur durch die relative Geschwindigkeit von einander unterscheiden und sich ineinander verwandeln lassen.

geistige Leben künftiger Generationen geradezu unabsehbare Thatsache erkannte und anerkannte, und zahlreiche Irrwege mußte der forschende Menschengeist erst wandeln, bevor er die rechte und zielführende Bahn gefunden.

Die erste Periode der antiken (griechischen) Philosophie (in der vorsophistischen Zeit) charakterisieret sich zwar als eine vorwiegend kosmologische; aber es sind die ersten naiven, unsicheren Versuche des im Kindesalter stehenden Menschengeistes. Die jonischen Philosophen oder vielmehr Physiologen, der sinnlichen Außenseite der Dinge und Erscheinungen zugewandt und auf diese sich beschränkend, glaubten in der willkürlichen Annahme eines materiellen Prinzipes (Thales von Milet im Wasser, Anaximenes in der Verdichtung und Verdünnung der Luft, Anaximander in einem der Qualität nach unbestimmten und der Masse nach unendlichen Stoff, Heraklit von Ephesus im Feuer) die Ursache der Entstehung der Dinge und das Verständnis ihres Wesens, damit aber die Wahrheit gefunden zu haben, während die Pythagoreer ebenso willkürlich, erfahrungswidrig und unwissenschaftlich in der Zahl und Gestalt dieses Prinzip entdeckt zu haben vermeinten, die Eleaten aber die Einheit des „unwandelbaren Seins“ lehrten.

Anaxagoras, welcher die selbständige Existenz und weltordnende Macht des Geistes (Nus) lehrt, bildet den Übergang zur zweiten, vorwiegend anthropologischen Periode der griechischen Philosophie. Die philosophische Spekulation wendet sich dem denkenden Subjekte selbst, dem Menschen, zu. Während die Sophisten sich mit der natürlichen Grundlage und Vorstufe des vernünftigen Denkens, mit dem sinnlichen Wahrnehmen, dem Vorstellen und Begehren beschäftigen, richtet Sokrates seine Reflexion vorzugsweise auf das vernunftgemäße Denken und sittliche Wollen, wodurch er der objektiven Wahrheit schon näher tritt, ohne sie jedoch schon zu erreichen. Sokrates' großer Schüler Plato (geb. 427 v. Chr.) und der nicht minder große Schüler dieses, der Stagirite Aristoteles (geb. 384 v. Chr.), suchen die Beziehung des Menschengeistes zur Wahrheit und Wirklichkeit tiefer zu erforschen, und die Aristotelische Logik, das „Organon“, ist die köstliche Frucht, die unvergängliche und unsterbliche Errungenschaft, welche zum dauernden geistigen Eigentume der Menschheit wird und die Möglichkeit bietet, wenigstens innerhalb eines engbeschränkten Gebietes menschlichen Denkens und Urteilens, innerhalb der formalen Beziehungen der Be-

griffswelt, nicht mehr bloß behauptend und willkürlich reflektierend, sondern streng beweisend vorzugehen und so wenigstens hier zur objektiven Gewißheit zu gelangen, so daß nach einem Ausspruche Kants die Logik seit Aristoteles „keinen Schritt nach rückwärts hat thun dürfen", daß sie aber auch bis jetzt „keinen Schritt nach vorwärts hat thun können", — wenngleich allerdings dieser Nachsatz durch die späteren bedeutenden Fortschritte auch auf dem Gebiete des rein logischen Denkens widerlegt erscheint. Aber andererseits nehmen Plato und Aristoteles auch die Naturphilosophie wieder auf und verfallen so, von der Erfahrung abstrahierend, in den Kardinalfehler ihrer philosophierenden Vorgänger, in den Dogmatismus, was insbesondere in der idealistischen Philosophie Platos (in seiner Ideenlehre) hervortritt.

In der nacharistotelischen Philosophie gewinnt die Frage: „Woran erkennen wir die Wahrheit, und wie finden wir sie?" eine wachsende Bedeutung. Schon Aristoteles hatte sie gestellt, dieselbe aber für eine müßige erklärt, für eine so müßige, als etwa die Frage, ob wir jetzt wachen oder schlafen.[1])

Die Stoiker (gestiftet von Zeno um 308 v. Chr.) beschäftigen sich zwar vorzugsweise mit ethischen Fragen, in deren Dienst sie auch die Logik und Physik stellen. Aber sie ergänzen die Aristotelische Analytik durch Untersuchungen über einzelne Schlußformen und finden das Kriterium der Wahrheit in der mit sinnenfälliger Klarheit die Dinge ergreifenden Vorstellung, wobei sie von der richtigen Voraussetzung ausgehen, alles Wissen gehe aus der sinnlichen Wahrnehmung hervor; die Seele sei ursprünglich gleichsam ein unbeschriebenes Blatt Papier, auf welches zuerst durch die Sinne Vorstellungen gezeichnet werden. Da es jedoch bisweilen vorkomme, daß falsche Vorstellungen mit der Kraft und Klarheit der wahren auftreten, so sahen sich die jüngeren Stoiker zu dem Zusatze veranlaßt, die sinnliche Wahrheit gelte nur für solche Vorstellungen, gegen welche keine Instanz vorliege.[2]) Aus den Wahrnehmungen gehe durch den Fortgang zum Allgemeinen der Begriff hervor, und zwar teils von selbst, teils durch eine absichtliche und methodische Denkthätigkeit. Allerdings überschätzen sie den Wert des syllogistischen Denkens für den Fortschritt in der Erkenntnis materiell neuer Wahrheiten und wähnen, durch logische Operationen und das

---

[1]) Arist. Metaph. IV. 6. — [2]) Sext. adv. Math. VII. 253.

analytische Denken allein die Rätsel und Geheimnisse des Weltganzen erforschen zu können. Ihre Physik (die außer der Kosmologie auch die Theologie in sich faßt) ist übrigens monistischer Materialismus; denn alles Wirkliche sei körperhaft.

Epikur (geb. 341 v. Chr.) und seine Schule findet dagegen das Kennzeichen der Wahrheit in der sinnlichen Wahrnehmung: alle Wahrnehmungen sind wahr und unwiderleglich; was könnte sie widerlegen? Weder andere Wahrnehmungen, noch die Vernunft, die ja aus Wahrnehmungen erwächst. Darum seien auch nur jene Meinungen wahr, welche durch Wahrnehmungen bestätigt werden. Ja sogar die Phantasmen der Wahnsinnigen und Träumer sind etwas Wirkliches oder Wahres; denn sie bewirken einen Eindruck, was das Nichtseiende nicht vermöchte,[1]) — wobei er allerdings die psychische und rein subjektive Realität mit der objektiv-metaphysischen verwechselt. Die von Aristoteles und den Stoikern so eifrig gepflegte Syllogistik, durch welche erst ein Fortschritt über die sinnliche Wahrnehmung erzielt werden könnte, wird von Epikurs Schule gänzlich vernachlässigt: Epikurs Logik ist Kanonik, denn sie soll die Normen (Kanones) und die Prüfungsmittel der Wahrheit lehren; letztere seien außer den Wahrnehmungen nur noch die Vorstellungen und Gefühle. Durch Theorieen der Begriffsbildung, durch kunstmäßige Definitionen, Einteilungen und Syllogismen könne die sinnliche Wahrnehmung doch nicht ersetzt werden. Nur die elementarsten Erkenntnisprozesse behandelt Epikur mit einiger Sorgfalt. In seiner Naturerklärung, die eine kraß materialistische ist, verfährt auch Epikur dogmatisch, d. h. subjektiv und willkürlich.

Auf die soeben nur in gedrängtester Kürze besprochenen großen philosophischen Systeme folgte eine kritische Durcharbeitung derselben, welche einerseits zum Eklekticismus, d. h. zur Verschmelzung von Bestandteilen verschiedener Systeme, teils zum Skepticismus, d. h. zum Zweifel an der Wahrheit aller bisherigen Systeme, ja an der Möglichkeit einer Erkennbarkeit der Wahrheit und der Dinge überhaupt, führte. Am radikalsten geht die ältere Schule der Skeptiker (mit Pyrrho aus Elis und seinen frühesten Anhängern) zu Werke; weder unserem Wahrnehmen, noch unserem Vorstellen sei zu trauen, da infolge der Unbeständigkeit der Dinge beides weder wahr noch falsch sei; von zwei einander widersprechenden Urteilen

[1]) Diog. Laërt. X. 32.

sei das eine um nichts mehr wahr als das andere. Das Beste ist absolute Enthaltung von jedem Urteile.[1])

Die dritte Periode der griechischen Philosophie ist eine vorwiegend theologische und theosophische. Die jüdisch-griechischen Philosophen suchen den Judaismus mit dem Hellenismus zu verschmelzen und dadurch der Lösung religiös-philosophischer Fragen näher zu treten; die Neupythagoreer, pythagoreisierenden Platoniker und Neuplatoniker, unbefriedigt durch den bisherigen Entwickelungsgang der Philosophie und die Resultate des menschlichen Forschens nach der Wahrheit, sehen sich geradezu gedrängt, zur Theosophie ihre Zuflucht zu nehmen und orientalische Einflüsse und Vorstellungen in sich aufzunehmen. Aber trotz der scheinbar höheren Aufgabe, welche sich die theosophische Spekulation im Vergleich zu der bisherigen auf Natur und Mensch gerichteten philosophischen Forschung gesetzt, vermag sie in Bezug auf formelle Vollendung und insbesondere auf wissenschaftlichen Charakter mit der früheren griechischen Philosophie nicht entfernt in Vergleich zu treten; Imagination und Mysticismus, abstrakter Idealismus, welche die Aufgabe des Menschen vielmehr in der Contemplation und strengen Askese sehen, zum Teile geradezu abenteuerliche und abergläubische Systeme, treten an die Stelle streng wissenschaftlicher Forschung; das wissenschaftliche Denken und Streben, insbesondere die Logik und Physik, werden gering geschätzt; als das Höchste gilt die „Anschauung Gottes", zu der der Weise durch göttliche Erleuchtung gelange, indem er durch vollkommene Selbstentäußerung und Heraustreten aus seinem endlichen Bewußtsein sich ganz der göttlichen Einwirkung hingebe.

In dem inzwischen herausgebildeten Christentume vermag eine rationelle und vorurteilslose Behandlung der Kriterien und des Wesens der Wahrheit, sowie der Methode deren Auffindung ebenso wenig zur Geltung zu gelangen. Das philosophische Denken richtete sich vielmehr nach jenen theologischen, kosmologischen und anthropologischen Voraussetzungen, wie dieselben auf Grund der Bibel- und Kirchenlehre als Dogma unerschütterlich feststanden. Wie dies geschah, wie es allmählich zur Fixierung der Hauptsätze des positiven Christentums kam, und welche Faktoren hiebei ihren grundlegenden und tiefgreifenden Einfluß übten, davon später. Ja — in der ersten

---

[1]) Diog. Laërt. IX. 74.

Periode der Philosophie der christlichen Zeit, in der patristischen, von der apostolischen Zeit bis auf die Zeit Karls des Großen (um 800) reichend, tritt die philosophische Spekulation derart in den Dienst der Theologie, daß sie mit derselben geradezu zusammenfällt, mit ihr die engste Einheit bildet und bei der Dogmenerzeugung mitwirkt. Ich beschränke mich hier vorläufig auf die Nennung nur zweier Namen — des Origenes (geb. 185 n. Chr.), welcher der erste war, der die christlichen Lehren in ein förmliches System gebracht, und des Augustinus (gest. 430 n. Chr.), dessen dogmatisch-polemische Schriften gegen die Vertreter und Anhänger gewisser von der kirchlichen abweichender Lehren, also, vom positiv katholischen Gesichtspunkte betrachtet, der „Irrlehren" jener Zeit, in der Kirche geradezu dogmatisches Ansehen erhalten haben und heute noch besitzen.

Auch in der zweiten Periode der Philosophie in der christlichen Ära, in der scholastischen Philosophie, tritt eine Änderung des Verhältnisses der Philosophie zur positiven Kirchenlehre nicht ein; auch hier bleibt demnach der philosophische Dogmatismus in im ganzen unbestrittener Geltung. Charakterisiert sich doch die Scholastik als jene Philosophie, welche völlig in den Dienst der Kirche und ihrer Lehre tritt, welche das kirchliche Dogma als unverletzliche, heilige Wahrheit und als absolute Norm und ausschließliches Maß aller Wahrheit ansieht und mittels desselben die Welt und deren Erscheinungen zu erklären sucht; selbst die Reproduktion und Verwertung antiker philosophischer Systeme geschieht unter der Herrschaft und zu Gunsten der Kirchenlehre, welcher im Falle einer Abweichung oder eines Gegensatzes das antike System akkomodiert wird. Zwar — in der beginnenden Scholastik, von Johannes Scotus oder Erigena (geb. um 810) bis auf Amalrich von Bena (gest. 1207) und seine Anhänger, steht die Philosophie noch nicht durchwegs in dem Verhältnisse der Dienstbarkeit zur Kirchenlehre, und die Theologie gilt noch nicht als „Königin aller Wissenschaften"; denn schon Johannes Scotus selbst weicht in vielen nicht unwesentlichen Stücken von dem kirchlichen Dogma ab, wenn er auch bemüht ist, durch Umdeutung der kirchlichen Lehre im Sinne seiner Anschauungen die Kluft zu überbrücken; so sucht Scotus den christlichen Begriff einer „Schöpfung" der Welt mit der neuplatonischen Emanationslehre zu verschmelzen und zu vereinigen; andererseits gilt ihm die Philosophie nicht als eine „Magd" der Theologie, vielmehr ist ihm wahre Philosophie identisch mit wahrer Religion; aber

allmählich, wenngleich unter heftigen Kämpfen, wird die Superiorität und höchste Autorität der Kirche und ihrer Lehre anerkannt, und wir haben schon früher gehört, wie Anselmus von Canterbury (gest. 1109) sogar vom Glauben, vom als ewige, unerschütterliche Wahrheit feststehenden Dogma herabsteigend, zum Wissen, zur Erkenntnis der Dinge, soweit eine solche dem Menschen möglich ist, gelangen zu können vermeinte.

Noch entschiedener tritt das Verhältnis der Dienstbarkeit der Philosophie zur Theologie während des zweiten Zeitabschnittes der Scholastik hervor, in dem die scholastische Philosophie erst zur vollen Ausbildung und weitesten Verbreitung gelangt. War den christlichen Denkern bisher nur die Logik des Aristoteles bekannt gewesen und (in Verbindung mit neuplatonischen Philosophemen) zur Begründung und Rechtfertigung kirchlicher Dogmen verwendet worden, so geschieht dies jetzt auch mit den übrigen inzwischen bekannt und zugänglich gewordenen philosophischen Werken des Aristoteles, der Metaphysik, Physik, Psychologie und Ethik, während der (insbesondere von Augustinus verwertete) Platonismus wegen seiner zum Pantheismus und Emanatianismus hinneigenden Tendenz in den Hintergrund gedrängt wurde. Alexander von Hales (gest. 1245) war der erste Scholastiker, der die gesamte Philosophie des Aristoteles in den Dienst des christlichen Dogmas gestellt hat; mit ihm beginnt denn auch der soeben erwähnte zweite Zeitabschnitt der scholastischen Philosophie, um mit dem Ausgange des Mittelalters, dem Wiederaufblühen der klassischen Studien, dem Aufkommen der Naturforschung und dem Eintritte der kirchlichen Reformation abzuschließen.

Nicht unerwähnt darf hier jener unleugbar höchst bedeutende und sehr produktive Denker bleiben, den die katholische Kirche (gleich Augustinus) mit einem gewissen Stolze zu ihren Anhängern zählt, und unter dem die Scholastik ihren Blüte- und Höhepunkt erreichte — der Dominikaner Thomas von Aquino (geb. 1227, gest. 1274). Er war es, der die Aristotelische Philosophie mit der kirchlichen Lehre möglichst vollkommen zu vereinigen und diese durch jene zu stützen suchte, wobei er sich allerdings genötigt sah, die streng kirchlich-christlichen Dogmen, insbesondere die Geheimnislehren (Mysterien) auszuscheiden, da diese nicht positiv begründet werden könnten.

Wenn daher oben wiederholt von dem Dienstverhältnisse der Scholastik zur Theologie gesprochen wurde, so ist dies nicht dahin zu

verstehen, daß durch die Philosophie alle Dogmen zu rechtfertigen waren; auch nicht dahin, als ob philosophische Fragen um ihrer selbst willen nicht hätten erörtert werden dürfen; das Dienstverhältnis bestand vielmehr darin, daß die Philosophie das Ziel, zu dem sie durch Spekulation gelangen mußte, in dem feststehenden kirchlichen Dogma vor sich hatte, und daß die Prüfung der Wahrheit des Gedachten nicht durch Kontrole des Denkprozesses, durch den das Gedachte gefunden wurde, auch nicht durch die Gegenprobe der Erfahrung, sondern einzig und allein am Dogma der Kirche vor sich zu gehen hatte. Ein Denkresultat, das von der kirchlichen Lehre abwich, war schon eben deshalb falsch.

Es ist klar, daß es auf diese Weise nicht gelingen konnte, durch philosophisches Denken das menschliche Erkennen, den Fortschritt der Wissenschaft materiell zu fördern. Der Rahmen, innerhalb dessen das scholastische Denken und Forschen sich bewegte, war die Syllogistik: die von der Kirche aufgestellten Dogmen und positiven religiösen Prinzipien bildeten die allgemeinen Obersätze, aus denen nun gefolgert wurde, was sich eben nach den syllogistischen Regeln folgern ließ. Zwar suchte der kühne Franziskanermönch Roger Baco (gest. 1294) das Interesse seiner Zeitgenossen von metaphysisch-dogmatischen Grübeleien ab- und realen Wissenschaften: der Physik, Mathematik, Astronomie zuzuwenden; — es gelang ihm nicht, ja er mußte nach dem Tode seines Gönners, des Papstes Clemens IV., sein Ankämpfen gegen den Geist der Zeit mit langjähriger Kerkerhaft büßen. So mußte die gesamte Scholastik für den Fortschritt des Erkennens trotz all der oft staunenswerten Mühe und Arbeit, trotz all des aufgewandten Scharfsinns unfruchtbar bleiben, und sie konnte es mit all ihren oft subtilen Definitionen und Distinktionen, mit all ihren nicht selten kleinlichen und silbenspalterischen „Fragen", „Zweifeln" und „Einwürfen", die sie sich selbst stellte, mit all ihrer oft schwierigen und peinlichen Kasuistik nicht weiter bringen; und sie hätte im Erkennen auch dann nur formell fortschreiten können, wenn die allgemeinen Voraussetzungen, von denen sie ausging, objektiv wahr gewesen wären. Es liegt dies eben in der Natur und Bedeutung des Syllogismus überhaupt; denn der Syllogismus folgert das Besondere aus dem Allgemeinen; das Allgemeine aber ist die Summe des Besonderen: es müssen also die Einzelnfälle, welche sich unter die allgemeine Behauptung subsumieren lassen, zuvor schon bekannt sein, ehe die allgemeine Behauptung

aufgestellt werden kann. Das aber bedeutet nicht einen Fortschritt, sondern einen Rückschritt im Denken, einen Zirkel, ein Hysteron proteron. Wenn ich schließe: „Alle Planeten bewegen sich in Ellipsen um die Sonne“; „die Erde ist ein Planet“; also: „die Erde bewegt sich in einer Ellipse um die Sonne“ — so muß ich zuvor schon wissen, daß die Erde in dieser Bahn die Sonne umkreist, weil sonst der Obersatz nicht hätte aufgestellt werden können. Was also schon (wenngleich stillschweigend) bekannte Voraussetzung, das erscheint als eine aus dem Syllogismus abgeleitete und durch ihn gefundene Folge. Die Ursache dieses eigentümlichen Paradoxons haben wir schon oben kennen gelernt; sie besteht darin, daß das Besondere **vor** dem Allgemeinen gegeben und für uns erkennbar ist, und nicht umgekehrt, weshalb das Denken mit dem Besonderen, Einzelnen, Gegebenen beginnen muß, während der Syllogismus sich anschickt, dasselbe aus dem Allgemeinen herzuleiten.

Mit der Erkenntnis dieser Thatsache mußte aber eine neue Zeit der wissenschaftlichen Forschung beginnen — eine Zeit, welche, den Wust einseitiger, verknöcherter, unfruchtbarer, mittelalterlicher Scholastik beiseite lassend, bisher unbetretene Bahnen einschlug und neuen fruchtbaren Zielen zustrebte. Ein Kampf mußte sich entspinnen zwischen der ausgelebten alten und der anbrechenden neuen Ära der Menschheitsentwickelung — ein Kampf zwischen der um die fortdauernde Beherrschung der Geister ringenden Kirche und der aufdämmernden neuen Erkenntnis — zwischen positivem Dogma und objektiver Wahrheit, zwischen Autorität und freier Forschung, zwischen Glauben und Wissen — und es liegt in der Natur der Sache, daß trotz des zähen Widerstandes der Kirche und ihrer Verteidiger, trotz ihres einst fast allmächtigen Einflußes und der zur Behauptung ihrer Stellung — nehmen wir an bona fide — angewandten, nicht selten geradezu gewaltsamen und grausamen Mittel der erstere, der Glaube, unterlag.[1])

[1]) Es ist charakteristisch, aber begreiflich, und ein Beweis kluger Einsicht in die Lage der Dinge, daß der Papst Leo XIII. in einer besonderen Bulle („Aeterni Patris“ vom Jahre 1879 die scholastische Philosophie des Thomas von Aquino zu regenerieren — eigentlich zu exhumieren — suchte und gewissermaßen als die offizielle Philosophie der römischen Kirche proklamierte. Allerdings — die Vertreter der wissenschaftlichen Welt und berufenen Hüter der freien Forschung werden dadurch nicht entfernt Anhänger der mittelalterlichen Scholastik werden, und sie dürften es gar nicht werden, wollten sie nicht ein Verbrechen gegen die Wahrheit und in der That eine „Sünde wider den

Damit war auch das Ende des Dienstverhältnisses der Philosophie zu der Theologie gekommen: Einheit, Dienstbarkeit, Freiheit — das sind die Etapen in der Entwickelung der Philosophie der christlichen Zeit, betrachtet in ihrem Verhältnisse zur dogmatischen Theologie.

Eine Übergangszeit fehlte allerdings auch jetzt nicht, und sie charakterisiert sich zunächst nach Beseitigung der Autorität der Kirche und des Aristoteles durch die freie Wahl anderer Autoritäten, vor allem des wieder bekannt gewordenen und enthusiastisch aufgenommenen Platonismus und Neuplatonismus. Aber alsbald kam es zu Versuchen selbständiger, autoritätsfreier Forschung auf dem Gebiete der natürlichen und geistigen Wirklichkeit; und war auch die Naturphilosophie dieser Übergangsperiode noch teilweise vom mittelalterlichen Geiste imprägniert und nicht frei von Theosophie und Kabbalismus (man denke nur an Nicolaus Cusanus im 15., Paracelsus und Cardanus im 16. Jahrhunderte), so gelangte sie allmählich doch zu fester, konkreter Gestaltung. Das wirksame und mächtige Förderungsmittel hiezu war eben die Beobachtung der wirklichen Welt und deren Erscheinungen, die Erfahrung, die auf ihr und der Mathematik basierte mechanische und astronomische Forschung, — kurz das, was zum Wesen der induktiven Methode gehört.

Schon Nicolaus Cusanus, zuletzt Kardinal der römischen Kirche und Bischof von Brixen, gest. 1464, hatte (im Jahre 1436) auf Grund dieser Methode eine Schrift verfaßt, in der er eine Reform des damaligen Kalenders vorschlägt. In seiner Astronomie lehrt er die Axendrehung der Erde, wodurch er ein Vorläufer des Domherrn Nicolaus Copernicus geworden ist, dessen Schrift über die Bahnen der Himmelskörper 1543 erschien. Nicht unerwähnt darf hier der Freidenker Giordano Bruno bleiben (geb.

Geist" begehen; aber die Welt sieht daraus wenigstens, was das Papsttum auch der Gegenwart noch immer möchte, wenn es nur könnte: ein Zurückschrauben des Zeigers an der Uhr der gesamten geistigen Entwickelung der Menschheit um — sechs Jahrhunderte, ein Zurückstauen des wissenschaftlichen Fortschrittes auf die Bildung des Mittelalters, und eine Wiederbelebung der mittelalterlichen Gottes- und Weltauffassung. Hiefür nur ein Beispiel. Thomas von Aquino und mit ihm die anderen Scholastiker stellten den physikalischen Hauptgrundsatz auf: „Corpus ibi agere non potest, ubi non est"; „der Körper kann dort keine Wirkung hervorbringen, wo er nicht selbst ist". Daß es auch eine physische Fernwirkung der Körper giebt, wußten die Scholastiker nicht.

1548), der gegen die (katholische wie reformierte) Orthodoxie sich offen auflehnte, weil sie nach seiner festen Überzeugung mit der Vernunft und Erfahrung im Widerspruche stehe, und der schon die von der neueren Physik als Axiom festgehaltene Unzerstörbarkeit der Elementarteile erkannte. Durch die Denunziation eines Verräters (Mocenigo) der römischen Inquisition überliefert (23. Mai 1592), wurde er, nachdem er mehrere Jahre im Kerker der Inquisition geschmachtet, da er seiner Überzeugung treu blieb und eine heuchlerische Unterwerfung in edler Standhaftigkeit zurückwies, am Scheiterhaufen verbrannt und seine Asche in alle Winde zerstreut — ein Märtyrer seiner Überzeugung.[1])

Es dauerte nicht lange, und auch die copernikanische Doktrin, welche anfangs von maßgebenden Persönlichkeiten nicht ungünstig war aufgenommen worden, wurde von der Index-Kongregation verworfen — als eine Meinung, welche sich „zum Verderben der katholischen Mehrheit" zu verbreiten beginne, als „eine falsche pythagoreische Ansicht, welche der heiligen Schrift durchaus widerspreche"[2]) (5. März 1616). Das ist die Folge, das der Fluch eines einseitigen, dürren von der wissenschaftlichen Forschung abstrahierenden Dogmatismus, dem die Kirche hauptsächlich den Niedergang ihrer Autorität zu danken hat.

Der Physiker Galileo Galilei (1564—1642) baute auf der einmal gewonnenen festen Grundlage weiter; und ließ er sich auch, um der weiteren Folter und vielleicht dem Tode zu entgehen, zum Widerrufe bewegen — die Nachwelt rechnet es ihm nicht zur Schmach an, und dankbar gedenkt sie des Mannes, der durch die Erforschung der Gesetze des Falles sich nicht nur um die positive Wissenschaft, sondern auch um die philosophische Betrachtung der Natur ein unsterbliches Verdienst erworben. Auch Galilei verwirft den Autoritätsglauben in wissenschaftlichen Fragen und fordert den methodischen Zweifel sowie Gründung der Schlüsse auf Experimente, Beobachtung, Erfahrung.

Als philosophisches System tritt aber die auf die Erfahrung gegründete Methode des Forschens entschieden erst bei Baco

[1]) Bedeutsam ist das Wort, das er seinen mitleidslosen Richtern zurief: „Ihr möget mit größerer Furcht das Urteil fällen, als ich es empfange." Das geeinigte Italien hat ihm in Neapel eine Statue errichtet, vor welcher am 7. Jänner 1865 Studierende die päpstliche Encyklika vom 8. Dezember 1864 verbrannten! Desgleichen in Rom auf dem Campe di Fiori 1889.

[2]) Vgl. Überweg, Grundriß d. Gesch. d. Philos. III. Bd. S. 28.

von Verulam (1561—1626) hervor; er ist der Begründer der empiristischen Entwickelungsreihe der neueren Philosophie geworden, wie Copernicus und insbesondere Galilei den Grund zur empirisch-methodischen Naturforschung gelegt. Bacos höchstes Ziel ist die Erweiterung der Macht des Menschen durch das Wissen. Jede rationelle Erkenntnis muß von der Erfahrung ausgehen, durch Induktion gewonnen werden, dann stufenweise erst zu Sätzen geringerer, dann zu Sätzen höherer Allgemeinheit methodisch emporsteigen, um sodann wieder zum Einzelnen hinabzusteigen und zu Erfindungen zu gelangen, welche die Macht des Menschen über die Natur erhöhen. In dieser Angabe der Methode und des Zieles der Forschung, in der Befreiung des Geistes von einer empirielosen, unfruchtbaren Streitwissenschaft und von einem leeren, starr am Traditionellen und von altersher Überkommenen festhaltenden Formalismus liegt Bacos unsterbliches Verdienst und grundlegende Bedeutung; diese wird dadurch nicht vermindert, daß Baco selbst bei der näheren Ausführung seiner methodischen Grundsätze manchen Fehler begeht, und daß die von Baco unternommenen Versuche, die von ihm aufgestellte philosophische Methode auf dem Gebiete der Naturforschung zur Anwendung zu bringen (hauptsächlich wegen Unterschätzung der Mathematik), sehr unvollkommen sind, wie er denn auch zu den Gegnern des copernikanischen Systems zählte, das er geradezu für einen abenteuerlichen Einfall erklärte.

Der von Baco begründete Empirismus setzt sich bei Hobbes und Locke fort, während wenig später durch René Descartes (1596—1650) eine philosophisch-dogmatische Richtung sich entwickelt, die Spinoza und Leibniz zu ihren Koryphäen zählt, neben welchen Richtungen auch der Skepticismus (besonders in Hume, gest. 1776) zur Entwickelung gelangt, um mit dem Kriticismus Kants (1724—1804), welcher zwar nicht die Erkenntnismittel, wohl aber die Erkenntnisobjekte der Philosophie auf den Kreis der Erfahrung einschränkt, zum vorläufigen Abschluß zu gelangen.

So mußten Jahrhunderte vorübergehen, bevor die ausschließliche Berechtigung der induktiven Methode in der Forschung erkannt und anerkannt wurde, so scheinbar nahe und selbstverständlich sie vor dem nach Wahrheit suchenden Menschengeiste lag. Was immer der Forschergeist des Menschen bisher Großes und Bewunderungswürdiges geleistet, was er in naher und ferner Zukunft leisten, erfinden, entdecken *wird*, hat er zum weitaus größten Teile der von

der Beobachtung des erfahrungsmäßig gegebenen Konkreten und Einzelnen ausgehenden Methode zu verdanken. „Die Ursachen der natürlichen Dinge zu erforschen", schreibt der Kirchenschriftsteller Lactantius im vierten Jahrhunderte,[1]) „und wissen zu wollen, ob die Sonne so groß ist als sie erscheint oder um vieles größer als die ganze Erde; desgleichen ob der Mond kugelförmig oder flach ist, ob die Sterne am Himmel festhaften oder in freien Bahnen durch die Luft schweben; wie groß der Himmel und woraus er besteht, ob er unbeweglich ruht oder mit unglaublicher Geschwindigkeit sich umdreht; wie groß die Masse der Erde sei, und wie sie im Gleichgewichte gehalten werden mag, — über solche Dinge zu disputieren und Vermutungen aufzustellen ist wahrhaftig dasselbe, als wenn wir über unsere Meinung von der Stadt eines ganz entfernten Volkes streiten wollten, von der wir niemals mehr als den Namen gehört haben. Ist es nicht ein toller Wahnsinn, zu glauben, daß wir über diese Naturvorgänge, deren Kenntnis sich dem Menschen entzieht, doch etwas wüßten? . . ." — Nun — diese unbekannte Stadt des Lactantius ist seitdem längst gefunden, und wovon er und zahlreiche in ihrer Art große Geister vor ihm und nach ihm keine Ahnung hatten, ist heute Gemeingut der gebildeten Klassen der Menschheit geworden.

Und den gewaltigen Umschwung von Unwissenheit, Phantasterei, Aberglauben, von willkürlichem Doktrinarismus, welcher sich viel lieber mit einer „überirdischen" Welt beschäftigte, statt seine Aufmerksamkeit und sein Interesse der lebendigen, realen Natur zuzuwenden, ja welcher sogar zur Geringschätzung und Verachtung dieser Natur und deren Dinge führte und eine Askese von geradezu übertriebener und unnatürlicher Strenge als „gottgefällig" hinstellte, — diesen Umschwung zum Wissen und zur Wahrheit, zum liebevollen Sichversenken in die Rätsel und Wunder des unermeßlichen Alls — wir haben ihn vor allem jenen Männern zu verdanken, welche, die Fesseln des altüberkommenen Dogmatismus zerbrechend, jene neue Methode der Forschung inaugurierten, die wir soeben in ihrem Wesen und ihrer Bedeutung kurz kennen gelernt. Hatte doch selbst der berühmte Kirchenschriftsteller Eusebius das Studium der Physik für den Christen widerwärtig erklärt, weil es nicht nur über seine Kräfte geht, sondern auch auf Dinge gerichtet sei, welche

---

[1]) Inst. div. l. III. c. 3, s. 4—6.

für den Christen überflüssig und unbrauchbar seien. So geschah ein volles Jahrtausend nichts zur Erforschung der Natur. Was sich im Mittelalter von Naturerkenntnis findet, ist der spärliche Überrest des antiken Wissens, soweit es nicht etwa von den Arabern stammt.

Und nun, nachdem wir mit dem Bisherigen eine feste, gesicherte Grundlage gewonnen, wollen wir im Folgenden die diesbezügliche Gegenprobe versuchen — angewendet auf die wichtigsten Lehren der positiven, oder, wie sie auch genannt wird, der geoffenbarten Religion.

IV. Abschnitt.

Läßt sich das Dasein einer persönlichen, vor- und überweltlichen Gottheit beweisen?

Die Gottesidee als Grundvoraussetzung aller Religion. — Transcendenter und immanenter Gottesbegriff, übernatürliche oder Offenbarungs- und natürliche oder Vernunft-Religion. — Die strenge Beweisbarkeit der Gottheit als persönlichen, vor- und überweltlichen Wesens ein Axiom der positiven Theologie. — Vorläufige Bedenken gegen diese Behauptung.

Unter allen religiösen Lehrsätzen ist die Lehre von dem Dasein oder der Existenz einer Gottheit die erste und wichtigste, sie ist die Grundbedingung und Grundvoraussetzung der Religion; der Gegenstand alles religiösen Vorstellens (oder Erkennens im weiteren, allgemeinen Sinne), Fühlens und Strebens ist Gott. Es ist klar: Ohne Gott, d. i. ohne die Annahme Gottes, keine Religion, insbesondere kein religiöses Gefühl; denn das Gefühl als solches ist passiv, leer, inhaltslos; es erhält einen konkreten Inhalt ausschließlich durch das Vorstellen (Erkennen). Der Atheist, welcher nicht nur die objektive Realität der Gottesidee verwirft, die allerdings erst zu beweisen ist, bevor sie (wissenschaftlich) zugegeben werden darf, sondern auch deren subjektive und psychologische Berechtigung leugnet, mit anderen Worten: der die Gottheit sowohl als Objekt des Wissens, des wirklichen Erkennens, als des Glaubens negiert, ist eben deshalb offenbar religionslos, er hat keine „Religion" im gewöhnlichen, theoretischen Sinne dieses Begriffes. Ich sage: „im theoretischen Sinne dieses Begriffes"; denn wer nach dem Vorgange Kants[1]) die Religion auf das moralische Bewußtsein reduziert und „Religion" und „Sittlichkeit" als zusammenfallende Begriffe annimmt, kurz wer der „Religion" nur einen praktisch-sittlichen Wert zuerkennt, deren theoretisch-dogmatische Berechtigung dagegen absolut verwirft, der wird das Vorhandensein einer „Religion" auch bei demjenigen zugestehen, der

---

[1]) In seiner 1793 erschienenen Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft."

von der Gottesidee gänzlich abstrahiert und vielleicht selbst den Glauben an eine Gottheit als Wahn und Irrtum bezeichnet.

Hier muß aber bezüglich der Auffassung und Bedeutung des Gottes- und Religionsbegriffes sofort auf einen wichtigen und geradezu prinzipiellen Unterschied aufmerksam gemacht werden. Es kommt nämlich vor allem darauf an, ob man sich die Gottheit als ein **übernatürliches**, vor- und überweltliches, für sich seiendes, persönliches, freiwaltendes, schöpferisches Wesen denkt, oder aber, ob man zwar eine Gottheit annimmt, dieselbe aber nur als einen **natürlichen**, wenngleich übersinnlichen Begriff gelten läßt und sie mit der „Natur“ und dem „Naturprozeß“ identifiziert oder doch nur (was ja eigentlich dasselbe) als den inneren, verborgenen Wesensgrund der Natur und deren Erscheinungen gelten läßt. In beiden Fällen anerkennt man offenbar die Berechtigung des Gottesbegriffes und damit auch die Berechtigung der Religion im gewöhnlichen, theoretischen Sinne dieses Wortes; nur wird im ersten Falle die Religion (gleich dem Gottesbegriffe) einen übernatürlichen, im zweiten Falle einen natürlichen Charakter an sich tragen.

Daraus ergiebt sich also zunächst die Unterscheidung zwischen übernatürlicher und natürlicher oder Vernunftreligion. Die weitaus meisten der bedeutenderen Religionsformen oder Religionssysteme, wie solche im Verlaufe der Menschheitsentwickelung sich herausgebildet haben, wollen als übernatürliche gelten; doch tritt z. B. bei den Chinesen im Lehrsysteme Cong-fu-tses (gest. 479 v. Chr.), sowie bei den Hindus in der Lehre Buddhas (eigentlich Siddhartha, in der Mitte des sechsten Jahrhunderts v. Chr., der, auf den Königsthron verzichtend und in der Einsamkeit lebend, durch strengste Askese erst „Buddha“, d. i. „Erleuchteter“, „Weiser“, wurde) die Idee einer übernatürlichen Gottheit und einer wesenhaft übernatürlichen Welt fast gänzlich in den Hintergrund, da sich die genannten Systeme, die dogmatische Spekulation beiseite lassend, auf die Moral und die Regelung des Verhaltens des Menschen beschränken.[1]) Da nun die verschiedenen „übernatürlichen“ Religionen

[1]) Für den Begriff einer unkörperlichen Gottheit haben die Chinesen nicht einmal ein Wort oder eine Bezeichnung; sie gebrauchen dafür „Tien“, d. i. „Himmel“. Die Buddha-Religion läßt nur den Glauben an den erlösenden Buddha zu; ein „Buddha“ aber könne jeder werden, der dem Religionsstifter in der Entsagung und Abtötung nachfolgt. (Vgl. Köppen, Die Religion d. Buddha 2c., I. Bd. Berlin 1857.)

aus begreiflichen Gründen ihren Ursprung unmittelbar oder mittelbar auf eine persönliche, vor- und überweltliche Gottheit zurückführen, da deren Stifter und erste Verkünder, schon um sich mit dem Nimbus einer übernatürlichen göttlichen Autorität zu umgeben und des notwendigen Einflusses auf die Menschheit sicher zu sein, sich als Gesandte und Organe Gottes hinstellten — den eigentlich göttlichen Charakter selbst nahm, wie sich zeigen läßt, kein Religionsstifter für sich in Anspruch, d. h. als die Gottheit selbst, wenn auch als menschgewordene (incarnierte) Gottheit, wollte kein Religionsstifter gelten, diese Vergottung (im strengen Sinne dieses Begriffes) geschah vielmehr erst durch deren Gläubige und Anhänger,[1]) — da somit diese Stifter einer übernatürlichen Religion deren Inhalt als Produkt einer unmittelbar göttlichen Veranstaltung und Einwirkung, als Ausfluß einer unmittelbar göttlichen Belehrung, also einer positiven Offenbarung proklamierten, so bezeichnet man die übernatürliche Religion, insofern sie überhaupt ein geschlossenes Lehrsystem aufweist, auch als geoffenbarte oder positive.

Übrigens ist in diesen „übernatürlichen" oder „positiven" Religionssystemen die Auffassung der Gottheit keineswegs eine einheitliche: anders dachte und denkt sich die Gottheit der religiöse Dualismus (bei den Persern), anders der Polytheismus (bei den Griechen, Römern, den Germanen); aber selbst in den monotheistischen Religionsformen (dem Mosaismus, Islam und Christentum) ist die Gottesidee eine verschiedene; der hebräische Nationalgott „Jahveh" oder „Jehovah" ist verschieden vom „Allah" der Moslims, er ist aber auch verschieden von der trinitarischen Gottheit („Dreifaltigkeit" oder „Dreieinigkeit") des Christentums, so sehr sich die positiv-christlich dogmatische Theologie auch bemüht, einen inneren Zusammenhang zwischen dem Jehovah des Mosaismus und dem dreipersönlichen Gott des (nachnicänischen) Christentums (selbst unter Zuhilfenahme der heiligen Bücher der Hebräer!) herzustellen, ja den Jehovah und die christliche Dreifaltigkeit geradezu als identisch zu fassen, wovon wir noch später reden werden.

---

[1]) Daß Moses nur als Gesandter und Vollmachtträger Jehovahs gelten wollte, leugnet niemand; desgleichen rühmte sich Zaratustra (Zoroaster) nur der göttlichen Sendung; ebenso wollte Mohammed nur als Prophet Allahs angesehen werden; daß Ähnliches auch bei Jesus der Fall war, wird später eingehender gezeigt werden.

Der Grund dieser abweichenden Auffassung könnte nach dem im II. und III. Abschnitte dieser Schrift Erörterten darin liegen, daß sich die Existenz einer übernatürlichen und überweltlichen persönlichen Gottheit eben nicht wissenschaftlich erweisen läßt; denn ließe sich dieselbe logisch und metaphysisch beweisen, dann wäre bezüglich deren Annahme und Auffassung nicht der geringste Zweifel möglich, dann müßte deren Dasein und Sosein allgemein, notwendig und unabweisbar zugegeben werden, dann wäre auch nur eine einzige und einheitliche logische Definition möglich, dann wäre, mit anderen Worten, die Existenz und Realität einer persönlichen, von der Natur verschiedenen und über ihr stehenden schöpferischen Gottheit Gegenstand des Wissens, des eigentlichen Erkennens, und nicht bloß des Glaubens. Aber vielleicht haben die einzelnen Religionsstifter (oder doch Grundleger der einzelnen Religionssysteme) von der Frage, ob sich das Dasein einer persönlichen, übernatürlichen Gottheit im strengen Sinne „beweisen" lasse, ganz abgesehen; vielleicht haben sie eben nur systematisch zusammengefaßt und kodifiziert, was sie als thatsächlich und materiell im religiösen Bewußtsein ihres Volkes, in dessen Mitte sie als religiöse Autoritäten auftraten, schon vorfanden, oder sie haben bei der Aufstellung ihrer religiösen Lehrsysteme einfach nur ihrer eigenen persönlichen Auffassung und Anschauung Ausdruck gegeben, ohne daß sie entfernt daran dachten, ihre religiösen Lehrmeinungen und Dogmen auch wissenschaftlich zu erhärten oder kritisch zu untersuchen, — kurz sie sind vielleicht nur dogmatisch, lehrhaft und positiv zuwerke gegangen (was auch, wie wohl niemand leugnet, und wofür bezüglich jedes Religionssystems aus dessen Geschichte, ja schon aus dem Inhalte der diesfälligen „heiligen Bücher" der Beweis erbracht werden kann, in der That der Fall); und darum hat die Wissenschaft als solche, in deren Bereich ja alle Fragen und Probleme menschlichen geistigen Schaffens und Denkens ausnahmslos gehören, die Aufgabe, sich die jetzt in Rede stehende Frage selbst zu stellen und an deren Beantwortung mit allem Ernste, aber auch ohne jedwede Parteilichkeit und Voreingenommenheit zu schreiten.

Doch auch in den verschiedenen natürlichen oder naturphilosophischen Religionssystemen ist die Auffassung der Gottheit keineswegs eine gleiche oder einheitliche; anders denkt sich die Gottheit der Pantheismus, innerhalb dessen Rahmen seinerseits sogar

wieder verschiedene und abweichende diesfällige Anschauungen hervortreten, anders der Naturalismus, Rationalismus und mechanistische Monismus; ein anderes ist, um hier vorläufig nur einige wichtigere neuere Systeme zu nennen, z. B. die Gottheit Spinozas, ein anderes die Gottheit Leibnizens, Fichtes, Schellings, Hegels, Herbarts &c.; der crasse Atomismus und Materialismus leugnet sogar entschieden irgendwelche Berechtigung einer Gottesidee und damit der Religion. Auch diese Thatsache könnte daher schon von vornherein ein Fingerzeig dafür sein, daß sich die metaphysische Realität des natürlichen Gottesbegriffes ebensowenig wissenschaftlich „beweisen" lasse, wie jene einer übernatürlichen Gottheit, und daß daher die Gottheit der natürlichen Religion eben auch nur Gegenstand des Glaubens sein kann (und nicht des Wissens), wie jene der übernatürlichen oder positiven Religion; wobei in diesem Falle noch die weitere Frage hinzukäme, welchen wirklichen Wert, welchen Denkwert dieser (übernatürliche und natürliche) Gottesglaube habe, ob und in welcher Form er berechtigt, durch allgemeine Thatsachen der Erfahrung begründet, kurz, ob und in welcher Form er vernünftig sei oder nicht.

Gehen wir nun zunächst an die Beantwortung der Frage, ob sich das Dasein Gottes als eines übernatürlichen, persönlichen, vor- und außerweltlichen Wesens wissenschaftlich beweisen lasse, ob also jene Gottes- und Weltauffassung wissenschaftlich gerechtfertigt ist, welche — im Gegensatze zum Monismus überhaupt — auch die dualistische genannt wird, in dem Sinne, daß „Gott" und „Natur" („Welt", „All", „Universum") zwei von einander verschiedene Wesenheiten sind, wobei also an den vorhin erwähnten „Dualismus" der Zendreligion, welche zwei ewige göttliche Prinzipien lehrt, nicht zu denken ist.

Im allgemeinen wird diese Frage seitens der positiven Theologie entschieden bejaht; sie begreift eben ganz richtig, daß ein Lehrsystem, dessen Fundament und Grundlehre schon vor dem wissenschaftlichen, sachlichen Denken nicht bestehen kann, in der Luft schwebt und tiefere, kritische Geister ganz sicher nicht bewegen wird, es gläubig an- und aufzunehmen. Ulrici tadelt geradezu jene Theologen, welche der Meinung sind, Gottes Dasein lasse sich nicht beweisen. „Selbst Theologen", klagt er,[1]) „spotten der vergeblichen

---

[1]) Gott und die Natur, Leipzig, 1862.

Versuche und wähnen, damit dem Glauben, den sie predigen, einen Dienst zu leisten. Die moderne Theologie, die so bereitwillig die Beweise für das Dasein Gottes fallen läßt, giebt nicht nur sich selbst als Wissenschaft auf, sie vernichtet damit auch im Grunde den Glauben und die Religion, deren Theologie sie ist; sie bedenken nicht, daß der Glaube auf Autorität den Glauben an die Autorität voraussetzt, und daß dieser Glaube, wenn ihm keine Gründe zur Seite stehen, wiederum nur eine willkürliche, subjektive Annahme ist." Für Gläubige der römisch-katholischen Kirche und daher auch für die Apologeten und Theologen des römisch-katholischen Religions- und Lehrsystems ist diese Frage ein- für allemal entschieden. Die Beweisbarkeit einer persönlichen, von der Welt verschiedenen schöpferischen Gottheit, oder, was dasselbe, die Erkennbarkeit derselben aus der Vernunft ist formelles römisch-katholisches Dogma, und wer immer sich Glied dieser Kirche nennt und das Gegenteil behaupten oder selbst beweisen würde, wäre ein „Ketzer".

Ausdrücklich hat nämlich das Vatikanische Konzil, demnach die höchste Lehrautorität der römisch-katholischen Christenheit, erklärt: „Die heilige Mutter Kirche hält fest und lehrt, daß Gott . . . durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft erkannt werden könne";[1]) und es hat zu weiterer Bekräftigung angedroht: „Wenn jemand behauptet, der eine und wahre Gott . . . könne durch das, was (von ihm) erschaffen worden, mittels des natürlichen Lichtes der menschlichen Vernunft nicht mit vollkommener Sicherheit erkannt werden, der sei im Bann."[2])

Es ist freilich sonderbar und von vornherein verdächtig, daß die Entscheidung darüber, ob etwas bewiesen werden kann oder nicht, erst durch den Ausspruch einer Autorität erfolgt, und daß die Nichtanerkennung dieser Beweisbarkeit oder Erkennbarkeit mit Strafe bedroht wird; denn was wirklich bewiesen oder denkend erkannt werden kann, das muß sich doch, wie wir schon früher sahen, mit objektiver Gewißheit, mit allgemeiner, zwingender Notwendigkeit ergeben, d. h. dessen Wahrheit muß jeder (Vernünftige und Denkfähige) zugestehen, und es bedarf hiezu doch wahrlich nicht erst des Befehles irgend einer Persönlichkeit, einer

---

[1]) Constit. dogmat. de Fide cathol.

[2]) Can. I. De Revelat.

Gesellschaft oder einer Instanz; ist aber eine solche Aufforderung in der That notwendig, dann ist dies eben schon von vornherein offenbar ein Beweis für die Nicht-Beweisbarkeit der betreffenden Sache oder Lehre.

Die Bibel, also die Hauptquelle des Inhaltes der auf eine übernatürliche göttliche Offenbarung sich berufenden mosaischen und positiv christlichen Religion, versucht es nicht, das Dasein einer überweltlichen Gottheit zu beweisen; wie allenthalben, geht sie auch betreffs der Frage vom Dasein Gottes rein positiv und dogmatisch vor, sie setzt das Dasein Gottes einfach voraus, sie beruft sich höchstens auf jene allgemeinen Beobachtungen und Natur-Eindrücke, welche allerdings für das Dasein eines persönlichen, höchst weisen Schöpfers der Welt zu sprechen scheinen, und mit deren Untersuchung und Würdigung wir uns sogleich beschäftigen werden. „Thöricht sind jene Menschen", erklärt sie, „die Gott nicht erkennen, die aus den sichtbaren Gütern den nicht begreifen, der da ist, und den Meister aus seinen Werken nicht erkennen."[1]) „Frage nur die Tiere, und sie lehren's dich, und die Vögel des Himmels, und sie zeigen's dir an; rede mit der Erde, und sie antwortet dir, und es erzählen's die Fische des Meeres, daß alles dies die Hand des Herrn gethan."[2]) „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, das Firmament verkündet die Werke seiner Hände."[3]) „Der Thor (eigentlich der widervernünftig und daher unsittlich Denkende und Handelnde) spricht in seinem Herzen: Es ist kein Gott (d. h. kein allwissender Richter und Vergelter)."[4]) Bemerkenswert ist auch die folgende dem neuen Testamente entnommene Stelle: „Das Unsichtbare an ihm (Gott) ist seit Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen kennbar und sichtbar, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit, so daß sie (eigentlich und zunächst die Heiden, im allgemeinen und überhaupt jene, welche Gottes Dasein nicht anerkennen wollen) keine Entschuldigung haben."[5]) Danach ließe sich aus der Betrachtung der sichtbaren Natur auf Gottes Dasein mit voller, jeden vernünftigen und begründeten Zweifel ausschließender Sicherheit zurückschließen, womit also wesentlich dasselbe gesagt ist, was wir oben als dogmatische Entscheidung des Lehramtes der römisch-katholischen Kirche kennen gelernt. Da aber der Apostel Paulus, dessen Römer-

[1]) Weish. 13, 1. — [2]) Job 12, 7—9. — [3]) Ps. 18, 2. — [4]) Ps. 13, 1. — [5]) Röm. 1, 20.

briefe die letztangeführte Stelle entnommen ist, einen Beweis für Gottes Dasein, eine wissenschaftliche und sachliche Rechtfertigung dieses seines Satzes ebensowenig giebt, wie die übrigen Verfasser der Bibel, so kann, da wir auch eine angebliche mirakelhafte „göttliche Inspiration“ oder „Eingeistung“ dieser Bücher offenbar nicht ohne weiteres gelten lassen dürfen, solange die Möglichkeit und äußere und innere Wirklichkeit einer solchen nicht nachgewiesen ist, diese biblische Lehre gleich dem dogmatischen kirchlichen Ausspruche objektiv genommen offenbar eben nur als eine erst zu erweisende Behauptung, als subjektive Anschauung gefaßt werden. Übrigens erweist sich diese Behauptung, abgesehen von dem oben diesfalls Gesagten und dem weiterhin zu Vernehmenden, schon dadurch als willkürlich, daß, um dies hier vorläufig nur nebenbei zu erwähnen, die Auffassung der Gottesidee selbst in den (von dem positiven Christentume recipierten) heiligen Schriften der Hebräer keineswegs eine gleiche und einheitliche, und daß auch die Auffassung der Gottheit als eines überweltlichen, persönlichen Wesens, ja selbst die Lehre von einer Einheit der göttlichen Subsistenz, in dem hebräischen Schrifttume nicht einmal die erste und ursprüngliche ist. Da nun auch die Evidenz des Daseins der Gottheit als übernatürlichen Wesens von keinem Urteilsfähigen behauptet werden wird — schon angesichts der Leugner dieser Gottesauffassung, deren es in allen Epochen der Menschheit gegeben, zu denen nicht selten gerade die schärfsten Geister gehörten, und deren Zahl namentlich in der Gegenwart sogar aus ehrlicher, wissenschaftlicher Überzeugung keine geringe — so erübrigt, um mit dieser unleugbar hochernsten und inhaltsschweren Frage doch einmal ins Klare zu kommen, schon nichts anderes, als eine unbefangene Prüfung der wichtigsten jener Argumente, welche diesfalls namentlich seitens der positiven Theologie, theilweise aber auch der Philosophie geltend gemacht werden.

---

1. Der ontologische Gottesbeweis.

Anselmus von Canterbury, der Urheber des ontologischen Beweises. — Beweisgang dieses Argumentes. — Darlegung der logischen Fehler, Erschleichungen und Sophismen dieses „Beweises“. — Wiederaufnahme dieses Argumentes durch Descartes.

Beschäftigen wir uns zunächst mit jenem Argumente, mittels dessen der philosophische Dogmatismus das Dasein einer über-

natürlichen persönlichen Gottheit zu beweisen suchte. Entsprechend der von ihm eingehaltenen Methode sieht er von dem erfahrungsmäßig Gegebenen ab und will die metaphysische Realität des Gottesbegriffes a priori, aus dem Wesen und Inhalte dieses Begriffes selbst, darthun, ein Beweis, welcher der ontologische genannt zu werden pflegt, und durch dessen Aufstellung sich zunächst der Scholastiker Anselmus, zuletzt Erzbischof von Canterbury, eine (wie wir sehen werden allerdings sehr fragliche) Berühmtheit erworben hat.

Zwar hatte Anselmus das Dasein einer von der Welt verschiedenen persönlichen Gottheit zunächst (in dem um 1070 verfaßten „Monologium") induktiv zu erweisen gesucht, diesen Weg aber wieder aufgegeben, da er es für bedenklich hielt, das Dasein Gottes als des absoluten Wesens von dem Dasein der Welt als eines (nach seiner Anschauung) relativen Seins abhängig zu machen; so ging er denn daran, in dem „Proslogium" die Wirklichkeit Gottes aus dem bloßen Begriffe der „Gottheit" zu deducieren.

Wir wollen hier der Wichtigkeit und des Interesses wegen, das die Versuche des Menschengeistes, gerade in der Gottesfrage zur Wahrheit zu gelangen, gewähren, den Gedankengang des Anselm'schen Argumentes kurz, aber mit den selbsteigenen Worten dessen Urhebers (in deutscher Übersetzung) wiedergeben. „Herr und Gott, der du die Erkenntnis des Glaubens (d. h. durch den Glauben die Einsicht der Wahrheit des zu Glaubenden) gewährst, gieb mir (die Gnade), daß ich, soweit du es für gut findest, erkenne, daß du bist, wie wir glauben, und das bist, als was wir dich glauben. Wir glauben nämlich, daß du ein Gut bist, so groß, daß ein größeres nicht gedacht werden kann (bonum, quo maius bonum cogitari nequit). Oder existiert etwa ein solches Wesen nicht, weil der „Thor" (nach Ps. 13, 1) „in seinem Herzen spricht, es ist kein Gott?" Aber selbst der Gottesleugner erkennt gewiß, was er hiemit hört, wenn ich nämlich von einem vollkommensten Wesen rede, und was er erkennt, ist gewiß in seinem Geiste (Intellekte), wenn er auch nicht einsehen (zugeben) sollte, daß es (in Wirklichkeit) sei . . . Aber sicher kann das allerhöchste Gut (das vollkommenste Wesen) nicht im Geiste (Intellekte) allein sein. Wäre nämlich das allerhöchste Gut (vollkommenste Wesen) nur im Geiste (Intellekte), dann könnte ein noch höheres (vollkommeneres) Gut als dieses gedacht werden (nämlich ein solches, welches auch in Wirklichkeit als das allerhöchste existiert). Es existiert daher ganz

zweifellos dieses allerhöchste Gut nicht nur im Intellekte, sondern auch in der Wirklichkeit.[1]) Dies ist so wahr, daß das Gegenteil gar nicht gedacht (angenommen) werden kann. Denn es kann (unleugbar) etwas gedacht werden, das nicht nichtgedacht (nicht hinweggedacht) werden kann, und dies ist gewiß größer (vollkommener), als das, dessen Nicht-Existenz gedacht werden kann. Könnte also das allervollkommenste Wesen als nicht in Wirklichkeit seiend gedacht werden, dann wäre es eben nicht das allervollkommenste Wesen, was einen Widerspruch (gegen die Voraussetzung) in sich schließt. Es existiert also das vollkommenste Wesen so, daß seine Nichtexistenz gar nicht gedacht (nicht angenommen) werden kann, und das bist du, Herr, unser Gott."[2])

So scharfsinnig und logisch scheinbar richtig dieser Beweis aussieht, so ist er trotzdem ganz und gar verfehlt und kann dem Zwecke, den er erreichen soll, nicht entfernt dienen. Anselmus allerdings verfocht ihn in gutem Glauben und beging daher nur einen Fehlschluß (Paralogismus); wenn derselbe aber auch heute noch von Theologen verteidigt wird, und wenn derselbe sogar noch in kirchlich approbierten Lehr- und Schulbüchern erscheint, wie dies thatsächlich der Fall, also unter den Augen und mit Zustimmung und Billigung der kirchlichen Autoritäten, d. h. der kirchlichen Vorsteher (Bischöfe), dann ist dies im Interesse einer gesunden und richtigen Geistesbildung der Menschheit (insbesondere der studierenden Jugend) höchst bedauerlich, und jene irren gar sehr, welche in dem Wahne leben, der von ihnen vertretenen Sache, also der Religion und der Achtung vor dem religiösen Glauben, durch derartige Erschleichungen und Sophismen — anders können solche Versuche gemäß dem heutigen Stande der Wissenschaft doch wohl nicht bezeichnet werden — nützen zu können.

Es wäre indes (um dies hier vorerst zu bemerken), irrig, anzunehmen, der ontologische Gottesbeweis des Anselmus sei wirklich ein aprioristischer im eigentlichen Sinne dieses Begriffes, also ein Beweis, der schlechthin von vornherein, mit absoluter Ignorierung der Erfahrung gewonnen worden sei. So wenig es, wie wir schon früher hörten, überhaupt „angeborene", d. h. in der Seele des Menschen sofort fertig vorhandene und entwickelte Begriffe giebt, so wenig ist auch die Gottesidee eine angeborene, in dem Menschengeiste unmittelbar und von vornherein gegebene, und der Mensch

[1]) Proslog., Kap. 21. — [2]) Ibid., Kap. 3.

würde zu ihr nicht gelangt sein und auch jetzt nicht gelangen ohne denkende Betrachtung und Verwertung des in der Natur und dem Menschen selbst erfahrungsmäßig Wirklichen. Schon der Begriff „vollkommenstes“ Wesen, von dem aus Anselmus denkend zu operieren sucht, beweist das eben Gesagte; denn „vollkommenst“ ist der Superlativ von „vollkommen“ und einfach durch die Steigerung dieser Eigenschaft ins Unendliche ebenso gewonnen, wie der Begriff „vollkommen“ durch die Abstraktion von jenen in der Erfahrung vorhandenen Dingen, welche (nach unserer menschlichen Auffassung) dieses Merkmal an sich zu tragen scheinen, entgegengehalten jenen, welche es nicht haben und daher „unvollkommen“ sind.

Abgesehen hievon ist der Beweis selbst materiell völlig verfehlt. Sein erster Fehler liegt darin, daß er aus dem bloßen Begriffe (der bloßen Vorstellung) eines „vollkommensten Wesens“ sofort schon (und zwar in der Form eines negativen oder apagogischen Beweises) die objektive Wirklichkeit oder Existenz dieses „vollkommensten Wesens“ erschließen oder folgern will, was aber nicht angeht. Denn das kategorische Urteil: „S ist P“ hat trotz seiner scheinbar unbedingten Form einen hypothetischen Sinn, das Verhältnis des Subjektes zum Prädikate, welches in dem Urteile seinen Ausdruck findet, ist an die (stillschweigende) Bedingung geknüpft, daß das Subjekt ein metaphysisch realer Begriff ist und nicht bloß etwas Gedachtes oder einfach Vorgestelltes, so daß es logisch gelesen werden muß: „**Wenn** S ist, so ist P“; — eine für das richtige Denken überaus wichtige Thatsache, welche ausgesprochen zu haben Kants (und Herbarts) unsterbliches Verdienst. Das Urteil: „Mars ist der Kriegsgott der Römer“ bedeutet keineswegs schon, daß ein „Mars“ in Wirklichkeit existierte oder existiere, sondern hat vorerst nur den Sinn: „Wenn es einen Mars giebt, giebt es einen römischen Kriegsgott.“ Dies gilt auch von dem Urteile: „Gott ist das allervollkommenste Wesen“, welches Urteil demnach zunächst nur sagen will: „**Wenn** es einen Gott giebt (**wenn** Gott existiert), so giebt es (existiert) ein vollkommenstes Wesen.“ Die Existenz Gottes, also die Berechtigung, das „ist“ nicht als rein copulativ-grammatische Partikel zu fassen, sondern in der Bedeutung „existiert“, wäre erst zu beweisen.

Allerdings — ist die Realität eines Begriffes einmal erwiesen, dann müssen auch die in dem Inhalte dieses Begriffes liegenden und durch eine logisch richtige Definition ausgesprochenen Wesens-

merkmale dieses Begriffes unweigerlich zugegeben werden. In diesem Sinne hat Augustinus aus dem Begriffe der Gottheit richtig deren Ewigkeit gefolgert[1]): wer Gottes Dasein zugiebt und trotzdem dessen Ewigkeit leugnen wollte, begeht einen Widerspruch. Gerade das soeben Gesagte beweist deutlich und schlagend die Richtigkeit des in dem vorhergehenden (III.) Abschnitte Erwähnten, daß wir mit dem rein logischen Denken und unter Ignorierung der Welt der Erfahrung materiell nicht weiter kommen, daß das analytische Urteil, auf welches sich die Logik ihrem Wesen nach beschränken muß, eine bloße Tautologie ausspricht, welche, auf unsern Fall angewendet, lauten würde: „So gewiß Gott ist (wenn Gott ist), ist er (hat er Realität), und zwar nicht nur im Intellekte (Bewußtsein) des Menschen, sondern auch in Wirklichkeit außerhalb des Menschengeistes (also in der Natur). Anselmus aber verwechselt im Laufe seiner Argumentation diese beiden doch grundwesentlich verschiedenen Seins-Weisen, indem er dem „im Intellekte sein“ (in intellectu esse), von dem er ausgeht, am Schlusse seines Beweises das wirkliche (objektiv reale) Sein (esse = realiter esse, existere) supponiert, wodurch jener Fehler im Beweise entsteht, der „quaternio terminorum“ oder Erschleichung (subreptio) genannt wird: die Gottheit im Intellekte (das bloße Wissen oder Erkennen des Gottesbegriffes, das allerdings auch der Gottesleugner hat) und die Gottheit als wirklich seiendes Wesen sind eben durchaus nicht identisch. Erst wenn auf Grund eines logisch richtigen Beweises Gottes Dasein feststünde und somit notwendig angenommen werden müßte, erst dann könnte, ja müßte Gott als wirklich existierend angesehen werden, da wir vertrauensvoll und ruhig annehmen können, der subjektiven (Denk-) Notwendigkeit müsse die objektive Realität des Erwiesenen entsprechen.

Anselmus fühlte übrigens selbst die Bedenklichkeit des von ihm aufgestellten Beweises, und er verwahrt sich sogar gewissermaßen vor dem in diesem Beweise liegenden Fehler, indem er überhaupt zwischen dem bloßen „im Bewußtsein sein“ und dem „in Wirklichkeit sein“ unterscheidet. „Etwas anderes“, sagt er, „ist es mit einem Dinge, das im Intellekte ist (aliud est rem esse in intellectu), und etwas anderes mit einem solchen, dessen Realität

---

[1]) Konfess. VII, 4. In dieser Weise hat auch schon der Eleate Xenophanes aus dem Begriffe und Wesen Gottes auf seine Einheit und Geistigkeit geschlossen; vgl. Aristot. Metaph. III, 2, 24.

man erkennt (et aliud intelligere rem esse)"; und er zeigt dies an folgendem Beispiele: „Wenn ein Maler über ein Bild nachdenkt, das er schaffen will, hat er (dieses Bild) zwar schon im Bewußtsein, aber er erkennt noch nicht dessen Wirklichkeit, da er es noch nicht geschaffen; wenn er es aber schon gemalt hat, so hat er es nicht nur im Bewußtsein, sondern er erkennt auch die Wirklichkeit dessen, was er geschaffen."[1]) Trotzdem vermag er sich aus seinem Fehler nicht herauszufinden, weil er (und nicht er allein) der Anschauung war, das „Sein" sei eine Vollkommenheit, eine Eigenschaft im Inhalte eines Begriffes, das wirkliche Sein sei als ein Mehr des (bloß) vorgestellten Seins zu fassen, so daß das „vollkommenste" Wesen allerdings notwendig das wirkliche Sein haben, in Wirklichkeit existieren müsse, da ihm sonst ja eine Vollkommenheit fehlen würde, da es sonst einen Mangel hätte und daher nicht mehr das „vollkommenste" Wesen wäre.

Die Falschheit dieser Auffassung gezeigt zu haben, ist abermals Kants Verdienst. Er bestreitet, daß das „Sein" ein Prädikat sei, welches zu anderen Prädikaten hinzutreten und dadurch die Summe der Realitäten vermehren könne. Ein Wesen, das mit anderen Prädikaten noch das „Sein" vereinige, ist nicht größer, nicht vollkommener, als ein Wesen, das andere Prädikate zwar hat, aber nicht das „Sein": hundert vorgestellte Thaler sind (begrifflich und ihrem Wesen nach) um nichts weniger, um nichts unvollkommener, als hundert wirkliche Thaler. „Sein" ist einfach die Setzung des Objektes mit allen seinen Prädikaten[2]); erst wenn gezeigt, d. h. bewiesen wurde, daß diese Setzung eine unbedingte ist, erst dann ist der Begriff ein giltiger, ein metaphysisch realer; der Ausdruck, die logische Form dieser Setzung ohne alle Voraussetzung ist das thetische Urteil, der Existenzialsatz oder subjektlose

[1]) Proslog. c. 2.

[2]) Auch Hettinger sieht ganz irrtümlich das „Sein" als eine Eigenschaft der Dinge an. „Jede Eigenschaft", sagt er, „ist nur eine Stufe, ein Grad von Sein." (Apolog. d. Christent. I, 1, S. 159). Dies ist aus zwei Gründen falsch; erstlich ist „Eigenschaft" gar kein „Grad des Seins", sondern ein Merkmal, das (als abstrakter Begriff) an sich keine Selbständigkeit und keine Realität hat, vielmehr nur an einem konkreten und wirklich seienden Dinge ist; und sodann ist es einfach absurd, von „Graden des Seins" zu reden. Das Sein hat ebensowenig „Grade" wie die Wirklichkeit oder Wahrheit. Es giebt nicht Dinge, die „mehr seiend" sind, und es giebt ebensowenig Dinge, die „weniger seiend" sind: entweder ist (existiert) etwas, oder es existiert nicht — ein Drittes giebt es nicht.

Satz: „Es ist A" (.∠ A); z. B. es ist (d. h. es existiert) eine sittliche Weltordnung; negativ: es ist (existiert) kein Gespenst. Wäre aber das „Sein" Gottes als feststehend vorausgesetzt, oder wäre dieses „Sein" erwiesen, und würde man hieraus auf das Sein als Prädikat schließen (in der Form: Gott ist seiend), so gelangten wir nach Kants Ausdruck zu einer „elenden Tautologie", deren Sinn der wäre: „Weil Gott ist, so ist er." Diese Tautologie ist ein identischer, daher analytischer Satz, die Behauptung aber: „Gott ist", oder „es ist Gott", ist, wie jeder Existenzialsatz, ein synthetischer, der demnach erst zu beweisen ist, und zu dessen Beweise das rein logische oder spekulative Denken nicht ausreicht.

Schon der Mönch Gaunilo des Klosters Marmoutier erkannte das Fehlerhafte des Anselm'schen Gottesbeweises, indem er demselben (in der anonymen Schrift „liber pro insipiente") ganz richtig entgegenhält, aus dem bloßen Verstehen des Gottesbegriffes folge nicht sofort schon ein Anerkennen des Seins Gottes im Intellekte, noch lasse sich aus letzterem ein Sein Gottes in Wirklichkeit (in re) ableiten. Das Sein des vollkommensten Wesens in unserem Intellekte gelte genau in demselben Sinne, wie das Sein jedes anderen Dinges in unserem Bewußtsein, sofern es gedacht wird, also z. B. auch einer fingierten Insel; auf Grund des Anselm'schen Beweises müßte sich konsequent auch die Existenz einer „vollkommenen" Insel folgern lassen.

Anselm bemühte sich zwar, in einer Entgegnung (liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente) die von Gaunilo gegen seinen Gottesbeweis erhobenen Einwendungen zurückzuweisen, indem er behauptete, das in seiner Argumentation Gesagte gelte eben nur von dem Größten und Vollkommensten schlechthin, ohne daß er aber diese Einschränkung irgendwie rechtfertigte; andererseits fiel er im Laufe seiner Erörterungen in den alten Grundfehler zurück, das Sein im Intellekte mit dem Sein in Wirklichkeit zu verwechseln, zumal bei dem damaligen Stande der Wissenschaft auch Gaunilo nicht imstande war, den eigentlichen Sitz des Fehlers mit logischer Schärfe zu bestimmen.

Übrigens leidet dieses ontologische Argument Anselms auch noch an einem anderen Grundfehler des Beweises: es beweist offenbar zu wenig, das (scheinbar) Erwiesene deckt sich nicht mit der (zu beweisenden) Thesis, weil der Begriff eines Wesens, „über welches hinaus nichts Größeres gedacht werden kann", noch weit

davon entfernt ist, ein persönliches Wesen zu sein, um dessen Erweis es sich doch vor allem handelt. In welcher Weise Anselmus aus dem Begriffe des „Größten" auch den Begriff Gottes als „Schöpfer, Geist," als „allmächtig, allbarmherzig" ꝛc., kurz als Persönlichkeit abzuleiten sucht,[1]) damit wollen wir uns hier nach dem bisher Gehörten nicht weiter beschäftigen.

Descartes nimmt den Versuch, Gottes Dasein mittels des ontologischen Argumentes zu beweisen, wieder auf, ohne daß er jedoch ganz genau in die Fußstapfen Anselms getreten wäre. Cartesius kennt einen zweifachen derartigen Beweis. In dem ersten[2]) schließt er aus dem in uns enthaltenen klaren Vorstellen eines vollkommenen Wesens auf das wirkliche Dasein desselben, weil diese Vorstellung nur dann in unserer Seele möglich sei, wenn Gott ist, von dem sie dann eine Wirkung, ein Ausfluß sei. „Wenn auch die Vorstellung der Substanz in mir ist, weil ich selbst eine Substanz bin," meint er, „so würde dies doch nicht die Vorstellung einer unendlichen Substanz sein, da ich endlich bin; sie muß deshalb von einer Substanz, die wahrhaft (formal) unendlich ist, kommen."[3]) Descartes verwechselt hier offenbar die psychologische Realität mit der logisch-metaphysischen. Da die Vorstellung psychologisch nichts anderes ist als ein wirklicher Zustand in einem wirklichen Wesen (im denkenden Subjekte), so kommt allerdings jeder Vorstellung, und nicht nur der Vorstellung (dem Begriffe) der Gottheit, psychologische Realität zu, womit aber selbstverständlich noch keineswegs gesagt ist, daß diese Vorstellung von einem übernatürlichen Wesen herrühren (in unserer Seele erzeugt worden sein muß), oder daß dieser Vorstellung (diesem Begriffe) etwas objektiv Reales außerhalb des Subjektes entspricht; letzteres ist vielmehr in jedem Einzelnfalle erst zu beweisen.

Cartesius begeht diesen Irrtum in gutem Glauben, weil er eine Kluft zwischen „Vorstellen" („Wissen" im weitesten Sinne) und „Sein" nicht kennt; er unterscheidet vielmehr nur zwischen „gegenständlicher" Realität, als Realität in der Vorstellung, und „formaler" Realität (im Aristotelischen Sinne); durch den Ausdruck „gegen-

---

[1]) In seinem Liber apol. etc. c. 5 ff.

[2]) In seinem „Discours sur la Méthode", IV., näher durchgeführt in den „Meditationes de prima phil. III."

[3]) Medit., 3. Untersuchung, S. 61 der Kirchmann'schen Ausgabe, Berlin 1872.

ständlich" will er (gleich den Scholastikern) andeuten, daß der Inhalt (die Realität) in der Vorstellung derselbe sei, wie in dem Gegenstande, und daß er von dem Gegenstande herkommt. Demnach ist bei Descartes das Vorstellen (Wissen) selbst nur eine Art des Seins. Daher trifft Kants Widerlegung des ontologischen Beweises diesen cartesianischen Beweis eigentlich nicht; Kant zeigt nur, daß aus dem vorgestellten Sein niemals das wirkliche Sein folge, daß also die Kluft zwischen Vorstellen (Denken) und Sein (Wirklichkeit) auf diese Weise vom Denken nicht übersprungen werden könne, während Descartes die (bloße) Vorstellung Gottes schon als ein Seiendes (nämlich innerhalb der Seele) behandelt; da nun auf Grund des Causalgesetzes jedes Seiende eine Ursache haben müsse, so meint Cartesius, diese Ursache könne nur Gott selbst sein, weil jede andere Ursache „weniger" Realität enthalte. Der Grundirrtum Cartesius' liegt vielmehr darin, daß er, wie oben erwähnt, das Wesen und die Bedeutung des psychologischen und logischen Denkprozesses mißkennt und beide nicht scharf genug von einander unterscheidet. Die Vorstellung des „Unendlichen" und des „Vollkommenen" sind bloße Beziehungsformen, welche durch Negation und Abstraktion innerhalb des Denkens allein gebildet wurden und daher aller Gewähr entbehren, ob und daß etwas ihnen Entsprechendes auch in Wirklichkeit existiere. Das „Unendliche" ist einfach gewonnen durch Verneinung der Grenze, das „Vollkommene" ist etwas, das keinen Fehler, keinen Mangel hat und daher seinen Zweck erreicht. Die wirkliche Existenz eines „Unendlichen" und „Vollkommenen" folgt hieraus noch keineswegs, und nicht einer „fremden Ursache" verdanken diese Begriffe ihre Entstehung, sondern das verbindende und beziehende Denken erzeugt sie aus den Elementen „Nicht", „Endlich", „Mangelhaft" 2c. selbst.

Descartes berührt selbst diesen Punkt, sucht sich aber mit der Annahme der „größeren" Realität Gottes zu helfen, was wieder absurd ist (da die Realität keine Stufen hat), und welcher Begriff abermals innerhalb des bloßen Vorstellens gewonnen wurde.

Ebenso matt ist der Grund, den Descartes der angeblichen Klarheit und Deutlichkeit der Gottesvorstellung in uns entnimmt;[1]) denn erstlich ist diese Vorstellung das gerade Gegenteil

---

[1]) Medit., 3. Untersuchung, S. 62 der Kirchm. Ausgabe.

der Klarheit (Descartes muß gleich darauf selbst die Unbegreiflichkeit Gottes zugeben), und sodann verläßt Descartes damit den Beweispunkt, da es sich hier um die Causalität und Realität des Gottesbegriffes handelt, abgesehen davon, daß die „Klarheit" eines Begriffes noch kein Beweis dessen Giltigkeit ist.

Bezüglich des zweiten cartesianischen Beweises[1]) können wir uns hier ganz kurz fassen, da er mit dem von Anselmus aufgestellten vollständig übereinstimmt und gleichfalls aus dem Begriffe des „vollkommenen" Wesens auf das Sein dieses Wesens zu schließen versucht, da das „Sein" angeblich zu den Vollkommenheiten gehöre, ohne welches also das „vollkommenste" Wesen eben nicht das „vollkommenste" wäre. „Wenn es auch nicht notwendig ist," sagt Descartes,[2]) „daß ich irgendwie und irgendwann auf den Gedanken Gottes komme, so ist es doch notwendig, daß, wenn ich über ein erstes und höchstes Wesen zu denken beginne und dessen Vorstellung gleichsam aus dem Schatze meiner Seele entnehme, ich ihm alle Vollkommenheiten zuteile, wenn ich sie auch nicht alle aufzähle oder einzeln vorstelle. Diese Vollkommenheit reicht vollkommen hin, um später, wenn ich das Dasein als eine Vollkommenheit erkenne, richtig zu schließen, daß das erste und höchste Wesen (in Wirklichkeit) besteht; gerade so, wie es nicht notwendig ist, daß ich mir ein Dreieck vorstelle; will ich aber eine gradlinige Figur mit nur drei Winkeln betrachten, so muß ich ihr notwendig das zuteilen, woraus die Gleichheit ihrer Winkel mit zwei rechten richtig folgt, auch wenn ich selbst dies zu dieser Zeit nicht bemerke." Aber daraus, daß im Denken das Sein mit dem Begriffe des Vollkommenen verbunden ist, folgt doch nicht, daß beide auch in Wirklichkeit mit einander verbunden bestehen; und was das angeführte Beispiel bezüglich des Dreieckes betrifft, so verwechselt Descartes damit offenbar einen Begriff, dessen erfahrungsmäßige Realität niemand leugnet, mit einem anderen (Gottes), dessen Realität und Giltigkeit eben erst bewiesen werden soll.

Ergiebt sich so auf Grund des bisher Gezeigten die Unmöglichkeit, Gottes Dasein mittels des ontologischen Argumentes a priori zu beweisen, so stellen wir die weitere Frage, ob ein diesfälliger, streng wissenschaftlicher Beweis etwa nach der logisch allein zulässigen induktiven Methode möglich sei.

---

[1]) Discours sur la Méth., 4. Abschnitt, ausführlicher in den Medit., 5. Unters. — [2]) Untersuchung 5, S. 88.

Solcher induktiven Beweise hat die positive Theologie in der That mehrere aufzustellen versucht, und die Theologen des christlichen Lehrsystems sind hierin namentlich den diesfälligen Argumentationen des Augustinus und Thomas von Aquino gefolgt. Insbesondere werden drei Arten von Gottesbeweisen durchzuführen versucht, deren Quelle die Betrachtung der Natur (der Welt, des „Alls“, des Universums)[1]), des Menschengeistes und die Geschichte ist.

Die Betrachtung der Natur wird ihrerseits wieder zu einem zweifachen Beweise für die Existenz einer persönlichen vor- und überweltlichen Gottheit verwertet, deren erster das Sein und Dasein, deren zweiter das Sosein, die Beschaffenheit und Einrichtung des Universums, zum Ausgangspunkte hat. Von diesen beiden Beweisen ist der erste, der kosmologische genannt, unleugbar der wichtigste, weil prinzipielle und fundamentierende, während der zweite, der physiko-teleologische (irrtümlich häufig der „physiko-theologische“ genannt) den ersten voraussetzt und sich auf ihm aufbaut.

---

2. Der kosmologische Gottesbeweis.

Form des kosmologischen Gottesbeweises. — Die zwei Fehler dieses Beweises. — Läßt sich das zeitliche Gewordensein der Urstoffe und Kräfte der Natur beweisen? — Das Gesetz von der „Erhaltung des Stoffes und der Kraft.“ — Sind die Naturdinge nur „zufällig“ oder „möglich“? — Kants Stellung zum kosmologischen Beweise. — Das Denkgesetz des Widerspruches. — Zurückweisung des Vorwurfes einer petitio principii. — Einwendungen gegen das Gesetz von der Erhaltung der Kraft. — Der Einwurf: „Es giebt keine unendliche Zahl, wie es keine unendliche Zeit und keinen unendlichen Raum giebt.“ — Das Gesetz vom Grunde. — Das Gesetz der Trägheit und der zeitliche Anfang der Bewegung. — Ergebnis der vorstehenden Untersuchungen. — Zusatz: Kann der Weltgrund ein einfach-geistiger sein? — Logische Unsicherheit eines Schlusses von der Setzung der Wirkung (Folge) auf die Ursache (den Grund).

Der kosmologische Gottesbeweis (von dem griech. κόσμος, die Welt und λόγος, die Lehre) unternimmt es, den zeitlichen

---

[1]) „Natur“, „Welt“, „All“, „Universum“ sind, wenn nicht logisch und metaphysisch, doch psychologisch wesentlich zusammenfallende Begriffe. Logisch und metaphysisch bedeutet „Natur“ (τὸ nasci rerum) mehr die abstrakte, ideelle, innere und unsichtbare, und daher von einer gewissen Grenzlinie an dem Menschen unbegreifliche Seite des Prozesses, der Veränderungsformen der Dinge, während „Welt“, „All“, „Universum“ mehr die konkrete, äußere, sinnenfällige Seite dieses Veränderungs- oder Bewegungsprozesses, sowie die Summe der Naturdinge selbst bezeichnet.

Ursprung der Welt und damit die Notwendigkeit der Annahme eines allmächtigen, schöpferischen Urhebers derselben zu erweisen, derart, daß die Welt als die (zeitlich vor sich gegangene) Wirkung eines (von ihr verschiedenen) Urhebers, einer ersten, bewirkenden Ursache, einer causa primaria et efficiens erscheint.

Es ist ganz selbstverständlich, daß der in Rede stehende Beweis zu allererst geliefert werden muß; denn kann das Gewordensein, der zeitliche Ursprung der Welt nicht bewiesen werden, wäre vielleicht gar das gerade Gegenteil der Fall, dann ist die Welt ewig und absolut und bedarf zum Verständnisse ihres Daseins nicht der Annahme eines Schöpfers derselben, dann verlieren auch die übrigen üblichen Argumente ihre Beweiskraft für die Erhärtung des Daseins einer von der positiven (geoffenbarten) Religion als Haupt- und Grunddogma gelehrten schöpferischen, vor-, außer- und überweltlichen Gottheit. Das logisch-methodologische Axiom, auf das bei diesem Beweise zurückgegangen wird, der nervus probandi, mittels dessen die Thesis aus den Beweisgründen abzuleiten versucht wird, ist das Denkgesetz des zureichenden Grundes, das zum Verständnisse einer als Wirkung erkannten Erscheinung eine entsprechende Ursache postuliert. So geht das Bemühen des kosmologischen Argumentes dahin, die Welt als solche als etwas bloß Bedingtes, Relatives, Zufälliges, Vergängliches hinzustellen, woraus sich die Notwendigkeit der Annahme eines absoluten, bedingenden, notwendigen, ewigen und daher vor- und überweltlichen Wesens von selbst ergäbe. Der Beweisgang dieses Argumentes ist wesentlich folgender.

Keines der Naturdinge ist von den übrigen, die Welt ausmachenden Objekten und Bestandteilen unabhängig, es ist von diesen vielmehr abhängig, es steht zu denselben in Wechselwirkung und Wechselbeziehung, es ist durch dieselben bedingt. So hängt das Tierreich in seinem Bestande vom Pflanzenreiche, das Pflanzenreich vom Mineralreiche ab; der einzelne Mensch, das einzelne Tier, die einzelne Pflanze stammt von ihrem Elternpaare ab, diese wieder von ihrem Stammpaare u. s. f.; die Individuen entstehen und vergehen, sind daher nicht ewig, nicht absolut, sie haben den Grund ihres Seins nicht in sich, sondern in einem anderen. Auch die Weltkörper sind von einander abhängig — sie erhalten, tragen, bedingen einander; so hält und erhält in unserem Sonnensysteme die

Sonne als Centralkörper (mittels der Gravitation) die Planeten, diese ihre Monde, deren Erhaltungsgrund somit mittelbar gleichfalls die Sonne ist, und von dieser wie von den übrigen ungezählten Weltcentren muß analog ein Gleiches vorausgesetzt und eine gegenseitige Bedingung und Beziehung, ein Gravitieren um einen (materiellen oder ideellen) gemeinsamen Mittelpunkt angenommen werden. Die Summe dieser Dinge ist nun die Welt, deren Totalität daher so gewiß bedingt sein muß, als es deren einzelne Bestandteile sind. Somit kann die Welt nicht die letzte Causalität ihres Seins und Daseins sein, die Naturdinge und deren Elemente müssen als bloße Mittel- (Sekundär-) Ursachen angesehen werden, welche eine letzte, erste und oberste Ursache, ein sie Bedingendes voraussetzen.

Diese Bedingung der Welt-Bedingtheit kann aber nicht in der Welt selbst liegen, da sonst die Bedingung zugleich bedingt wäre, sie muß vielmehr von der Welt verschieden sein, sie muß vor, über und außerhalb derselben liegen und zugleich der Grund ihres zeitlichen Entstehens sein, während sie selbst ewig ist. Und das ist Gott.

Dazu kommt, daß ich die Welt und deren Dinge nicht von vornherein und absolut als notwendig annehmen muß; denn „notwendig“ ist nur, was man nicht nichtdenken kann, was nicht hinweggedacht werden kann, dessen Nichtannahme (Nicht-Setzung) einen Denk-Widerspruch in sich schließt. Nun kann z. B. ich mich selbst hinwegdenken; ich kann auch die Summe der Einzelnmenschen hinwegdenken, ohne einen Denkwiderspruch zu begehen, ebenso die Tiere, die Pflanzen: sie sind da, aber sie müssen nicht da sein, sie waren nicht immer und werden nicht immer sein — sie sind daher bloß mögliche, zufällige Wesen. Dasselbe gilt aber auch von den Bestandteilen der unorganischen Natur. Ich kann den Tropfen des Flußes und Meeres, das Steinchen eines Berges und den Berg selbst, das Sandkorn des Meeresstrandes, den Splitter eines Felskolosses und den Fels selbst, das Erdteilchen des Ackerbodens u. s. w. hinwegdenken, ohne damit etwas an sich Widerspruchsvolles anzunehmen. Das muß also auch von der Summe der Einzelnteile der unorganischen Welt, von der Welt als Ganzem, gelten, da eine noch so große Zahl bedingter Summanden nicht ein Unbedingtes als Summe ergeben kann; und die Schlußfolgerung ist demnach dieselbe, wie die oben gezogene.

Was ist nun von dieser Argumentation zu halten? —

Es ist vor allem unleugbar und thatsächlich, daß die Naturdinge, deren Elemente und Kräfte einander bedingen, in causaler Wechselbeziehung zu einander stehen; aber daraus folgt logisch zunächst doch nichts anderes, als daß wir die Natur oder die Welt als die Summe, den Inbegriff oder Komplex dieser **einander bedingenden** Dinge und Kräfte aufzufassen haben, nicht aber, daß die Causalität dieser Dinge und Kräfte **vor, außer** und **über** ihnen liegt. Das wäre vielmehr erst zu beweisen, und wer dies sofort schon behauptet, geht über die Materie der Vordersätze hinaus, er verrückt den Beweissatz, er beweist etwas vom Inhalte der Vordersätze Verschiedenes, er beweist zuviel, folglich nichts. Der Fehler dieses Beweises, die Erschleichung, hat demnach ihren Grund zunächst in der Verwechslung des „sich bedingend“ mit „bedingt“, was doch einen wesentlichen Unterschied ergiebt: was **von einander** abhängt, das bedingt **sich wechselseitig**, oder, das Prädikat partizipiell konstruiert, das ist **sich wechselseitig** bedingend, nicht aber, „das ist durch ein von ihm **Verschiedenes, anderes** bedingt oder abhängig.“ Dieses „Verschiedene“, „andere“ ist, wie gesagt, eine unberechtigte und logisch unzulässige Unterschiebung. Wenn daher die Theologen den kosmologischen Beweis in dem Syllogismus darstellen:

Obersatz: Alles Bedingte setzt ein Unbedingtes (Bedingendes) voraus;
Untersatz: In der Welt ist alles bedingt (die Welt als solche ist bedingt);

Schlußsatz: Also setzt die Welt ein Unbedingtes (von ihr verschiedenes Bedingendes) voraus,

so ist derselbe (I. Figur, Modus „Barbara“) formell ganz richtig und unanfechtbar, aber der Untersatz ist in dieser Form und in diesem Umfange inhaltlich falsch, folglich ist es auch der Schlußsatz, also das zu Beweisende. Formell und materiell, daher objektiv richtig hätte der Schluß vielmehr zu lauten:

Obersatz: Was sich gegenseitig bedingt, ist ein sich Bedingendes;
Untersatz: Die Dinge der Welt bedingen sich gegenseitig;

Schlußsatz: Also sind die Dinge der Welt (und die Welt als Ganzes) ein sich Bedingendes.

Der zweite (mit dem ersten zusammenhängende) Fehler dieses Gottesbeweises liegt in der amphibolischen Auffassung und Deutung des „Bedingt-“ oder „Abhängigseins“. Wenn irgendwo,

thut gerade hier Schärfe und Richtigkeit der Begriffsdeutung und Begriffsbestimmung not, soll das ganze Gewebe der Argumentation nicht zu irrigen Resultaten führen. Ein Ding ist durch das andere „bedingt", von ihm „abhängig" kann entweder nur heißen, es wird von ihm beeinflußt, gehalten, getragen, oder aber jenes Bedingende ist zugleich der Grund seines Seins und Daseins, seines Wesens (seiner Substanz), seiner Existenz. Die Weltkörper z. B. „bedingen" einander gleichfalls; niemand wird aber vernünftigerweise behaupten wollen, dieses „Bedingen" sei gleichbedeutend mit „schaffen", „hervorbringen", derart, daß ein Weltkörper, und sei es auch ein centraler, der Grund des Wesens eines anderen sei, oder daß aus dieser gegenseitigen Abhängigkeit schon sofort ein zeitliches Entstehen deren Stoffes und dessen Kräfte folge; die Bedingtheit oder Abhängigkeit ist vielmehr nur eine äußere, formelle.

So bliebe also Raum für den Beweis einer „Bedingtheit" der Naturdinge im Sinne des grundwesentlichen Hervorbringens oder Schaffens derselben nur auf dem Gebiete der organischen Natur, obgleich schon hier beiläufig bemerkt sein mag, daß das Gebiet des „Unorganischen" von jenem des „Organischen" keineswegs so scharf geschieden ist, wie es der oberflächlichen Betrachtung scheint, welche dieses Verhältnis sprachlich sogar als contradictorischen Gegensatz bezeichnet (organisch und un- oder nichtorganisch), da sich vielmehr, wie wir später sehen werden, der Übergang des Unorganischen in das Organische als ein allmählicher, stetiger und durch zahlreiche Zwischenglieder vermittelter erweist. Da ist nun allerdings diese „Bedingtheit" eine andere, tiefer greifende: das Individuum (Pflanze, Tier, Mensch) ist als solches unleugbar durch sein Elternpaar bedingt, das Elternpaar „erzeugt" es, „bringt" es „hervor". Aller auch selbst dieses Hervorbringen ist kein grundwesentliches, kein „Erschaffen" im Sinne eines positiven Bewirkens oder Hervorzauberns aus etwas Nichtvorhandenem, aus dem absoluten Nichts; das Elternpaar ist nur der Träger des in ihm schon fertig oder bereit liegenden substantiellen Stoffes, welcher die (allerdings bewunderungswürdige, unbegreifliche und geheimnisvolle) Fähigkeit besitzt, sich zum lebensfähigen Organismus als Individuum fortzuentwickeln, es setzt also nur die nächsten Bedingungen dieses Fort- und Weiterentwickelungsprozesses, und dasselbe gilt in rückwärtsgehender Reihenfolge bezüglich des Ursprungs dieses Elternpaares von seinem Stammpaare u. s. f.

Demnach liegt der innerste Grund des Daseins der Lebewesen, das Prinzip ihrer Organisation außerhalb derselben. — Wo liegt er? —

Wir haben keinen Grund, ja wir sind wissenschaftlich und erfahrungsmäßig nicht einmal berechtigt, ihn sofort in einem „übernatürlichen“, „jenseitigen“, „extramundanen“ Gebiete oder Wesen zu suchen; wir wissen von einem derartigen „übernatürlichen“ Prinzipe von vornherein nicht das allermindeste, das Dasein dieses Prinzipes müßte erst bewiesen werden, wenn es als realer Faktor eines logischen Ideenganges, einer denkenden Weltbetrachtung in Rechnung kommen wollte, und das Gegenteil wäre wissenschaftliche Willkür, wäre ein Zurückfallen in die als unberechtigt und unwissenschaftlich charakterisierte dogmatisierende Methode. Wir kommen übrigens in einem späteren Abschnitte (2. T., XIII. 1) auf diese biologische Grundfrage noch zurück. Somit kann der Entstehungsgrund der Organismen zunächst nur in den erfahrungsmäßig gegebenen Elementen, Kräften und Gesetzen der Natur gesucht und gefunden werden. Aber diese Elemente, Dinge, Kräfte der Natur, woher sind diese? — Und damit sind wir bei dem Kernpunkte der ganzen, den kosmologischen Beweis betreffenden Frage angelangt, welche sich in den Punkt zuspitzt: Sind die Natursubstanzen und deren Kräfte, oder, anders ausgedrückt, ist der Urstoff, die Materie, die allen Dingen, den organischen wie unorganischen, zugrunde liegt, mitsamt den diese Stoffe gestaltenden Potenzen und Gesetzen, geworden, entstanden, erschaffen, daher zeitlich, oder aber sind sie ewig, unerschaffen, daher absolut?

Aus der oberflächlichen Betrachtung der Vorgänge der Natur scheint sich zu ergeben, daß nicht nur die Stoffe, sondern auch deren Kräfte aus der Natur verschwinden und so absolut in das Nichts sich auflösen, ohne daß sie in anderer Weise einen Ersatz finden. Das Wasser verschwindet durch Verdampfen, das Holz durch Verbrennen, der Blitz zuckt blendend auf, um sofort zu verschwinden, die Muskeln, das Fett des tierischen Körpers verschwinden bei geringer, unzureichender Nahrung — das Tier, der Mensch „magert ab“. Begreiflich, daß auch die aristotelisch-scholastische Wissenschaft des Mittelalters derselben Meinung und Überzeugung war, zumal diese Theorie mit dem kirchlichen Dogma einer Welt-Schöpfung und Erhaltung so trefflich harmonierte, ja geradezu als eine Voraus-

setzung und Bedingung desselben erscheint. Diese Auffassung erhielt sich bis in die neuere Zeit.

Da trat der berühmte Begründer der neueren Chemie, Lavoisier, auf und bewies mit mechanisch-mathematischer Sicherheit, mittels der Wage, daß die Verbrennungsprodukte, Rauch, Asche, Kohlensäure etc. zusammengenommen dem Gewichte des ursprünglichen Brennmateriales absolut gleich sind, ja daß das Gewicht infolge des Vorhandenseins der Stoffe (des Sauerstoffes), welche der Körper während des Verbrennungsprozesses aus der Luft an sich gezogen, im Gegenteile sich vermehrt hatte, woraus er den richtigen und durch spätere zahlreiche Induktionen ausnahmslos bestätigten Schluß zog, daß es im Naturprozesse, im Mechanismus des Weltdaseins eine absolute Vernichtung nicht giebt, daß zwar Stoffverschiebungen, Stoffumsetzungen und Aggregatsveränderungen, aber keineswegs effektive Stoff- und Gewichtsverluste in der Weltmaschine möglich seien. Heute ist diese bedeutsame Thatsache allgemein anerkannt, sie gilt, und dies mit vollem Rechte, als naturwissenschaftliche Grundthatsache, als wissenschaftliches Grundgesetz, als physikalisches Axiom und heißt das „Gesetz von der Erhaltung des Stoffes".

Nun giebt es aber kein Stoffelement ohne eine entsprechende ihm inhärierende Energie, und umgekehrt hängt keine Kraft und Kraftäußerung in der Luft, sondern ist an ein materielles Substrat, an das korrespondierende Stoffteilchen gebunden, woraus sich die Vermutung ergab, daß ebensowenig ein unwiederbringlicher Verlust eines Kraftelementes als des Stoffelementes möglich sei. Und in der That gelang es dem vorigen Jahrhunderte, auch diese Annahme durch gewissenhafte und umfassende Beobachtung und Erfahrung als unumstößliche Wahrheit zu erhärten und dem kühnen Gebäude der Naturwissenschaften den Eck- und Schlußstein einzufügen: das Gesetz von der Erhaltung des Stoffes lautet nun in anderer Form „das Gesetz von der Erhaltung der Kraft oder Energie", und läßt sich kurz in folgenden drei Sätzen aussprechen: Erstens. Im Universum entsteht keine neue Kraft (kein neuer Stoff). Zweitens Eine vorhandene Kraft (ein vorhandenes Stoffelement) geht nicht absolut verloren. Drittens. Es wird nur eine Kraft in eine andere (ein Stoff in den andern) umgesetzt.

Ein besonderes Verdienst um die Entdeckung des in Rede stehenden physikalischen Grundgesetzes in seiner zweiten Form er-

warb sich, um auch zur Geschichte dieses Problems einiges zu erwähnen, der Heilbronner Arzt J. R. Mayer[1]), welcher fand, daß mechanische Arbeit sich in Wärme, und andererseits wieder Wärme in Arbeit umsetzen lasse, und zwar unter strengster Äquivalenz der beiden Energieen.

Doch mit der Erforschung des Verhältnisses der Wärme zur Arbeit begnügten sich die Vertreter der Wissenschaft nicht; auf alle Naturkräfte wurde die Untersuchung ausgedehnt (durch Helmholtz[2]), Thomson, Rankine, Clausius[3]), Andrews, Maxwell u. a.) und zunächst das mechanische Verhältnis derselben zur Wärme, in Arbeitsmaß ausgedrückt, mit gleich befriedigendem Resultate festgestellt, worauf alsbald die innere Verwandtschaft aller den physikalisch-chemischen Erscheinungskomplex ausmachenden Naturkräfte erkannt wurde. Allüberall und ausnahmslos trat das Gesetz hervor, daß der Kraftvorrat des Universums einen ewig konstanten, absolut unveränderlichen Betrag ausmache, der sich an keinem Punkte derart angreifen und verbrauchen läßt, daß er in Wirklichkeit verloren ginge, das Geheimnis der Naturvorgänge löste sich in eine bloße Verwandlung der Naturkräfte ineinander auf, und immer deutlicher zeigten sich diese Naturkräfte selbst trotz ihrer äußeren, scheinbaren Verschiedenheit nicht als besondere innere, geheime Qualitäten, sondern als bloße Bewegungsformen, und das Prinzip von der Erhaltung der Kraft wurde zum „Gesetze von der Erhaltung der Bewegung".[4]) — Auf Grund des Zeugnisses der Wissenschaft und der Erfahrung — und diese allein sind hier methodisch maßgebend — müssen wir demnach vorläufig

---

[1]) Bemerkungen über d. Kräfte der unbelebten Natur (in Liebigs Annalen, 1842, Bd. 42, S. 231 ff.). Die org. Bewegung in ihrem Zusammenh. mit d. Stoffwechsel. Heilbronn 1845. Beiträge zur Dynamik des Himmels. Das. 1848. Bemerkungen über d. mechan. Äquivalent d. Wärme 1848.

[2]) Der Berliner Physiker Helmholtz zeigte die Verwandelbarkeit der Naturkräfte ineinander bei unveränderter Summe des ursprünglichen Kräftebetrags. (Über die Erhaltung der Kraft, 1847.)

[3]) Der Bonner Physiker Clausius war es, der dem eben erörterten Grundgesetze die präcise Fassung gab: „Die Energie des Weltalls ist konstant."

[4]) Eine systematische Darstellung des ganzen physikalisch-chemischen Erscheinungsgebietes nach der kinetischen Theorie hat Maxwell in seinem Werke „Matter and Motion" zu liefern versucht (von Dr. v. Fleischl als „Substanz und Bewegung" ins Deutsche übersetzt, Braunschweig, 1875); desgleichen Secchi (Einheit d. Naturkräfte, übersetzt v. Schultze, Leipzig, 1876).

sagen: der Weltstoff und die Naturkräfte sind unzerstörbar, daher unerschaffen, ewig, absolut.

Untersuchen wir nun das weiterhin zur Begründung des kosmologischen Beweises Gesagte. Die einzelnen Bestandteile der organischen und unorganischen Natur und daher die Natur als Ganzes könne man von vornherein ohne Denkwiderspruch als nichtseiend annehmen, sie seien daher nur „möglich“, „zufällig“, nicht aber „notwendig“, „absolut“, setzen vielmehr ein Absolutes voraus, in dem sie ihren Grund haben.[1])

Allein es ist zunächst ganz falsch, daß man sich die Naturdinge einfach hinwegdenken kann, ohne einen Widerspruch im Denken zu begehen: die Naturdinge sind logisch und empirisch nicht etwas bloß „Mögliches“, „Problematisches“, sie sind etwas Reales, Wirkliches, und wenn ich ein Wirklichseiendes sofort und von vornherein als bloß Zufälliges oder Mögliches annehme, so begehe ich ohne Zweifel einen Fehler im Denken, die Prämisse, aus der ich folgern will, ist demnach falsch, und daher ist es auch der Schlußsatz, das zu Beweisende — ein Fehler im Schließen, welcher „fallacia falsi medii“ genannt wird. Mit demselben Rechte könnte man auch schließen: „Ich kann Gott von vornherein ohne Denkwiderspruch als nicht seiend annehmen — denn seine notwendige Existenz ist erst zu beweisen — daher ist er nur ‚möglich‘, ‚zufällig‘, nicht aber ‚notwendig‘, ‚absolut‘, setzt vielmehr ein Absolutes voraus, in dem er seinen Grund hat.“ Dieser Fehler aber hat seinen Grund in der Nichtbeachtung der Bedeutung der von Kant in seiner Kategorieentafel aufgestellten Modalitätsunterschiede der Urteile, nach welcher Einteilung die Urteile bezüglich deren Giltigkeit entweder problematische (mögliche), oder assertorische (wirkliche), oder apodiktische (notwendige) sein können. Die erwähnte Dreiteilung hat allerdings einen Wert, aber nur für die psychologische, subjektive, keineswegs auch für die logische, objektive Seite unseres Denkens.

Ein Urteil heißt „problematisch“, wenn durch die Setzung desselben sein kontradiktorisches Gegenteil nicht ausgeschlossen ist, derart, daß beide Gegensätze nebeneinander denkbar oder möglich sind. Das ist z. B. der Fall bei dem Urteile: „Der Reiche ist glücklich“, dessen kontradiktorisches Gegenteil: „Manche Reichen sind

[1]) Vgl. insbes. Hettinger, Apol. d. Christent. I. Bd. 1. Tl. S. 128. Thom. Aquin. Summ. Theol. I. Qu. II. art. 3.

nicht glücklich" wohl denkbar ist; das ist aber nicht der Fall bezüglich des Urteiles: „Die Naturdinge sind teils organisch, teils unorganisch; dieses (divisive) Urteil ist ein assertorisches, d. h. dessen Giltigkeit wird schlechthin und einfach, ohne Reflexion auf dessen Gegenteil gedacht; wird hiebei aber zugleich die Unmöglichkeit dessen Gegenteiles: „Einige Naturdinge sind weder organisch noch unorganisch", in Erwägung gezogen, so ist dieses Urteil zugleich apodiktisch, d. h. ein solches, dessen kontradiktorisches Gegenteil nicht denkbar ist; wäre dieses Gegenteil nicht unmöglich, so wäre das Urteil: „Die Naturdinge sind teils organisch, teils unorganisch" nicht bloß kein apodiktisches, es wäre überhaupt kein giltiges Urteil, seine Aussage wäre falsch.

Daraus folgt, daß logisch die assertorische Modalität mit der apodiktischen zusammenfällt, und daß die Kategorieen der Modalität eigentlich nur für den reflektierenden Verstand bestehen und die Grade der subjektiven Gewißheit eines Urteiles ausdrücken, welche durch das Schema: „S kann P sein", „S ist P" und „S muß P sein" bezeichnet werden.

Somit sind die Natur und deren Dinge zunächst nicht bloß etwas „Mögliches", rein „Zufälliges", sie sind etwas Wirkliches und in diesem Sinne Notwendiges, sie existieren, und ich als urteilendes Subjekt muß deren Realität und Existenz zugeben, derart, daß deren Nichtannahme einen Denkirrtum in sich schlösse.

Allerdings — ob diese Realität und Existenz auch eine **metaphysisch** und **absolut** (und nicht bloß psychologisch und logisch) notwendige, oder ob diese Notwendigkeit nur eine relative, bedingte, darüber giebt uns weder das assertorische Urteil: „Die Naturdinge sind teils organisch, teils unorganisch", noch das thetische Urteil: „Es giebt (organische und unorganische) Dinge" Aufschluß; darüber belehrt uns nur die auf Erfahrung gegründete denkende Betrachtung und Untersuchung der Natur, ihrer Dinge, Elemente und Kräfte selbst. Ein **metaphysisch** und **von vornherein** Notwendiges muß ja unleugbar für alles das angenommen werden, was sich als geworden, bedingt, abhängig, veränderlich erweist; letzteres gilt in der That von den Formen der Dinge und den Erscheinungen der Natur; **diese** haben darum den (letzten) Grund ihres Seins nicht in sich, sondern außerhalb ihrer, sie sind nicht metaphysisch notwendig, setzen vielmehr eine sie bedingende (absolute) Ursache voraus. Ein solches Gewordensein — Entstehen

und Vergehen — auch bezüglich der Substanz (des Wesens) der Dinge und der Kräfte der Natur nachzuweisen, sind wir dagegen nicht imstande.

Zu wesentlich demselben Ergebnisse bezüglich des wissenschaftlichen Wertes des kosmologischen Argumentes für den Erweis einer übernatürlichen persönlichen Gottheit als Urhebers der Welt gelangt Kant; er bestreitet, daß die Prinzipien des Vernunftgebrauches uns zu einer Verlängerung der Kette der Ursachen über alle Erfahrung hinaus berechtigen; führte aber das Argument auch wirklich auf eine extramundane und schlechthin notwendige Ursache, so sei dieselbe doch noch nicht als das absolut vollkommene Wesen erwiesen, und die Zuflucht zum ontologischen Argumente sei wegen der erwiesenen Ungiltigkeit desselben unzulässig.

Die überaus hohe Wichtigkeit der in Behandlung stehenden Frage und der Ernst ihrer Konsequenzen werden es rechtfertigen, wenn wir noch einen Augenblick dabei verweilen, um einige Bedenken und Einwürfe, welche sich diesfalls ergeben können, zu untersuchen.

Da entsteht zunächst die Frage, ob wir uns nicht gegen das Denkgesetz des Widerspruchs verfehlen, wenn wir aus der Thatsache des gegenseitigen sich Bedingens der Naturdinge und Naturkräfte auf einen Komplex sich oder einander bedingender Dinge und Kräfte schließen, und nicht auf ein Unbedingtes außer denselben als Kausalität derselben. — Darauf ist zu erwidern, daß ein Widerspruch, eine contradictio in adiecto, nur dann vorläge, wenn gesagt würde, ein und dasselbe Ding ist in derselben Richtung und in derselben Weise sowohl bedingend als bedingt, es ist in demselben Sinne zugleich Ursache und Wirkung, was doch nicht der Fall; vielmehr verhalten sich die Naturdinge einerseits, in einer Richtung bedingend, andererseits, in anderer Richtung bedingt; ebendarum ist kein einzelnes Ding die ganze und volle Ursache des andern, da diesfalls ein Ding das andere „erschaffen“ würde oder hätte, sondern nur Teilursache, während die Summe der einzelnen Teilursachen und Teilkräfte eben das Universum ausmachen.

So ist es, um eine Analogie im kleinen anzuführen, bei einem Organismus, z. B. beim Tiere oder Menschen, so ist es auch bei einer Maschine, z. B. bei einer Uhr. Im lebenden Organismus, in der Maschine ist kein Teil absolut, von dem andern völlig un-

abhängig, vielmehr ist jeder Teil um des andern willen da: das Herz funktioniert nicht durch und für sich allein, sondern ist in seiner Thätigkeit auch von den übrigen Organen abhängig, ohne deren Dasein und Thätigkeit es gleichfalls nicht wirksam werden und auf die Dauer wirksam sein könnte; andererseits ist die Funktion aller übrigen Organe von der Thätigkeit des Herzens abhängig, da es ihnen das nötige Blut als Nahrung zuführt, und mit dem Stillstande des Herzens müßte auch ihre Thätigkeit sofort aufhören. Allerdings könnte dem entgegengehalten werden — und es geschieht dies auch wirklich — daß ja doch weder der tierische Organismus noch die Maschine ewig und unbedingt seien, daß sie vielmehr erst geworden sind. Allein dieser Einwand vergißt, daß zwischen der Natur (dem Universum) und dem tierischen Organismus oder der Maschine nicht das Verhältnis der Identität, sondern nur der unvollständigen Analogie besteht, und daß es daher durchaus nicht angeht, von dem zeitlichen Gewordensein dieser Gebilde auf die zeitliche Entstehung jener (der Natur) zu schließen. Übrigens ist, wie oben gezeigt wurde, auch selbst das Entstehen des Organismus, der Maschine kein absolutes Neuerschaffen aus einem „Nichts", und ebensowenig ist deren Vergehen gleichbedeutend mit absoluter Vernichtung deren stofflichen Elemente: die kleinsten Stoffteilchen, welche die Wissenschaft „Atome" nennt (wir kommen weiter unten noch auf die Atomenlehre zurück), sowie die ihnen immanenten Kräfte sind eben, soweit wir es erkennen, unzerstörbar.[1]) Damit ist auch die Antwort auf die (an sich richtige) Bemerkung gegeben, daß eine beliebige Summe bedingter Einheiten nicht ein Unbedingtes ergeben könne.

Andere Einwürfe betreffen das oben dargestellte Gesetz von der Erhaltung der Materie und der ihr inhärierenden Kraft. „Der

[1]) Auch Ulrici wollte aus der wechselseitigen Bedingung und Aufeinanderwirkung der „Atome", welche man zugeben kann, ohne deshalb schon Anhänger des krassen „Materialismus" zu sein, auf deren Gewordensein durch eine Ursache außerhalb derselben, durch die Gottheit, schließen. „Die Atome", argumentiert er, „sind gegenseitig durch einander bedingt; jede Bedingtheit setzt eine Bedingung voraus, die als Bedingendes unbedingt ist. Diese Bedingung aber kann nicht in den Atomen selbst liegen, weil das Bedingte nicht zugleich unbedingt sein kann. Folglich liegt die Bedingung dieser Bedingtheit außer und über den Atomen, welche deshalb auch der Grund ihrer Existenz ist (nämlich Gott)." (Gott und die Natur, S. 314.) Daß dieser Schluß ein Fehlschluß ist, bedarf nach dem soeben Erörterten nicht erst des Beweises; man bemerke nur die offen

Schluß," wurde gesagt: ‚Der Stoff und dessen Energie ist unzerstörbar, daher ist er unerschaffbar, also ewig' — „dieser Schluß ist willkürlich und unberechtigt; denn der Vordersatz könne doch nur den Sinn haben, der Weltstoff und die Naturkräfte sind unzerstörbar durch menschliche Kraft (überhaupt durch ‚kreatürliche' Kraft), woraus nur folgt, dieser Stoff und diese Kräfte können auch nicht durch menschliche (überhaupt durch ‚kreatürliche') Kraft hervorgebracht sein, es folge daraus aber nicht die Unmöglichkeit einer Erschaffung der Welt durch Gott, diese Folgerung sei vielmehr eine petitio principii." — Allein thatsächlich, d. h. vom Standpunkte der wissenschaftlichen Erfahrung, begehen nicht wir, die wir in der angegebenen Weise folgern, eine petitio principii, sondern die Urheber dieses Einwurfes; denn der oberflächlichste Kenner der wissenschaftlichen Methodik weiß, daß man, um richtig zu denken, nicht vom Unbekannten, erst zu Beweisenden ausgehen darf, um daraus irgend welche Folgerungen zu ziehen, sondern daß man umgekehrt vom Thatsächlichen, Gegebenen, Bekannten ausgehend das Unbekannte, erst zu Beweisende zu erschließen hat. Im vorliegenden Falle ist aber der Weltstoff und dessen Energie gegebene Thatsache, die Unvernichtbarkeit dieser beiden unbestrittene wissenschaftliche Thatsache, während das Dasein eines schöpferischen Urhebers derselben ja erst zu beweisen ist. Wer also begeht die petitio principii?

Ein zweites dieses Grundgesetz betreffende Bedenken ist folgendes. Während zahlreiche Naturforscher (R. Mayer, Helmholtz, Joule u. a.) sich vorzüglich mit dem Problem der Umwandlung von mechanischer Arbeit in Wärme beschäftigten, untersuchten andere (insbesondere Clausius, Rankine und W. Thomson) vorwiegend umgekehrt das Gesetz der Verwandlung von Wärme in mechanische Arbeit. Hiebei machten sie die Erfahrung, daß nicht alle Prozesse gleich leicht umkehrbar sind, daß es z. B. leicht ist,

---

daliegende ignoratio elenchi und die Inkonsequenz zwischen den Prämissen und der Konklusion: Obersatz: „Die Atome sind gegenseitig durcheinander bedingt." Schlußsatz: „Daher sind sie nicht gegenseitig durcheinander bedingt, sondern durch ein über und außer ihnen Seiendes, von ihnen Verschiedenes, Fremdes!" In analoger Weise müßte man dann ja auch schließen: „Gott ist das sich selbst bedingende Wesen, also ist er durch sich bedingt, also ist er überhaupt bedingt, also setzt er ein ihn Bedingendes außerhalb seiner voraus." Wäre das nicht eine eigentümliche „Logik"?

Arbeit (durch Reibung ꝛc.) in Wärme umzusetzen, während es nicht angeht, die so erzeugte Wärme wieder in mathematisch genauem Verhältnisse in Arbeit oder mechanische Energie zurückzuverwandeln — eine Thatsache, welche man als „Zerstreuung der Energie“ oder „Entropie“ bezeichnet hat, und aus der von mancher Seite (insbesondere auch von theologischer) eine zweifache Folgerung zu ziehen versucht wurde.

Wenn sich nicht alle Wärme wieder zur Arbeit zurückgewinnen läßt — so schloß man — während ein großer Teil der Arbeit des Weltalls fortwährend in Wärme übergeht, so muß alle mechanische Energie sich zuletzt in Wärme verwandeln — die jetzige Weltordnung wird ein Ende nehmen, und es wird im Weltall absoluter Stillstand und Tod eintreten, da bei völliger Erstarrung des Universums zu einer trägen, unthätigen Masse von stets gleicher Temperatur jedes Leben, jede Bewegung aufhören muß. Daraus folge aber weiter auch die Unmöglichkeit, daß die Weltmaschine schon von Ewigkeit an im Gange gewesen sei, da der Prozeß der Ausgleichung schon längst hätte abgelaufen sein müssen; da dies nicht der Fall, so muß die gegenwärtige Welt einen Anfang gehabt haben, also erschaffen worden sein.

Wir wollen die Leser nicht mit den verschiedenen Widerlegungen dieser Einwürfe ermüden, welche zahlreiche Forscher (R. Falb, Reuschle, Mohr u. a.) unternahmen, und nur Folgendes bemerken. Darf es bei der Unzulänglichkeit und Armseligkeit der experimentellen Mittel, die dem Forscher zu Gebote stehen, wundernehmen, wenn der Versuch, eine richtige Theorie in die Praxis umzusetzen, nicht sofort und nicht so leicht gelingt, wenn insbesondere mit Rücksicht auf die Beschaffenheit jenes Zustandes der Körperatome, den wir „Wärme“ nennen, ein minimaler Teil sich verflüchtigt, der Rückverwandlung in Arbeit sich entzieht?[1]) Die Thatsache, das Grundgesetz der neueren Physik steht ja doch unleugbar und unbestreitbar fest, daß sich mechanische Arbeit ebenso gut in Wärme, wie Wärme in mechanische Arbeit umsetzen lassen muß,

---

[1]) So geht z. B. bei der Dampfmaschine ein bedeutender Teil der erzeugten Wärme nicht in mechanische Kraft über, sondern entweicht mit den ausströmenden Dämpfen oder dem Condensationswasser; desgleichen geht in der Elektrisiermaschine ein Teil der Kraft als Wärme an die Scheibe, das Reibzeug ꝛc. verloren. Selbstverständlich ist dies „Verlorengehen“ kein absolutes. (Vgl. Büchner, Kraft und Stoff, S. 24.)

und daß dieser Umsetzungsprozeß stets und ausnahmslos nach dem Prinzipe der Erhaltung, d. h. der absoluten wesentlichen Unzerstörbarkeit der Kraft vor sich geht. Ist dies aber der Fall, dann sind die in der ersten Folgerung gezogenen Konsequenzen mindestens theoretisch willkürlich und unberechtigt. Aber auch erfahrungsmäßig konnte und kann eine Abnahme der Geschwindigkeitsbewegung der großen Weltkörper nicht mit Sicherheit konstatiert werden; eine solche Verlangsamung der Bewegung, bezw. eine Umsetzung der Bewegungsenergie in Wärme wäre nur denkbar als Folge einer Gegenwirkung seitens anderer Weltkörper, bezw. eines Zusammenstoßes mit solchen, welche Eventualität aber sehr unwahrscheinlich ist. Zwar nehmen manche Forscher, insbesondere Poincaré,[1] eine äußere Reibung z. B. des Encke'schen Kometen an, dessen Umlaufszeit sich dadurch verkürze, bis er schließlich in die Sonne stürzen werde; doch ist dies nur Vermutung, und andererseits scheint diese Reibung für die weiter entfernten Planeten nicht zu gelten. Auch bezüglich anderer hier in Betracht kommender Faktoren (Reibung der Flutwelle, der magneto-elektrische Zustand der Planeten, die Elastizität derselben) kommt die Forschung über bloße Mutmaßungen nicht hinaus.

Allerdings kennt die Wissenschaft auf ihrem gegenwärtigen Stande nicht mit Sicherheit die zukünftige Beschaffenheit, den einstigen Zustand des Universums; aber noch viel weniger befriedigend, ja — physikalisch geradezu irrig ist, was die positive Kirchenlehre auf Grund einer angeblichen „übernatürlichen Offenbarung" der Gottheit selbst diesfalls mitteilt, wie wir in einem späteren Abschnitte dieser Schrift sehen werden. Mag aber auch immerhin unsere Erde etwa bei fortschreitender Abkühlung und Verdichtung infolge der Ausdehnung der in ihrem Innern angehäuften Gase und Dämpfe in Millionen Teilchen auseinanderfallen, oder mögen nach Äonen von Jahren die Planeten und Monde infolge der Verminderung ihrer Fortschreitungsgeschwindigkeit und des Übergewichtes der Sonnen-Attraktion wieder in den Centralkörper, von dem sie sich einst losgelöst, zurückkehren, oder mag ein Zeitpunkt völliger Erstarrung unseres Sonnensystems eintreten — das eine dürfen wir annehmen, daß dieser Zustand kein absolut unveränderlicher und ewig bleibender sein, daß er nicht den absoluten, dauernden

[1]) Annuaire du bur. de longit. 1897.

Stillstand und Tod der Natur bedeuten wird; denn die Kräfte, deren Komplex die „Natur" ist, sind keine toten Wesen, die Natur ist nicht etwas rein „Passives", es sind vielmehr lebendige, ewig wirksame oder doch wirkungsfähige Energieen: Leben aber ist wesentlich Bewegung, Thätigkeit. Es giebt gebundene, es giebt schlummernde, aber es giebt keine toten Naturkräfte, die Kraft stirbt nicht, sie geht nicht absolut unter — und so kann, ja es muß vielleicht wieder einmal der Zeitpunkt eintreten, da der möglicher-, ja wahrscheinlicherweise unterbrochene und sistierte Weltprozeß von neuem beginnt — der „ewige Kreislauf" der Dinge, wie die Naturwissenschaft diese Thatsache ganz richtig bezeichnet hat. Und selbst zugegeben, die berührte Folgerung wäre richtig, so ergäbe sich daraus doch nur der Anfang oder die Zeitlichkeit und damit die Veränderlichkeit der gegenwärtigen Weltform oder des Weltsystems, von der wir ja nicht behaupten, sie sei eine absolut stabile, „ewige", zumal deren Veränderlichkeit schon im Begriffe des „Lebens" oder der „Bewegung" liegt, keineswegs aber — und darum handelt es sich hier vorläufig allein — das zeitliche Gewordensein des Weltstoffes und der Weltkräfte selbst.

Ein fernerer Einwurf gegen das bisherige Ergebnis unserer Untersuchung ist Folgendes. Wenn jedes einzelne Ding der Welt durch ein anderes, dieses wieder durch ein anderes u. s. f. bedingt ist, so führt dies zu einer Reihe oder Zahl derselben; die Zahl aber ist die Form, in der alles Endliche, Gewordene, Zeitliche, Erschaffene erscheint. Eine „unendliche" Zahl giebt es eben nicht, dies wäre eine „unendliche Endlichkeit", abgesehen davon, daß wir bei Annahme einer „unendlichen" Reihe eine „Unendlichkeit" hätten, die mit jedem neu entstehenden Dinge vergrößert, also noch „unendlicher" würde, abgesehen auch davon, daß keine „Unendlichkeit" denkbar ist, die aus lauter Endlichem zusammengesetzt ist, so wenig eine Summe durch Addition von lauter Nullen entsteht.[1]) Jede Zahl setzt ferner eine Einheit, also einen Anfang voraus, mag dieser noch so weit zurückliegen, und endlich müßten diesfalls so viele unendliche Reihen angenommen werden, als es organische Wesen giebt, was Czolbe[2]) auch wirklich behauptet habe. Zwar redet die Mathematik von „unendlichen" Reihen, aber damit will sie nicht sagen, daß es wirklich ein „unendliches" Quantum der Dinge giebt,

[1]) Vgl. Hettinger, a. a. O., I., 1. T., S. 129.
[2]) Neue Darstellung des Sensualismus, S. 158 ff.

sie redet hier vielmehr nur von einer Größe, die begrifflich allerdings beliebig vermehrt werden kann.[1])

Nun — den möchte ich wohl sehen, der uns effektiv beweisen könnte, daß die Zahl der Naturdinge wirklich eine endliche, beschränkte ist; kennen wir doch nicht einmal die Zahl der Weltkörper, und auch mittels der schärfsten Teleskope und photographischen Apparate wird es uns nicht gelingen, in die unendlichen Fernen des Universums, an die „Grenze" des Weltraumes vorzudringen,[2]) um wieviel weniger könnten wir die elementaren Teilchen, Stoffe und Kräfte der Naturdinge in einer „Zahl" darstellen und aussprechen. Thatsächlich handelt es sich daher, wenigstens subjektiv betrachtet, gar nicht um eine „Zahl", sondern um eine „Nicht-Zahl" oder absolute „Unzahl", und auch objektiv kann die Möglichkeit einer zahllosen Unendlichkeit der Materie und deren Teile und Formen nicht geleugnet werden, da „materiell" und „unermeßlich" oder „unendlich" ebenso disparate (verträgliche) Begriffe sind, wie „geistig" und „unendlich", wie ja die Theologie selbst die Gottheit als „unendlichen Geist" bezeichnet. Aber eine derartige Mühe des Zählens wäre auch aus einem andern, tiefer liegenden Grunde eine eitle und überflüssige: „Zahl" ist nämlich überhaupt kein metaphysischer Grundbegriff unseres Denkens, kein absolutes Merkmal, das uns über die Qualität, über die innere Natur, über das Wesen eines Dinges und daher auch über sein zeitliches Entstehen

---

1) Ulrici, Gott und die Natur, S. 338.

2) Hier sei nur auf folgende Thatsache hingewiesen. Man hat in neuerer Zeit auf der Sternwarte am Kap der guten Hoffnung den sog. Nebel bei η Argus photographisch aufgenommen, und zwar fünfmal mit verschieden langer Exposition der Platte. Die Fläche des Himmels, welche sie umfaßte, beträgt 4 Quadratgrad. Die erste, 6 Minuten exponierte Platte zeigte keine Spur des Nebels. Die zweite, 1 Stunde exponiert, zeigte schwach die hellsten Teile des Nebels. Die dritte, 3¼ Stunden exponiert, zeigt den Nebelfleck klar, und um ihn und über ihm stehen zerstreut mehr als 40.000 Sterne. Die vierte, 12 Stunden lang exponierte Platte zeigt mehr als 200.000 Sterne. Auf der fünften, an acht verschiedenen Tagen im ganzen 24 Stunden exponierten Platte sind mehr als 400.000 Sterne sichtbar. Und jeder dieser Sterne ist eine Centralsonne für das zugehörige Weltsystem, viele sicherlich größer als unsere Sonne. Nun beträgt die von dieser Platte umfaßte Fläche des Himmels etwa den zehntausendsten Teil der ganzen Sphäre, es würden daher, bei gleicher Verteilung der Sterne, nach 24stündiger Exponierung am ganzen Himmel 4000 Millionen Sterne sichtbar werden. Ist damit aber die Zahl der überhaupt existierenden Sternenheere erschöpft? Wer würde, wer könnte dies behaupten!

oder Nichtentstehen Aufschluß geben könnte; „Zahl“ ist vielmehr ein bloßer Correlatbegriff, d. h. ein solcher, welcher lediglich aus der vom denkenden Subjekte vorgenommenen Beziehung und Vergleichung zweier oder mehrerer logischen Objekte gewonnen wird, „Zahl“ ist nichts weiter, als die beziehende Vergleichung zwischen einer Größe und ihrer Einheit, deren Resultat ein comparatives „Mehr“ oder „Weniger“ der verglichenen Größen darstellt, und die Mathematik beschäftigt sich eben mit dem Nachweise der merkwürdigen Gesetze, welche in dem Ganzen dieser Beziehungen, die wir „Zahl“ nennen, sich nachweisen lassen. Das der Scholastik geläufige: „Die Zahl ist die Form alles Endlichen,“ ist also irrig und behauptet etwas, was nicht bewiesen werden kann. Die Gottheit der monotheistischen Religionen gilt als das in der Einheit oder Einzahl existierende Absolute, der Schöpfungsbegriff derselben führt zu einer realen Zweiheit oder Zweizahl: Gottheit und Welt, von denen die erstere absolut und ewig, die andere bedingt und zeitlich gedacht wird, die meisten theologischen und religiösen Systeme innerhalb des Christentums kennen eine Dreiheit göttlicher Personen, die von einander als solche strikte zu unterscheiden sind, und welche sogar sämtlich als absolut und ewig gelten — ein klarer Beweis, daß die Zahl auch in der Theologie nicht immer die „Form ist, in der das Endliche“ erscheint; die übliche und der Theologie sehr geläufige Ausflucht aber, es handle sich hier um ein großes „Geheimnis“, kann bei einer rein wissenschaftlichen und objektiven Untersuchung vorerst doch nicht in Betracht kommen; es giebt eben keine „zweifache Wahrheit“, eine religiöse und eine wissenschaftliche, es giebt kein „zweifaches Gebiet des Seins“. Ist ferner „Zahl“ keine reine, einfache Vorstellung im ursprünglichen Sinne, entbehrt sie des absoluten Inhaltes, und giebt sie über die metaphysische Qualität der Dinge an sich keinen Aufschluß, so fällt damit auch der Einwurf, daß aus lauter Endlichkeiten keine Unendlichkeit (im objektiven Sinne) entstehen könne, was ja an sich richtig ist; wenn aber gesagt wird, ein endliches Wesen könne als solches und aus sich selbst zur Vorstellung des „Unendlichen“ überhaupt nicht gelangen (was schon Descartes behauptete)[1], so vergißt dieser Einwurf die Bedeutung des Begriffes „unendlich“, welcher doch nur durch eine Abstraktion vom Endlichen und durch Negation desselben gewonnen wird, weshalb sich über

[1]) Vgl. insbes. Med. III. S. 61 ff. der Kirchmann'schen Ausgabe.

den positiven Inhalt dieses Begriffes eine metaphysisch giltige und befriedigende Aussage nicht machen läßt: die Vorstellung des Unendlichen ist so wenig an sich unendlich, als etwa die Vorstellung des Dreieckes dreieckig ist.

Und durch Annahme einer „unendlichen" Reihe sollen wir eine Unendlichkeit erhalten, die mit jedem neu entstehenden Dinge vergrößert, also „unendlicher" werde. Sogar mit Hilfe einer mathematischen Formel suchte man die Absurdität einer solchen Konsequenz vor Augen zu führen. „Diese unendlichen Reihen", meint Dreher[1]) „wären vor 100 Jahren um x Glieder kürzer gewesen und doch schon damals unendlich, folglich wäre das Unendliche = dem Unendlichen minus x." Der Verfasser vergißt aber, daß dasselbe Rechenstücklein dann auch auf die Gottheit als unendliches, ewiges Wesen angewendet werden könnte und müßte. Ist Gott nicht auch vor 100, ja vor Äonen von Jahren „ewig" gewesen, und müßte nicht auch er stets „ewiger" werden?

Es verhält sich eben mit der „Zahl" ähnlich wie mit der „Zeit" und dem „Raume"; denn die „Zahl" beruht auf dem „Zählen", „Zählen" aber ist ein „Messen", und gemessen kann nur werden, was sich aus dem Gesamteindrucke zu gewissen unterscheidbaren Formen erhoben hat. Zwar ist die Behauptung Kants, „Raum" und „Zeit" seien keine empirischen Begriffe, die von äußeren Erfahrungen abgezogen wurden, sie seien vielmehr notwendige Vorstellungen a priori und nur in dem anschauenden Subjekte[2]) irrig; denn wie wir ohne und außer aller und jeder Erfahrung überhaupt zu keiner Vorstellung und zu keinem Begriffe gelangen würden, so auch nicht zu der Vorstellung des Raumes und der Zeit; die Bestimmung dieser Verhältnisse hängt ferner in einem konkreten Falle nicht von unserer Willkür ab, kommt vielmehr den Objekten selbst eigentümlich zu, und es steht z. B. nicht bei uns, einen runden Körper als eckig, das Große als klein, das Entfernte als nahe, das Spätere als ein Früheres anzusehen; Raum und Zeit sind vielmehr Formen der Existenz der Dinge, und diese Existenzformen haften den Außendingen ursprünglich und unmittelbar (und in diesem Sinne a priori) an, während unsere Raum- und Zeitvorstellungen a posteriori gewonnen werden. Dennoch gebührt Kant das Verdienst, durch seine kritischen Unter-

[1]) Lehrbuch d. kath. Religion, S. 7.

[2]) Vgl. insbes. Krit. d. r. Vernunft, W. W. II, S. 32, 37, 42.

suchungen die Erkenntnis des rein formalen Charakters der genannten Begriffe angebahnt und gefördert zu haben. Sind „Raum“ und „Zeit“ objektiv Formen des Seins und Soseins der Außendinge, so sind sie subjektiv allgemeine Formen unserer Anschauung und des Vorstellens dieser Dinge: die Zeit das „Nacheinander“ der Dinge, der Raum das „Nebeneinander“ derselben.

Sowohl des Raumes wie der Zeit werden wir uns nur durch ein Vorstellen des Vorstellens, also nur durch ein **Gefühl** bewußt.[1]) Das gilt insbesondere von der Fortführung der leeren Zeit- und Raumreihe über alle Grenzen hinaus — also von der Vorstellung der Ewigkeit und Unermeßlichkeit, welche Vorstellungen demnach eines qualitativen Inhaltes entbehren. Daß der Prozeß, durch welchen wir zu dem Vorstellen der unendlichen Zeit- und Raumreihe gelangen, selbst kein unendlicher ist, ist selbstverständlich und wurde oben bemerkt; die „Ewigkeit“ und „Unermeßlichkeit“ schließt vielmehr das Bewußtwerden des fruchtlos erneuerten Messens in sich, wobei es gleichgiltig ist, welches Maßes, welcher Zeit- und Raumreihen wir uns zur Herstellung der grenzenlosen Zeit- und Raumreihe bedienen; aber statt wirklich auf diese Weise zum Vorstellen des „infinitum“ zu gelangen, müssen wir uns mit dem Vorstellen des bloß „indefinitum“ begnügen, da das sich alsbald einstellende Gefühl der Unzulänglichkeit und Vergeblichkeit der eingeleiteten Operation, der Verwirrung und des Schwindels, eine Fortsetzung des Messens ins Endlose unmöglich macht.[2])

[1]) Vgl. Volkmann, Lehrb. d. Psychol., II. Bd., S. 38.

[2]) Was speziell die Vorstellung der Ewigkeit betrifft, so giebt es psychologisch eine dreifache Vorstellungsweise derselben: als kontinuierliche Dauer ohne alle Folge (Gegenwart mit Abweisung aller Zukunft), welche sich zuerst bei den Neuplatonikern findet (Porphyr. Sent. 44) und von Augustinus und der mittelalterlichen Scholastik allgemein angenommen wurde; noch bei Descartes (Princ. I, 57) und Spinoza (Eth. I. def. 8. expl.) klingt sie an, und selbst Kant (W. W. VII. 1, S. 411) steht ihr nahe, indem er die Ewigkeit als „Ende aller Zeit“ bezeichnet; als leere unendliche Zeitfolge, welche zuerst besonders Locke und Ribot vertritt, und als endliche volle aber unendlich rekurrente Zeitreihe, als welche sich die Ewigkeit die meisten Völker des Altertums dachten: die Lebensläufe des Brahma, das Platonische Jahr (Aristot. Probl. XVII. 3), die Kreissymbole (in sich verschlungene Schlange). Die erste Auffassungsweise betrachtet aber die Ewigkeit als etwas Objektiv-Reales und führt zu einem ganz willkürlichen Gegensatze zwischen „Zeit“ und „Ewigkeit“, als wären beide qualitativ verschieden und die Zeit im Verhältnisse zur Ewigkeit ein völliges „Nichts“, die letzterwähnte Vorstellungsweise ist an sich irrig, weil die Zeit als solche nie die Form einer rekurrenten Reihe annehmen kann. (Vgl. Volkmann, a. a. O. § 77).

Es geht demnach nicht an, mit den Vorstellungen der Zahl, der Zeit und des Raumes wie mit reinen absoluten Begriffen zu operieren und mittels derselben sofort auf die metaphysische Beschaffenheit der Dinge zu schließen, da sie eben keine objektiven Qualitäten derselben bezeichnen; sie können uns daher allein und aus sich selbst über das Geworden- oder Erschaffensein der elementaren Stoffe und Kräfte des Alls keinen Aufschluß geben.

Auch der Einwand, die Gravitation setze ein materielles oder doch ideelles Centrum voraus, um welches sich die Himmelskörper bewegen, woraus die räumliche Begrenztheit des Universums folge, ist nicht stichhältig, da die Beobachtung nicht nur eine mannigfaltige Verschiedenheit in der Geschwindigkeit, sondern auch in der Richtung der Bewegung der Fixsterne und ihrer Konstellation ergiebt.

Übrigens ist die Vorstellung der Naturdinge als „Reihe“ oder „Zahl“, um noch einmal auf diesen Einwurf zurückzukommen, von vornherein eine irrige; die elementaren Substanzen und Kräfte des Alls wirken nicht einseitig in der Richtung der Geraden Ax, sie sind vielmehr ein Komplex an, auf und durch einander wirkender Stoffe und Kräfte. Oder wird man einen Organismus, z. B. den tierischen Leib, eine Maschine, als etwas „Geradliniges“ bezeichnen? Und die gegenseitige Konstellation der Weltkörper, deren Summe eben das „Universum“ ausmacht — läßt sie sich in der Form einer Geraden darstellen? Eine fortlaufende Reihe in geradliniger Richtung kann höchstens bezüglich der Abstammung eines pflanzlichen, tierischen oder menschlichen Individuums von seinen Ahnen und Urahnen angenommen werden; aber daraus ergäbe sich doch nur der zeitliche Anfang oder Ursprung der betreffenden Generationsreihe, während damit über den letzten Grund und Ursprung des organischen Lebens überhaupt und der dasselbe bewirkenden Kräfte nicht das mindeste ausgesagt würde. (Wir kommen übrigens später auf diese Frage noch zurück.)

Und noch ein Bedenken gegen das bisher gewonnene Ergebnis unserer Untersuchung muß erwähnt werden. „Alles, was ist,“ wird gesagt, „muß seine zureichende Ursache haben; daher muß auch die Welt und deren Dinge eine solche zureichende Ursache haben; und das ist eben Gott, welcher als diese Ursache von der Welt als seiner Wirkung verschieden, vor und außerhalb derselben sein muß.“ — Somit beruft man sich zum Erweise einer von der

Welt verschiedenen Gottheit auf das Denkgesetz des zureichenden Grundes. „Nihil sine causa“.

Nun — gewiß gilt dieses Denkgesetz allgemein und ausnahmslos; „aus nichts wird nichts“,[1]) und es ist einfach absurd, zu sagen, die Welt und deren Dinge seien „von selbst“ entstanden oder durch „Zufall“ geworden, da es einen „Zufall“ im Sinne eines ursachlosen Geschehens nicht giebt, und da der „Zufall“ nur dort mit einer gewissen Berechtigung angerufen wird, wo man ihn der „Absicht“ entgegensetzt, oder andeuten will, daß man die eigentliche Ursache des Geschehens nicht kenne; in diesem letzteren Falle ist also der „Zufall“ gewissermaßen das zu eruierende x der Rechnung. Allein wenn auf Grund dieses Denkgesetzes sofort und unmotiviert auf das Dasein einer von der Welt verschiedenen schöpferischen Ursache derselben geschlossen wird, so ist dies offenbar unberechtigt, und es wird damit etwas behauptet, was eben erst zu beweisen ist, also abermals der Fehler einer petitio principii begangen. Denn das Gesetz vom Grunde giebt weder über die Natur des fraglichen Grundes, noch über das „Wo?“ desselben irgend einen Aufschluß; es sagt nur: Wenn und wo etwas wird oder geschieht, dann und dort muß ein dieses Geschehen hervorbringender Grund angenommen werden; erst wenn demnach die Welt als etwas Gewordenes, Entstandenes, Geschaffenes **erwiesen** ist, erst dann muß allerdings notwendig und unabweisbar ein von ihr verschiedener Urheber, eine Ursache derselben angenommen werden. Da aber dieser Beweis, wie wir uns aus dem Bisherigen überzeugten, eben nicht erbracht werden kann, so erübrigt vorläufig nichts, als den metaphysischen Seinsgrund der Natur, die schon von Aristoteles postulierte notwendige „erste und oberste (tiefste) Ursache derselben[2]), **in ihr selbst** zu suchen, da wir von „übernatürlichen“ Kausalitäten wissenschaftlich und erfahrungsgemäß nicht das mindeste wissen und die „Erklärungsgründe ohne Not nicht vermehrt werden dürfen“, demnach das All (als solches) als ein aus und durch sich seiendes, systematisches und organisches Ganzes, als den ewigen allumfassenden Prozeß unausgesetzten (formellen) Entstehens und Ver-

---

[1]) Ein Satz, den schon Epikur aufstellte (ap. Diog. Laërt. X. 38), und dessen Ergänzung: „Nichts vergeht in ein Nichtseiendes“ (ebend. 39) merkwürdigerweise dasselbe sagt, wie das erst in der neuesten Zeit deutlich erkannte Gesetz der Erhaltung der Energie.

[2]) Metaphys. VI, 2.

gehens, Gebärens und Sterbens, Aufbauens und Zerstörens, als anfangs- und endlosen Kreislauf aller Dinge aufzufassen.

Eine andere Form des kosmologischen Beweises und gewissermaßen eine Ergänzung desselben ist Folgendes. Das Universum existiert nicht als tote Masse, sondern es giebt allüberall in demselben Bewegung, Thätigkeit — mechanische, chemische, organische, geistige — Leben, ja das Universum selbst ist ein Bewegtes. Nun ist aber die Materie an sich träge; es muß daher eine Ursache der Bewegung des Alls und des in demselben herrschenden Lebens (im weiteren Sinne) angenommen werden, welche Ursache selbst unbewegt ist, und das ist Gott.

Nun ist die Thatsache, daß im Universum allüberall Bewegung, Thätigkeit, Leben herrscht, allerdings eine unleugbare. Nirgends absolute Ruhe, Stillstand, Tod. In ewig wechselndem Kreise durcheilen die riesenhaften Weltkörper in ungeheuren Bahnen den Weltraum[1]), unaufhörlich, wenngleich unmerklich, vollziehen sich unzählige physikalisch-chemische Prozesse und Übergänge über, auf, im Innern der Erde, das organische Leben der Pflanzen, Tiere, Menschen ist wesentlich Bewegung, und selbst die geistige Thätigkeit des Menschen, das Denken, nichts anderes als eine gesetzmäßige Bewegung der Vorstellungen, der Ideen. Selbst der Zustand der unorganischen Stoffe ist nicht der des absoluten Stillstandes und Todes — der Bewegungsprozeß der Molekularteilchen in denselben ist nur nicht immer sinnlich wahrnehmbar, er steht nur scheinbar still und wird unter günstigen äußeren Bedingungen und Voraussetzungen auch sinnenfällig. Wenn wir z. B. Metalle — etwa Eisen — riechen, so ist dies nur bei der Annahme erklärlich, daß beständig Atome oder Atomengruppen sich loslösen und auf die Schleimhaut unserer Nase geschleudert werden, wo sie die spezifische Geruchsempfindung hervorrufen. So ist die vom Menschen beobachtete Ruhe des Universums im großen wie im kleinen nur eine

[1]) Auch die Eigenbewegung der Sonne steht gegenwärtig fest und ist durch Spektralbeobachtungen neuerdings bestätigt und näher bestimmt worden. Im Mittel ergab sich folgendes Resultat: Der Zielpunkt der Sonnenbewegung (der sogen. Apex) liegt im Sternpunkte des Schwanes in der geraden Aufsteigung 302 Grad, Abweichung 36 Grad. Die Geschwindigkeit der Sonne ergab sich hiebei im Mittel zu 30·5 Kilometer pr. Sekunde. (Vgl. Tägl. Rundschau, Jahrg. 1886.) Das Wort A. v. Humboldts: „Nichts ist ruhend im Weltall", ist durch die Forschung der neuesten Zeit vollkommen bestätigt worden; alle bisher gemachten Beobachtungen zeigen, daß überall im unermeßlichen Weltraume eine fortschreitende und zugleich eine rotierende Bewegung stattfindet.

äußerlich verhüllte, eine relative oder vorläufig sistierte — eine Thatsache, deren Kenntnis wir aber nicht etwa der Theologie und positiven Religion verdanken — denn die Schrift lehrt bekanntlich z. B. den absoluten Stillstand der als flache Scheibe gedachten Erde — sondern dem Fortschritte der Wissenschaft, welche eigentlich den kirchlichen Widerstand erst brechen mußte. Steht aber auch die Thatsache der Bewegung des Universums fest, so ist doch der daraus gezogene Schluß wieder irrig und unberechtigt. Da wir von jener besonderen und höchst komplizierten Bewegungsform, die wir „Leben“ nennen, in einem späteren Abschnitte ohnedies eingehender handeln werden, so beschränken wir uns hier auf die „Bewegung“ im gewöhnlichen, allgemeinen Wortsinn; und die vor allem zu beantwortende Frage wird die sein: Muß wirklich eine bewegende Ursache, ein Prinzip der Bewegung, ein erster von außen gekommener Stoß angenommen werden, um die Bewegung des Universums zu erklären?

Die Antwort lautet gemäß dem heutigen Standpunkte der Wissenschaft: „nein“. Es ist eben ganz falsch, die „Trägheit“, von der die Physik als von einer wesentlichen Eigenschaft der Körper oder des Stoffes spricht, als absolute „Ruhe“ derselben aufzufassen, derart, als sei die Ruhe, also der Gegensatz der Bewegung, der ursprüngliche, natürliche und grundwesentliche Zustand derselben, zu dessen Abänderung, d. i. Verwandlung in Bewegung, es stets und notwendig erst eines im Laufe der Zeit vor sich gegangenen äußeren Anstoßes bedurft hätte; vielmehr spricht das „Gesetz der Trägheit“ es nur als selbstverständliches Axiom aus, daß nicht nur die Ruhe, sondern auch die geradlinige und gleichförmige Bewegung eines Körpers oder materiellen Punktes als eine sich immer selbst gleiche Veränderung solange fortdauert, als nicht äußere Ursachen das Ruhende in Bewegung setzen oder das sich Bewegende (Bewegte) nötigen, seine Richtung und Geschwindigkeit zu ändern, oder gar die Bewegung mit Ruhe zu vertauschen. Demnach bedarf es zur Erklärung der Ruhe, aber auch zur Erklärung der gleichförmigen Bewegung eines Körpers, also auch der Weltkörper, nicht erst einer besonderen, außerhalb und vor denselben existierenden Ursache.[1]) Eine „ewige Bewegung“ ist also keine contradictio in adiecto.

[1]) Der Ausdruck „bewegt“ ist ebenso zweideutig und unbestimmt, wie der Begriff „bedingt“; man kann allerdings sagen: „Die Weltkörper sind bewegt“,

Auch die Abweichung der Planeten von der geradlinigen Bewegung und deren Bewegung in Form einer Ellipse um den Centralkörper erklärt sich, was nämlich die phänomenale Seite dieser Thatsache betrifft, als die notwendige Resultante des Zusammenwirkens der Attraktion seitens der Sonne und der auf die Planeten geradlinig und gleichförmig wirkenden Centrifugalkraft als eine natürliche, zu deren Verständnis es nicht erst einer besonderen übernatürlichen Ursache bedarf. Gemäß der von Kant aufgestellten und seit Herschel und Laplace allgemein angenommenen Theorie stellt man sich nämlich den kosmischen Urzustand als eine weitausgedehnte, in inneren Bewegungen begriffene gasartige Gesamtmasse vor, deren elementare Stoffe sich in diffusem Zustande befanden. Durch Wechselwirkung und Molekularattraktion konzentrierten sich teilweise die chaotisch durcheinander wogenden Ursubstanzen und bildeten einen Kern, eine dichtere Centralmasse. Infolge fortschreitender Verdichtung von der Peripherie gegen das Innere zu vergrößerte sich dieser Centralkern, wodurch das Volumen der kosmischen Masse stetig abnahm, ihre rotierende Bewegung aber beschleunigt wurde. Die Folge der schnelleren Umdrehung der verdichteten Masse war die Vermehrung der Centrifugalkraft, welche schließlich über die Attraktionskraft die Oberhand gewann, und wodurch es geschah, daß sich am Umfange der kosmischen Gesamtmasse allmählich einzelne kleinere Massen losrissen, die sich selbst wieder zu kleineren Kugeln zusammenballten, — die Planeten, welche ihrerseits im allgemeinen dieselben Prozesse wiederholten.

Und selbst gesetzt, es gebe eine von der Welt verschiedene Ursache der Bewegung derselben — wo, wie hätten wir uns dieselbe zu denken? Ist sie selbst „nicht wieder von einem andern bewegt“, sondern in beständiger „Eigenbewegung“, hätten wir da nicht eben das Prototyp einer angeblich unmöglichen „ewigen Be-

---

aber nicht in dem Sinne eines zeitlichen Bewegtwordenseins (was erst zu beweisen wäre), sondern in dem Sinne: „sie bewegen sich, d. h. sind ein sich (thatsächlich) Bewegendes“, oder „sind (thatsächlich) in Bewegung“. Der Schluß, in den man diesen Gottesbeweis kleidet:

Obersatz: Alles Bewegte setzt ein Bewegendes voraus;
Untersatz: In der Welt ist alles bewegt (die Welt ist ein Bewegtes);

Schlußsatz: Die Welt setzt ein sie Bewegendes voraus (Gott),

ist formell richtig, aber der Schlußsatz ist materiell falsch, weil der Obersatz unbewiesen ist (fallacia incerti medii).

wegung"? Ist sie selbst aber unbewegt,[1]) wie konnte und kann sie die Ursache einer Bewegung werden? Widerspräche dies nicht geradezu dem Gesetze des zureichenden Grundes?

Fassen wir das bisherige Ergebnis unserer Untersuchung zusammen, so läßt sich dies kurz mit folgendem Satze aussprechen: Der von der positiven Theologie aufgestellte kosmologische Beweis ist **nicht** geeignet, die Existenz einer von der Welt verschiedenen schöpferischen Gottheit mit wissenschaftlicher Sicherheit zu erhärten, die Erschaffung der Welt „aus nichts", der Dualismus von „Gott" und „Natur" ist wissenschaftlich nicht beweisbar.

Nicht weil die Schöpfung der Welt „aus nichts" uns „unbegreiflich" ist, lehnt die Wissenschaft sie ab, da es unzählige Dinge giebt, die wir gleichfalls nicht begreifen, ohne daß wir sie deshalb, weil thatsächlich vorhanden, leugnen könnten; sondern weil eine „Schöpfung aus nichts" wissenschaftlich nicht erweisbar ist. An diesem Resultate vermag selbstverständlich auch die aufklärende Bemerkung der Theologen nichts zu ändern, der Ausdruck „aus nichts" dürfe nicht in dem Sinne gefaßt werden, als sei das „Nichts" gleichsam etwas Positives, ein „etwas", aus dem Gott alles hervorgebracht; vielmehr schließe der Ausdruck „aus nichts" eben nur das Vorhandensein eines ewigen Weltstoffes außerhalb Gottes aus. Ein wesentlicher Unterschied ergiebt sich aus dieser „Aufklärung" ohnehin nicht; denn wer „ohne etwas" etwas machen kann, kann auch ein „Nichts" zu etwas machen, da ein „nicht etwas" eben ein „Nichts" ist, der kann also auch „aus nichts" etwas und alles machen.[2])

Dazu kommt noch ein weiteres Bedenken. Es gilt nämlich auf Grund der Erörterung des Verhältnisses zwischen Grund und Folge (Ursache und Wirkung), insbesondere auf Grund der von Herbart aufgestellten und auf methaphysische Probleme angewandten

---

[1]) „Es genügt," meint Aristoteles, „wenn ein ewiges, unbewegliches Wesen angenommen wird, welches, selbst unbeweglich, für die übrigen Dinge der Ursprung der Bewegung ist." (Phys. VII. 6.)

[2]) „Wie man auch den Versuch machen möge," bemerkt Snell, „sich etwas Bestimmtes zu denken unter einer aus Nichts geschaffenen Welt, immer wird sie gewissermaßen wie ein verwandeltes Nichts, wie ein Blend- und Zauberwerk erscheinen, welches durch ein Wort ebenso leicht wieder in Nichts verschwinden kann, als es daraus durch ein Wort entstanden ist." (Die Schöpfung d. Menschen, Leipzig 1863, S. 66.)

„Methode der Beziehungen“ als logisches und metaphysisches Axiom, daß dort, wo die Folge nicht schon analytisch im Grunde enthalten ist, was offenbar auch bezüglich der Begriffe „Gott“ und „Welt“ der Fall (auch die Theologie giebt zu, daß mit dem Begriffe „Gott“ der Begriff der „Welt“ nicht notwendig und selbstverständlich gegeben ist, daß Gott nicht notwendig „Schöpfer“ werden mußte, kurz, daß „Welt“ kein wesentliches Merkmal im Inhalte des Begriffes „Gott“) — aus einem Grunde, der schlechthin eins ist (und auch die Gottheit wird als der schlechthin Seiende, als das in der Einheit existierende absolute Wesen gedacht), eine Folge nicht hervorgehen kann, daß diese Folge vielmehr stets eine verbundene und zusammenwirkende Vielheit zur notwendigen Voraussetzung hat; denn jede Wirkung ist eine Veränderung; ein Ding aber kann (gemäß dem Denkgesetze der Identität) aus und durch sich selbst kein anderes werden, folglich auch aus und durch sich allein nichts anderes und von ihm synthetisch Verschiedenes wirken. Ferner wird die Gottheit von der positiven Religion und Theologie als rein geistiges Wesen aufgefaßt und gelehrt; wie konnte aber, wenn „Geist“ und „Stoff“ wirklich Gegensätze und qualitative Verschiedenheiten sind, der Geist substantieller Urheber und Schöpfer der Materie werden? Gott gilt weiter als geistiges und daher als einfaches, nicht ausgedehntes oder zusammengesetztes Wesen, die Körper dagegen, weil materiell, sind ausgedehnt und zusammengesetzt: wie kann nun ein Grund das kontradiktorische Gegenteil dessen hervorbringen, was er selbst ist? — Diese Sätze, mag diesfalls was immer gesagt werden, sind und bleiben absolut unvereinbar, sie stehen im Widerspruche mit dem Grundgesetze des Denkens: „In der Wirkung kann nicht enthalten sein, was nicht enthalten ist in der Ursache“. Leugnet aber jemand auch die allgemeine Giltigkeit dieses Satzes, dann öffnet er dem absoluten Skepticismus die Bahn und zerstört die Grundlage jedes wahrhaft wissenschaftlichen vernünftigen Denkens.

Zwar könnte noch eingewendet werden, auf das übernatürliche göttliche Wesen haben die Denkgesetze keine Anwendung, diese gelten nur für die endlichen Dinge. Allein was schon wiederholt hervorgehoben wurde, muß hier abermals betont werden: die Existenz des übernatürlichen göttlichen Wesens steht nicht von vornherein fest, muß also doch erst bewiesen werden, ehe sich von ihm und seinen Qualitäten etwas Sicheres aussagen läßt; und sodann könnte dieses

göttliche Wesen doch unmöglich der Inbegriff der Widervernunft und damit ein Unbegriff sein, und sich zu den Grundgesetzen des Denkens in Gegensatz stellen.

Und endlich: Selbst gesetzt (nicht zugegeben), es ließe sich die Welt in der That als etwas ihrem Wesen nach Gewordenes oder Gewirktes (Erschaffenes) beweisen, so könnte man bezüglich dieser „Ursache" des Gewordenseins der Welt, sowie bezüglich der Qualität dieser Ursache mit wissenschaftlicher Sicherheit keinen Schluß nach rückwärts ziehen, weil man logisch und real aus der Setzung der Folge (der Wirkung) zwar auf die Setzung irgend eines Grundes (einer Ursache), nicht aber eines **bestimmten** Grundes (einer **bestimmten** Ursache) schließen darf, da dieselbe Folge (Wirkung) auch aus einem anderen Grunde (einer anderen Ursache) als dem (der) angenommenen hervorgegangen sein kann; ein solcher Schluß wäre unerlaubt, willkürlich, und könnte auf einen gewissen Grad von Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit, nicht aber auf Denkgewißheit Anspruch erheben. Einen Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache gestattet die Denklehre nur in dem Falle, wenn feststeht, daß die betreffende Wirkung aus einer einzigen, ganz bestimmten Ursache, mit Ausschluß jeder anderen, hervorgegangen, welche spezifische Ursache des Weltdaseins somit erst mit wissenschaftlicher Sicherheit festzustellen wäre.

---

3. Der physiko-teleologische Gottesbeweis.

Form des physiko-teleologischen Beweises. — Beispiele als Belege für die Weltteleologie. — Die Natur-Zweckmäßigkeit ein objektiv-realer Begriff, der den „Zufall" ausschließt. — Die Auffassung des Zweckbegriffes bei Aristoteles, Spinoza, Kant, Herbart, den Vertretern des neueren Materialismus u. a. — Was ist die Natur-Zweckmäßigkeit ihrem eigentlichen Wesen nach? — Beweist die Naturordnung ein bewußtes, berechnendes und denkendes, demnach persönliches Wesen als Urheber? — Anführung von Instanzen gegen die Teleologie der Dinge und Erscheinungen der Natur. — Kritik des positiv theologischen Standpunktes. — Der Pessimismus Schopenhauers und Hartmanns ist ebenso einseitig, wie der Optimismus Leibnizens. — Würdigung der metaphysischen Bedeutung des Zweckbegriffes, dessen Realität thatsächlich selbst der Darwinismus anerkennt. — Natur-Mechanismus und Weltteleologie schließen einander nicht aus. — Ethische Bedeutung des Zweckbegriffes. — Der Zweck im Naturgeschehen kein Prius, sondern ein Posterius. — Rückblick auf die vorstehende Untersuchung.

Die grundlegende Bedeutung des kosmologischen Argumentes für jede positive Religionslehre war die Ursache unseres längeren

Verweilens bei dessen Prüfung und Untersuchung. Das Resultat dieser Untersuchung muß uns selbstverständlich auch bei der Prüfung der uns noch erübrigenden theologischen Argumente für das Dasein einer persönlichen Gottheit gegenwärtig bleiben und auf dieselben Anwendung finden; denn das Objekt, auf welches sich diese Argumente beziehen, ist ein einheitliches, und die Theologie selbst erklärt, daß die Gottesbeweise, weil innerlich zusammenhängend, nicht von einander losgerissen werden dürfen.

Unter diesen ferneren Argumenten ist das sogenannte physiko-teleologische unstreitig das wichtigste, abgesehen davon, daß es sich an das kosmologische naturgemäß anlehnt.

Der physiko-teleologische Gottesbeweis (von φύσις und τέλος, genommen ἐκ τέλους τοῦ κόσμου) schließt aus der Planmäßigkeit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt und deren Dinge auf die Notwendigkeit der Annahme eines zwecksetzenden, denkenden, höchst weisen oder intelligenten Wesens, das zugleich ein persönliches, selbstbewußtes sein muß, — auf Gott. In die Form eines Syllogismus gebracht, wird dieser Beweis wesentlich also gegeben:

Obersatz: Wo es ein Gedachtes giebt, da muß es auch ein denkendes (persönliches) Wesen geben;
Untersatz: In der Welt ist alles gedacht (die Welt selbst ist ein Gedachtes);

Schlußsatz: Also muß es (vor und über der Welt) ein denkendes Wesen geben — Gott.

Was ist nun von diesem Argumente zu halten? Welcher reale wissenschaftliche Wert muß ihm beigemessen werden?

Es kann bei unbefangener Betrachtung der Beschaffenheit und Einrichtung der Welt zunächst nicht geleugnet werden, daß sich in derselben im allgemeinen eine wahrhaft bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit, Zielstrebigkeit und Ordnung offenbart. — Fragen wir uns doch: „Was ist „Zweckmäßigkeit", welches Ding ist „zweckmäßig" zu nennen? — Zweckmäßigkeit müßen wir überall dort annehmen, wo sich eine entsprechende Wechselbeziehung, also Korrelation und Übereinstimmung der Teile eines Dinges unter einander und mit dem Ganzen nachweisen läßt, derart, daß die Teile zunächst sich gegenseitig und dadurch auch das durch sie konstituierte Ganze tragen, stützen, fördern. Eine solche harmonische Wechselbeziehung kann aber seitens der empirischen Naturbetrachtung

im ganzen und großen wohl nicht geleugnet werden, ohne sich mit den zahllosen und klarliegenden Thatsachen in Widerspruch zu setzen.

Es zeigt sich auf dem Gebiete des organischen Daseins eine auf das Prinzip des Fortschreitens vom Niederen zum Höheren gegründete Plan- und Gesetzmäßigkeit der Bildung und Entwickelung, welche im Menschen und dessen geistig-vernünftiger Thätigkeit ihren Endpunkt und Abschluß findet. So vielgestaltig die einzelnen Organismen sein mögen, so sonderbar und bizarr nicht selten deren Bau dem menschlichen Auge erscheinen mag, stets sind sie derart eingerichtet, daß die verschiedenen Organe der unzähligen Lebewesen der Erhaltung derselben vollkommen entsprechen, dieselbe sichern und fördern. Das Raubtier ist mit furchtbarem Gebisse, mit Krallen, mit einem scharfen Gesichte zur Erspähung der Beute ausgerüstet. Alle beständigen Wasserbewohner, namentlich die im Meere lebenden, haben kurze Wirbelkörper mit konkaven Berührungsflächen, weil eine solche Anlage der Wirbelsäule die schlängelnden Bewegungen des Rumpfes am leichtesten ausführbar macht.[1]) Überall finden wir bei den Tieren nur da Schneide- und Fangzähne, wo das Vorhandensein derselben zum Zerreißen der als Nahrung dienenden Dinge notwendig, nur da kurze, schaufelförmige Füße (wie beim Maulwurf), wo das Tier durch Aufgraben der Erde, nur da Schwimmhäute, wo es auf dem Wasser zu leben bestimmt ist. Nur bei den „Nagern" wachsen die vorderen, zum Nagen bestimmten und daher besonders scharfen Zähne fortwährend weiter, während die übrigen, wie die Zähne aller anderen Tiere, auf einer bestimmten Stufe des Wachstums stehen bleiben. Ursprünglich, d. h. schon vor der Geburt, und nicht erst durch das Gehen und Arbeiten, bekleidet sich die Fußsohle und die innere Handfläche des Menschen mit einer dicken Haut. Bei allen höheren Lebewesen bilden sich bereits im Mutterleibe die Organe der Lunge, des Auges, des Ohres, lange bevor eine Berührung mit der Luft, eine Reizung des Sehnerven durch die Ätherschwingungen, des Gehörnerven durch die Schallwelle stattfinden kann; und überall sind diese Organe genau so geformt, so übereinstimmend nicht nur mit der Natur des Tieres, sondern auch mit der Natur des Lichtes und der Luft, wie es eben notwendig ist, wenn die betreffenden Organe richtig funktionieren sollen.

Ja — das Auge des Fisches erscheint genau gemäß den Ge-

---

[1]) Vgl. Burmeister, Geolog. Bilder, I. Tl., S. 207, 214.

setzen der Lichtstrahlenbrechung im Wasser konstruiert, während seine Kiemen ebenso genau dem dichteren Elemente entsprechen, das für ihn an die Stelle der Luft tritt. Der Ameisenbär[1]) hat nicht nur an den Vorderfüßen lange Klauen, um den Termitenbau aufzureißen, sondern auch zum Eindringen in denselben eine lange, cylinderförmige Schnauze mit kleinem Maul und eine lange, fadenförmige, mit klebrigem Schleime bedeckte Zunge, die er tief in die Termitennester hineinsteckt, um sie, mit jenen Insekten beklebt, zurückzuziehen; dagegen hat er keine Zähne, deren er nicht bedarf. Der Hals der Vögel, wie auch der Vierfüßer, ist in der Regel so lang als ihre Beine, damit sie ihr Futter von der Erde erreichen können; bei Schwimmvögeln aber gewöhnlich viel länger, damil sie schwimmend ihre Nahrung unter der Wasserfläche hervorholen. Sumpfvögel haben sehr hohe Beine, um waten zu können, ohne zu ertrinken oder naß zu werden, und demgemäß Hals und Schnabel sehr lang, letzteren stark oder schwach, je nachdem er Reptilien, Fische oder Gewürm zu zermalmen hat, und dem entsprechen auch stets die Eingeweide; dagegen haben die Sumpfvögel weder Krallen, wie die Raubvögel, noch Schwimmhäute, wie die Enten, weil sie dieser Werkzeuge und Organe nicht bedürfen. Die Fleischfresser haben kürze Gedärme, die Grasfresser lange, damit der Assimilationsprozeß entsprechend von statten gehen köune.

Wie wahrhaft wunderbar ist selbst schon die Organisation eines Halmes, eines Blattes, des niedrigsten Pflänzchens! Welche Wunder erschloß das Mikroskop bezüglich des Baues selbst der zur „Welt des Kleinsten“ gehörigen Organismen! Wie staunenswert ist ferner z. B. der physiologische Bau des menschlichen und tierischen Herzens mit seinen Kamern und Ventilen,[2]) des Auges und Ohres, des menschlichen Fußes, der menschlichen Hand, das Gewebe der menschlichen Haut! —

---

[1]) Vgl. A. Schopenhauer, Üb. d. Willen in der Natur, S. 39 ff.

[2]) Um hier nur auf eine staunenswerte Thatsache hinzuweisen: Welche Riesenarbeit vollbringt das kleine menschliche Herz! Jeder Schlag des Herzens, das nichts anderes ist, als ein Muskel von 12 Unzen Gewicht, wirft 6 Unzen Blut mit einem Druck von 13 Pfund auf den Quadratzoll durch die Adern. In 24 Stunden macht das Herz in normalem Zustande 100.800 Schläge, und es leistet daher eine Arbeit, als ob es ein Gewicht von 1 Tonne 120 Fuß hoch zu heben hätte! Bei einer Lebensdauer von 70 Jahren macht das Herz 2.500 Millionen Schläge — ohne zu ermüden, ohne sich abzunutzen, ohne repariert zu werden. Welche noch so gewaltige Maschine vermag Ähnliches zu leisten? —

Dabei zeigt sich allenthalben eine durchgängige Zusammenpassung und Übereinstimmung auch solcher äußeren Umstände und Verhältnisse, welche geeignet und notwendig sind, das Leben und Dasein der Organismen zu erhalten und zu sichern. Die Tier- und Pflanzenwelt erhält und bedingt sich wechselseitig, und die Vernichtung der letzteren hätte auch den Untergang der ersteren zur notwendigen Folge. Gewisse eingeschlechtliche Pflanzen würden und müßten aussterben, wenn deren Befruchtung nicht durch Insekten dadurch besorgt würde, daß letztere, indem sie die männlichen Blüten zur Gewinnung des Honigsaftes aufsuchen, den bei diesem Geschäfte an den Hinterbeinen haftenbleibenden Blütenstaub auf die Narbe der weiblichen Blüte, wenn sie in dieselbe zu gleichem Zwecke kriechen, übertragen. Die Milch der Mutter (der menschlichen wie die der Säugetiere) fließt gerade zu jener Zeit, in der es das Bedürfnis des Neugeborenen verlangt; die Zähne des letzteren, die dem Säugling überflüssig, der Mutter aber schädlich wären, wachsen erst, wenn die Entwickelung des kindlichen Organismus eine kräftigere, kompaktere Nahrung erheischt. Die Geburt aller Tiere, welche von einer bestimmten, nicht stets vorhandenen Nahrung leben, fällt genau in die Jahreszeit, in welcher gerade jene Pflanzen, die zur Ernährung der Jungen notwendig sind, aufwachsen oder ihre Blütezeit haben. Insekteneier, welche, an die Zweige der ihrer Larve zur Nahrung dienenden Bäume angeklebt, überwintern, kriechen genau zu der Zeit aus, wo der Zweig ausschlägt; also z. B. die Aphis der Birke einen Monat früher, als die der Esche.

Und dieselbe Correlation, dieselbe zweckentsprechende Wechselbeziehung und Zusammenwirkung eines „Vielen" zu einer gemeinschaftlichen Einheit zeigt sich auch auf dem Gebiete der unorganischen Natur. Dasselbe Grundgesetz der Gravitation beherrscht zwar sämtliche Bewegungserscheinungen unseres Sonnensystems, aber ohne eine bestimmte Verknüpfung der Umstände, unter denen dieses Gesetz wirkt, würde sich niemals die wunderbare Regelmäßigkeit der bezüglichen Bewegungen ergeben.[1] Die Centrifugalkraft der Planeten und Trabanten ist nämlich eine solche, daß sie der Anziehungskraft des Centralkörpers genau das Gleichgewicht hält; die Sonne steht genau in dem einen gemeinschaftlichen Brennpunkte der elliptischen Bahnen aller ihrer Planeten, und ebenso jeder Hauptplanet in dem

[1] Vgl. Ulrici, Gott und die Natur, S. 413.

einen gemeinschaftlichen Brennpunkte seiner Satellitenbahnen. Die einzelnen Planeten stehen in solchen Entfernungen von einander, daß ein Zusammentreffen derselben unmöglich ist; ihre Bahnen beschreiben eine solche Figur, daß sie sich gegenseitig in ihrer Bewegung nicht hindern, und ebenso überschreiten ihre Abstände von der Sonne nicht das Maß, bis auf welches die Anziehungskraft der Sonne wirkt, da sie sonst aus dem Sonnensystem herausfallen würde. Die Geschwindigkeit der Umlaufsbewegungen der Planeten und Kometen ist (nach dem 2. Kepler'schen Gesetze) so geregelt, daß die radii vectores in gleichen Zeiten gleich große Flächen in der Ebene der Planetenbahn umschreiben. Die Quadratzahlen der Umlaufszeiten der Planeten und Satelliten verhalten sich genau wie die Kubikzahlen ihrer mittleren Entfernungen von der Sonne und vom Hauptplaneten (3. Kepler'sches Gesetz). Die vielfachen Störungen im Planetenlaufe infolge der Anziehung, die ein Planet auf den andern ausübt, nehmen alle in einem solchem Verhältnisse ab und zu, daß sie sich gegenseitig kompensieren und gesetzlich ausgleichen, woraus eine durchgängige Inkommensurabilität der Umlaufszeiten aller Planeten resultiert.

Infolge dieser durchgängigen Gesetzmäßigkeit der Bewegung und der Bestimmtheit der eingehaltenen Bahnen durchkreisen Millionen Himmelskörper, Riesenmassen, gegen welche unsere Erde in der That nur der „Tropfen am Eimer", mit rapider Schnelligkeit den unermeßlichen Weltenraum, ohne daß einer den andern stört und hindert, während die geringste Unregelmäßigkeit in Richtung und Geschwindigkeit die Vernichtung der wunderbaren Mechanik der Weltsysteme und damit die Zertrümmerung der Weltkörper zur Folge haben müßte.[1])

Und wenden wir unseren betrachtenden Blick unserer Erde selbst zu, so zeigt sich auch hier dieselbe Gesetzmäßigkeit des Verhaltens, dieselbe Zusammenwirkung der Ursachen zu gemeinsamem Zwecke, wobei außerdem mit den verhältnismäßig geringsten Mitteln die gewaltigsten und bedeutendsten Wirkungen erzielt werden. Die einfache Neigung der Erdaxe zu ihrer Bahnfläche hat den regelmäßigen Wechsel der Jahreszeiten zur notwendigen Folge, und jede

---

[1]) In dem Nebelflecken oder Sternhaufen des „Sobiesky'schen Schildes" stehen je 85 Sterne auf einem Raume, welchen der Planet Venus bedecken könnte, so daß es kaum denkbar scheint, wie sie ohne Störung sich bewegen können. (Vgl. Mädler, Popul. Astron. 4. A., S. 458.)

Änderung in der Stellung der Erdaxe müßte diesen Wechsel, damit aber auch die Fülle und Mannigfaltigkeit der Pflanzen- und Tierproduktion aufheben. Von dem Gesetze: die Wärme dehnt die Körper aus, die Kälte zieht sie zusammen, macht allein das Wasser eine Ausnahme, welche allerdings gleichfalls in der Form eines Gesetzes und der Gesetzmäßigkeit erscheint; die Zusammenziehung des Wassers vollzieht sich nur bis auf + 4° C.,[1]) worauf sich dasselbe wieder ausdehnt; bei gleichmäßig fortgesetzter Zusammenziehung müßte offenbar schließlich eine völlige und durchgängige Vereisung unserer Teiche, der Seen und Meere während der Winterszeit bei anhaltender Kälte eintreten, und die im Wasser befindlichen Lebewesen müßten zugrunde gehen. Unsere Atmosphäre wäre nicht imstande, das Atmen und den Lebensprozeß von Tier und Pflanze zu erhalten, wenn sie nicht gerade so zusammengesetzt wäre, wie sie es thatsächlich ist, und wenn nicht zugleich der Sauerstoff eine größere chemische Verwandtschaft mit dem Kohlenstoffe besäße, als der Stickstoff. Eine geringe Abänderung ihrer Komposition — wenn auch nur z. B. ihre beiden Elemente chemisch statt mechanisch verbunden wären, würde die Respiration der Pflanzen und Tiere unmöglich machen. Gleichwohl dekomponieren die Tiere durch den Atmungsprozeß die Atmosphäre fortwährend: das Atmen derselben erzeugt unausgesetzt Kohlensäure und trennt damit den Stickstoff von dem Sauerstoffe. Würde dieser Prozeß nicht aufgehalten und keine Ausgleichung herbeigeführt, so würde die Atmosphäre bald nur aus Kohlensäure und Stickstoff bestehen und damit für Pflanzen und Tiere tötlich werden. Dem aber ist dadurch vorgebeugt, daß die Pflanzen bei Tage den Kohlenstoff aus der Kohlensäure herausziehen und absorbieren, was für ihr Wachstum und ihre Existenz notwendig ist; dadurch wird der Sauerstoff frei und mischt sich in der früheren Weise mit dem Stickstoff, um von den Tieren absorbiert zu werden, und dieses Zusammenwirken der beiden entgegengesetzten Thätigkeiten ist so bemessen, daß sich das Gleichgewicht der beiden Elemente der Luft, wenn auch unter beständigen Schwankungen, doch immer wieder herstellt. So sorgen Tiere und Pflanzen wechselseitig für einander.[2])

Aber nicht nur die in der Natur vorhandenen Elemente und Kräfte wirken gesetz- und zweckmäßig zusammen und gegen einander, auch die Disposition und Verteilung der Massen ist eine derartige,

[1]) Das Volumen des Wassers ist bei 0° = 1, bei + 4° C. = 0·99988.

[2]) Vgl. Gorup-Besanez, Lehrb. d. physiol. Chemie 3. A., S. 37.

daß eben dadurch der Bestand des Ganzen gesichert und erhalten wird. Eine wesentliche Veränderung der Größe und Ausdehnung des Ozeans, eine andere Verteilung der Land- und Wassermassen, als sie gegenwärtig thatsächlich vorhanden, müßte auf die Temperatur der Erde einen so tiefgreifenden Einfluß ausüben, daß alsbald die gesamte Flora und Fauna vertilgt würde. Dasselbe gilt z. B. auch bezüglich der Masse und Schwerkraft unseres Planeten. Wäre unsere Erde so groß, wie etwa der Jupiter oder Saturn, so wäre die Kraft, mit der sie alle Körper auf ihrer Oberfläche anzieht, so mächtig, daß die Bewegung der jetzt auf ihr lebenden Tiere und Menschen unmöglich würde: der Hase könnte nicht laufen, der Adler, die Taube nicht fliegen, der Mensch, wie von einer schweren Last zu Boden gedrückt, würde beim Versuche einer Ortsveränderung erschöpft zu Boden sinken. Wäre dagegen unsere Erde so klein, wie der Merkur oder der Mond, so wären unsere Bewegungen unsicher und schwankend, und die Luft wäre so dünn, daß sie das tierische Leben nicht mehr ernähren könnte.[1])

Doch brechen wir ab. Wie wäre es auch an diesem Orte möglich, bezüglich jedes einzelnen der unzähligen Naturdinge, ja auch nur bezüglich der uns nächstliegenden, deren teleologisches Verhalten speziell nachzuweisen! Gerne und rückhaltslos darf man fürwahr dem Ausspruche des berühmten englischen Naturforschers Faraday beistimmen, wenn er sagt:[2]) „Es giebt verschiedene Elemente mit höchst mannigfachen Kräften von den entgegengesetztesten Tendenzen; einige so träge und unwirksam, daß ein oberflächlicher Beobachter geneigt sein würde, sie für nichts zu rechnen in der großen Resultante der Kräfte, andere dagegen mit so gewaltthätigen Eigenschaften, daß sie den Bestand des Universums zu bedrohen scheinen; dennoch wird man bei genauerer Untersuchung derselben und bei Erwägung der Rolle, die sie zu spielen bestimmt sind, finden, daß sie mit einem großen Schema harmonischer Anpassung vollkommen übereinstimmen: die Kräfte keines einzigen Elementes können modifiziert werden, ohne sofort das Gleichgewicht der Harmonieen zu stören und die Ökonomie der Welt in Trümmer zu stürzen."

Ist nun aber das zweckmäßige Verhalten der Naturelemente und Dinge ein Wirkliches und Thatsächliches, dann ist auch

[1]) Vgl. Ulrici, a. a. O., S. 423; Whewell, Astronomy and Physics, S. 48.

[2]) Lectury on Nonmetallic Elements, p. 290.

der Begriff der „Zweckmäßigkeit“, richtig gefaßt, kein bloß subjektiver und willkürlicher, er hat vielmehr objektive Bedeutung und realen Wert, und es wird daher auch die Wissenschaft bei der denkenden Betrachtung der Natur mit ihm zu rechnen haben. Aber eben um die **richtige** Auffassung der in der Natur herrschenden „Zweckmäßigkeit“ handelt es sich vor allem und hauptsächlich. Allerdings — daß diese „Zweckmäßigkeit“ das Werk bloßen „Zufalles“ sein könnte,[1]) ist schon an sich so absurd, daß es wahrlich nicht lohnt, sich weiter darüber zu verbreiten. Wir haben schon oben gesehen, daß der „Zufall“, im strengen Wortsinne genommen, nichts ist und daher nichts wirkt; gebraucht man aber diesen Begriff im Gegensatze zu einem Geschehen aus Absicht oder Berechnung, so ist ebenso klar, daß der „Zufall“ weder Ordnung noch Gesetz kennt, und daß er daher auch die in der Welt herrschende Ordnung nicht zu bewirken und zu erklären vermag. Schon Demokritos nennt die Annahme eines rein „zufälligen“ Geschehens eine „Ausrede der Unwissenheit“, denn in Wahrheit gebe es keinen Zufall.[2]) Es folgt ferner daraus, daß wir den Zweck manches Dinges, z. B. der Milz, der Zirbeldrüse, der Nebennieren, der Schilddrüse ꝛc., nicht oder noch nicht kennen, noch nicht sofort, daß dieses Ding einen Zweck überhaupt nicht habe. Andererseits dürfen wir die „Zweckmäßigkeit“ eines Dinges auch nicht nach dem handgreiflichen „Nutzen“ oder „Vorteil“ beurteilen und messen, den es dem Menschen leistet.

Trotzdem ist gerade bei der Beurteilung des teleologischen Verhaltens der Naturdinge besondere Zurückhaltung und Vorsicht geboten, sollen wir uns nicht der Gefahr aussetzen, in prinzipielle Irrtümer zu geraten und daraus falsche Folgerungen zu ziehen. Es giebt eben wenige Begriffe in der Geschichte des menschlichen Denkens, bezüglich deren Wesens, Bedeutung, Berechtigung und inneren Wertes die Männer der Wissenschaft so auffällig auseinandergehen, wie bezüglich des Zweckbegriffes. Aristoteles betrachtet den Zweck als eines der vier formalen metaphysischen Grundprinzipien[3]) und erklärt, in der Natur gebe es nichts absolut Zweck-

[1]) Lucretius Carus und zahlreiche Vertreter des Materialismus mit ihm haben diese Behauptung allen Ernstes aufgestellt. (Vgl. dessen „Von der Natur der Dinge“, übers. v. Knebel, S. 219.)

[2]) Ap. Stob. Eclog. Eth., p. 344.

[3]) Metaphys. I, 3; cf. V, 2; VIII, 4; Phys. II, 3.

loses,[1]) wenngleich die Natur nicht stets das Bezweckte erreiche. In allen organischen Gebilden, auch in den niedrigsten, findet Aristoteles etwas Bewunderungswürdiges, Schönes, Göttliches;[2]) nach dem Prinzipe der Zweckmäßigkeit bilde die Natur eine immer vollkommenere Stufenreihe von Wesen, in denen die immer vollständigere Unterwerfung der Materie unter die Form zum Vorschein kommt.[3])

Dagegen leugnet Kant die objektiv-metaphysische Bedeutung des Zweckes und des Zweckbegriffes. Er unterscheidet den Naturzweck in den bloß relativen, äußeren, und in den inneren, objektiven; die äußere Zweckmäßigkeit ist ihm die Zweckbeziehung auf ein anderes, also das gegenseitige Verhalten der unorganischen Naturkörper und Naturdinge; die objektive Zweckmäßigkeit bedeutet ihm die Zweckbeziehung in sich selbst, die sich in den organisierten Naturdingen finde. Aber beiden Begriffen legt Kant nur subjektive Giltigkeit und Notwendigkeit bei, sie sind ihm nur ein regulativer, und nicht ein konstitutiver Begriff, der Zweckbegriff stamme nur aus dem Ich, er werde von dem Menschen in die Dinge hineingeschaut, habe aber keine Giltigkeit für das metaphysische Objekt. Dabei betont Kant „die Unfähigkeit der Teleologie, irgend etwas zur Erklärung der Natur zu leisten.“[4]) „Wir bedienen uns,“ sagt er,[5]) „teleologischer Prinzipien nicht, weil es an sich unmöglich sei, auf dem Wege des Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit der Natur zusammenzutreffen, sondern nur darum, weil es uns als Menschen unmöglich ist.“

Aber schon vor Kant versuchte Spinoza auf Grund ausschließlicher Anwendung der mathematisch-geometrischen Methode auf die Philosophie die Natur mit Leugnung der causae finales lediglich durch Untersuchung der causae efficientes zu erklären und zu begreifen.[6]) Darum anerkennt er keine anderen Kategorieen, als jene, welche in der Mathematik ihre Anwendung finden, darum schließt er den Zweckbegriff, da dieser in der Mathematik keine Anwendung findet, auch bei der philosophischen Betrachtung der Dinge aus und führt selbst im menschlichen Verhalten das, was hier als „Zweck“ erscheint, auf ein bloßes „Begehren“ des Menschen

---

[1]) „Die Gottheit und die Natur schaffen nichts Unnützes.“ (De coelo, I. 4.) — [2]) De part. an. I, 5. — [3]) Phys. II, 8. — [4]) Kritik d. Urteilskraft, IV, 302; vgl. IV, 310. — [5]) A. a. O., S. 311. — [6]) Eth. ax. 3 et 4.

zurück. Alle Annahme eines Zweckbegriffes sei in der Unkenntnis der Verkettung der Ursachen zu suchen.[1])

Auch die Vertreter der Wissenschaft der neueren Zeit sind betreffs der Beurteilung und Auffassung der Naturzweckmäßigkeit keineswegs einig. Abgesehen von den Theologen, welche diese Zweckmäßigkeit schon ex professo nicht nur nicht leugnen dürfen, sondern welche dieselbe auch in dem Sinne deuten müssen, daß deren Vorhandensein notwendig und unabweisbar ein zwecksetzendes persönliches Wesen, Gott, voraussetzt, giebt es nicht wenige unabhängige Naturforscher und Naturphilosophen, welche zu einem ähnlichen Resultate gelangten und den teleologischen Beweis als vollwertig für die Erschließung, wenn nicht eines höchst weisen Weltschöpfers, so doch wenigstens eines höchst weisen Weltbaumeisters anerkennen. „Wenn schon die Alten," bemerkt z. B. diesfalls H. Schaaffhausen,[2]) „das Wirken der Natur zweckmäßig finden konnten, so haben wir viel zahlreichere und viel wichtigere Beweise dafür. Wenn der Mensch irgend ein Werk unternimmt, wenn er z. B. ein Haus baut, so ist es sein Bestreben, daß alles zusammenpasse, daß jeder Teil seinen Zweck erfülle, daß sein Werk dauerhaft sei; und eine Hauptsache dabei ist, daß er mit wenig Mitteln recht Großes zustande bringe. Genau nach diesen Forderungen ist die Welt gebaut. Alle Teile der großen Natur gehören zu einander, sie bedingen einer den andern." Außer Ulrici haben auch Perty, Bach, Stüler, Masius, Berrisch, Altum u. v. a. zahlreiche Belege und Thatsachen gesammelt, die geeignet scheinen, das teleologische Argument durch umfassende Induktion zu stützen und zu erhärten.

Unter den Philosophen erwähne ich nur die Anhänger der neueren Herbart'schen Schule, welche den Gottesbegriff einzig und allein durch das teleologische Argument begründet sein lassen; die in den höheren Organismen erscheinende zweckmäßige Gestaltung setze den Einfluß einer höheren Intelligenz voraus, welche zwar nicht die „Realen" selbst (denn diese sind im Sinne Herbarts absolute Wesen), wohl aber die thatsächlich vorhandenen Beziehungen derselben zu einander begründet habe.

---

[1]) Vgl. Kirchmann, Erläut. zu Spinozas Eth. II, 23, 27. Fischer K. Gesch. d. n. Philos. 12, Kap. III, 2. Wetzel, Der Zweckbegriff bei Spinoza ꝛc., S. 6 ff.

[2]) Archiv für Anthropol., III. Bd., S. 88.

Dagegen leugnen die Vertreter der materialistischen Weltauffassung, Feuerbach, Moleschott, Vogt, Büchner, Czolbe, Strauß, Bruno Bauer, Häckel u. a. die Realität des Zweckbegriffes und die Möglichkeit dessen Verwertung zur wissenschaftlichen Rechtfertigung der theistischen Weltanschauung ganz entschieden. Mit dem raschen Bekanntwerden der Darwin'schen Descendenztheorie wurden von der eben genannten Seite auch die Aufstellungen und Lehren dieser Hypothese im Sinne des Materialismus angewendet. Übrigens darf nicht verschwiegen werden, daß auch Anhänger der Darwin'schen Descendenzlehre sich zur Teleologie bekannt haben, so Lyell, Huxley[1]) u. a.

Welche dieser verschiedenen und einander offenbar geradezu widersprechenden Auffassungen und Anschauungen bezüglich der Natur-Teleologie ist nun die wahre und richtige?

Die Antwort auf diese gewiß schwerwiegende Frage ist ja ohne Zweifel nicht leicht; aber unmöglich dürfte eine befriedigende Lösung doch nicht sein. Das steht wenigstens auf Grund diesfalls angeführter Belege fest, daß sich eine gewisse Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit im Walten der Natur und in den Naturdingen, insondere in den organischen, offenbare; diese Annahme beruht auf der Analyse der Erfahrung, und deren Berechtigung bewährt und festigt sich durch Induktion und Analogie stets mehr und mehr. Aber die Grundfrage, das punctum saliens, zu dem sich das ganze teleologische Problem zuspitzt, ist das: Was ist diese in der Natur obwaltende „Zweckmäßigkeit" oder „Zielstrebigkeit" ihrem eigentlichen **Wesen** nach, und zu welchen sicheren **Folgerungen** berechtigt sie?

Wo „Zweckmäßigkeit", da auch praktische Ordnung, einen bestimmten Erfolg sichernde Gesetzmäßigkeit, und umgekehrt. Diese drei Begriffe sind geradezu äquipollent oder synonym, sie können ohne Bedenken für einander gesetzt werden und werden es in der That unzählige male. Wenn wir nun aber die „Zweckmäßigkeit" der Natureinrichtung nach ihrer objektiven Seite wesentlich als „Gesetzmäßigkeit" des Naturgeschehens fassen, dürfte auch jedes Bedenken der Annahme der Natur-Teleologie schwinden, da eine solche Gesetzmäßigkeit heute wohl von keinem ernsten Philosophen oder Naturforscher, und wäre er auch einer der weitest „fort-

---

[1]) The Academy, vol. I. p. 15.

geschrittenen", geleugnet wird. Wie Häckel gezeigt,[1]) weisen selbst die winzigsten Organismen des Meeres, die Diatomeen und Radiolarien, die erstaunlichste mathematische Regelmäßigkeit und Schönheit der Formen auf. Gerade in neuerer und neuester Zeit hat man ferner mit Erfolg z. B. das Vorkommen verschiedener Erscheinungsformen der Proportion des „goldenen Schnittes", dessen einfaches Verhältnis bekanntlich lautet: $a : b = b : (a + b)$, in den organischen Gebilden der Natur nachgewiesen. So untersuchte Pfeifer[2]) über 1000 Arten von Pflanzen und Konchylien, und zeigte an ihnen die verschiedenen Modifikationen der sectio aurea;[3]) dasselbe gilt von den Insekten und den übrigen Gliedern des Tierreiches, desgleichen bezüglich der Proportionen am menschlichen Körper. Zwar ist die Proportion des „goldenen Schnittes" nicht ein „allgemeines Grundgesetz" für die Gebilde der Natur (und demgemäß auch für die ästhetischen Formen der Kunst), aber sie ist eine besonders häufige Form mathematischer Gesetzmäßigkeit in den morphologischen Naturgebilden, daher keine bloße „Spielerei", was sich auch aus den bereits von Schimper und Braun begonnenen Untersuchungen über die Blattstellungsgesetze und über die Blütendiagramme ergiebt.

Jetzt aber lautet die weitere wichtige Frage: was dürfen wir wissenschaftlich aus dieser Natur-„Zweckmäßigkeit" und „Gesetzmäßigkeit" folgern? —

Die positive Religionslehre und Theologie, und mit ihr auch manche Vertreter der Philosophie sagen: „Zweckmäßigkeit" setzt ein zwecksetzendes, „Gesetzmäßigkeit" ein gesetzgebendes Wesen voraus, das als solches notwendig ein selbstbewußtes, persönliches Wesen ist — Gott. Diese Folgerung logisch und metaphysisch zu **rechtfertigen** und zu **beweisen**, dürfte aber kaum gelingen. Auf dem Gebiete **menschlichen** Denkens und Handelns ist ja „zweckmäßige" Thätigkeit und „bewußte", „berechnende", „überlegende"

---

[1]) Kunstformen d. Natur, Leipzig, Bibl. Inst., 1899.

[2]) Fr. X. Pfeifer: Der goldene Schnitt und dessen Erscheinungsformen in Mathem., Natur u. Kunst. Augsburg, 1885.

[3]) Bei der Terebra maculata verhält sich z. B. die Länge der Windungen n° $2 : 4 : 6 : 8 \ldots = M : m$, d. h. wie der größere (Maior) zum kleineren (minor) Teil einer nach dem Verhältnisse des goldenen Schnittes geteilten Linie; ferner n° $3 : 5 : 7 : 9 = M : m$; also verhält sich (nach einem bekannten mathematischen Satze) auch die Summe zweier homologer Verhältnisglieder und überhaupt die Summe einer gleichen Anzahl homologer Glieder wie $M : m$.

Thätigkeit allerdings identisch, denn der „Zweck“ ist das, was der Mensch erreichen will, und der ihn daher als Motiv oder Beweggrund veranlaßt, die entsprechenden Mittel auszuwählen und anzuwenden, die geeignet erscheinen, das angestrebte Ziel zu verwirklichen; dies ist ohne denkende Überlegung offenbar unmöglich. Desgleichen macht sich die „Ordnung“ auf menschlich-sozialem Gebiete ebensowenig selbst, wie ein „Gesetz“ politisch-bürgerlichen oder richterlichen Charakters. Aber, wie schon früher erwähnt, zwischen den Naturprozessen und der menschlich-geistigen Thätigkeit besteht nur das Verhältnis der **Analogie** und **Ähnlichkeit**, keineswegs das der **Identität**, und es ist daher willkürlich und unwissenschaftlich, beide zu konfundieren und geradezu für einander zu setzen. Wäre ausnahmslos **alles** zweck- und gesetzmäßige Geschehen nur durch dessen Rückführung auf ein vernünftig-persönliches Wesen erklärlich, dann würde und müßte der Ausdruck „ewiges“ Gesetz, „ewige“ Gesetzmäßigkeit oder Ordnung eine contradictio in adiecto in sich schließen, was aber gewiß nicht der Fall.

Es ist eben strenge genommen nicht einmal richtig, wenn von dem „Walten“ oder „Herrschen“ der Gesetze der Natur gesprochen wird; „Naturgesetz“ ist vielmehr nur die durch Beobachtung oder Berechnung gewonnene allgemeine Formel, welche die bestimmte Art und Weise ausdrückt, in der eine Naturkraft sich bethätigt, oder, was dasselbe, in der eine Naturerscheinung, so oft sie eintritt, vor sich geht. Somit ist „Naturgesetz“ etwas rein Formales, eine vom denkenden Geiste des Menschen gemachte Abstraktion. Nicht „Gesetze“ herrschen oder walten daher eigentlich in der Natur, sondern Kräfte; daß nun aber das zeitliche Geworden- oder Erschaffensein dieser Naturkräfte und der elementaren Stoffe, denen sie inhärieren, nicht bewiesen werden kann, haben wir bei der Behandlung des kosmologischen Argumentes gesehen. Eben weil die Auffindung und Ableitung der die Wirksamkeit bestimmter Naturkräfte ausdrückenden Formel oder Regel durch den Menschen geschieht, ist ein Fehler oder Irrtum an sich und schlechthin nicht ausgeschlossen, ist es denkbar, daß das aufgestellte Gesetz, solange es nicht auf strenger und vollständiger Induktion beruht, und solange nicht dessen Deduktion aus einem unanfechtbaren allgemeinen Prinzipe gelungen ist, sich später als unrichtig erweist, wobei aber selbstverständlich nicht die Natur und deren Kräfte getäuscht und sich geändert haben oder das Gesetz an sich ein anderes geworden ist. Die Ursache der Not-

wendigkeit einer Korrektur liegt in diesem Falle vielmehr in der fehlerhaften oder unzulänglichen Erfahrung und Beobachtung oder Berechnung seitens des Menschen.

Wir haben somit, wenn wir streng wissenschaftlich und rein objektiv zu werke gehen (und im Namen der Wahrheit sind wir hiezu verpflichtet!), kein Recht, den teleologischen Naturprozeß sofort und ohne weiteres zu hypostasieren und zu subjektivieren, d. h. ihn auf ein persönliches Wesen als dessen Grund und Ausgangspunkt zurückzuführen. Wer dies trotzdem thut, verwechselt ganz mit Unrecht „Zweck" mit „Absicht", (objektive) „Thätigkeit" („Geschehen") mit (subjektivem) „Handeln". Der Mensch hat bei seinem bewußten Thun, d. h. beim Erstreben eines Zweckes, allerdings (mehr oder weniger bewußt) eine „Absicht", denn die Absicht ist das Wollen des angestrebten Zweckes oder Zieles; dies berechtigt aber nicht schon sofort zur Annahme, daß auch dem Natur-Geschehen die Absicht, das Wollen eines Subjektes zu grunde liegt. Aus demselben Grunde giebt es auch in der Natur kein eigentliches „Handeln", da „Handeln" eine Thätigkeit bezeichnet, welche in dem Wollen und Endwollen oder Entschlusse eines persönlichen Wesens kausiert.

Dazu tritt aber noch ein anderes, nicht minder wichtiges Bedenken. Wie der denkende Leser sicher schon gefunden haben wird, sind wir bei der Untersuchung und Prüfung der Erscheinungen und Dinge der Natur betreffs ihres teleologischen Verhaltens bisher einseitig zu werke gegangen, indem wir nur solche Thatsachen anführten, welche für die „Zweckmäßigkeit" der Welt und deren Einrichtung sprechen. Die Induktion, auf Grund deren wir den allgemeinen Satz aufstellen könnten: „Die Welt ist zweckmäßig, planmäßig eingerichtet", ist also keine vollständige, strenge, sondern lückenhaft. Auch der entschiedenste und begeistertste Anhänger und Verteidiger der Natur-Zweckmäßigkeit wird nicht behaupten können, daß alles und jedes Geschehen in der Natur, daß ausnahmslos jedes Naturding „vernünftig", „weise" eingerichtet, also „zweckentsprechend" genannt werden könne und müsse. Millionen und aber Millionen Keime des pflanzlichen und tierischen Lebens werden ausgestreut und gehen wieder zu grunde, ehe sie den „Zweck" erreichen, zu dem sie doch „bestimmt" gewesen wären, weil ihnen die Bedingungen ihrer Erhaltung, die Mittel ihrer Ernährung und Entwickelung abgehen. Ganze Geschlechter, Familien und Arten von Pflanzen und Tieren

sterben aus demselben Grunde aus und verschwinden gänzlich. Erdbeben, vulkanische Eruptionen verwüsten weite Länderstrecken mit ihren Gärten, Fruchtfeldern, Saaten, Pflanzungen, zerstören Dörfer und Städte, und verwandeln sie in Ruinen, wütende Orkane, Wolkenbrüche und Überschwemmungen, Blitz und Hagel vernichten ungezählt menschliches Eigentum und menschliches Leben, und bereiten Schmerz, Kummer, Elend, ungünstige und schädliche äußere Einflüsse bereiten Krankheit, Siechtum, Tod, und Seuchen raffen tausende und aber tausende Leben der Tiere und Menschen dahin, extreme Witterungsverhältnisse mit ihrer übermäßigen Trockenheit oder mit langandauernden Regengüßen, mit ihren Kälten und Fröſten zur Unzeit oder mit ihrer plötzlich und unvermittelt eintretenden abnorm hohen Temperatur erzeugen Mißwachs, Hunger und Elend, Leiden und Tod 2c. Allerdings sind die schädlichen und vernichtenden Einflüsse der elementaren Kräfte zumeist nur die notwendige Folge von Störungen ihres Gleichgewichtes, insbesondere von Störungen des Gleichgewichtes und der Ausgleichung der Wärme. Solche Störungen aber, entgegnet man, sind notwendig, wenn es Leben und Bewegung, physikalische, chemische und organische Prozesse auf der Erde geben soll; und darum zeige gerade jene Überproduktion von Keimen und Geburten, welche diese Störungen paralysieren, von hoher Weisheit der Einrichtung. Danach erscheinen auch jene oben angeführten Übel eben als notwendige Folgen des Naturlaufes und Naturprozesses; aber man vergesse nicht: auch sogenannte „notwendige" Übel hören keinen Augenblick auf, Übel zu sein, und die Berufung auf den „notwendigen" Naturverlauf will mit jener Anschauung, welche alles Sein und Geschehen in der Natur, und diese selbst als Ausfluß und unmittelbare oder mittelbare Wirkung des freien Willens einer persönlichen, allmächtigen Gottheit hinstellt, schlecht harmonieren. Übrigens trifft diese Schädigung und Vernichtung, wo und wann sie eintritt, nicht bloß die im Übermaße produzierten niederen und schwächeren Organismen, sondern alle Lebewesen unterschiedslos, auch die vollkommensten und höchst organisierten, deren Vermehrung eine langsame ist.

Daß ferner auch nicht sämtliche Erscheinungen und Bildungsformen auf dem Gebiete des organischen Lebens „zweckmäßig" genannt werden können, braucht hier nur angedeutet zu werden. Man denke nur an die zahllosen Verkümmerungen von organischen Gebilden, sowie von Organen des tierischen und menschlichen

Körpers, welche aus diesem Grunde zu irgend welcher Funktion absolut unfähig erscheinen — an die tausende und aber tausende Unglücklichen, die des Gesichtes, des Gehöres, des Gebrauches ihrer Füße und Hände ꝛc. beraubt sind, — nicht durch eigene Schuld oder durch Zuthun eines andern, sondern ursprünglich, von Natur aus, von dem Augenblicke an, da sie das Licht der Welt erblickt, an die einen oft geradezu erschreckenden Anblick gewährenden „Mißgeburten“, an die tausende von Natur aus und unheilbar Geistesschwachen und Blöden, welche die Erde bevölkern, ihren Angehörigen, der Gesellschaft zur Last und Bürde, an die nicht minder zahlreichen Krüppel und mit Leibes-Gebrechen aller Art Behafteten, und zwar von Natur aus Behafteten, deren Äußeres geradezu als häßliche Karikatur des schönen Ebenmaßes eines normal gebauten Menschen bezeichnet werden muß ꝛc. All die Genannten können infolge ihrer Gebrechen und Beschaffenheit ihre Lebensbestimmung, ihren Lebenszweck entweder gar nicht oder nur unvollkommen erreichen.

Nun wird dem eben Gesagten gegenüber allerdings betont werden können, daß diese Erscheinungen denn doch nicht zur Regel gehören, sondern bloße Ausnahmen sind, durch welche die Regel erst recht bekräftigt wird, daß insbesondere „Mißgeburten“ eben nur durch gewisse äußere Einflüsse hervorgerufene Bildungshemmungen seien, infolge deren der zu erreichende Zweck nicht weggeschafft, sondern nur zurückgeschoben wird. Dies ist wohl auch richtig; die Zweckmäßigkeit der Natur im ganzen und großen kann und darf deshalb vernünftigerweise nicht geleugnet werden. Aber andererseits sind die erwähnten Erscheinungen, deren Zahl ja überaus vermehrt werden könnte, etwas thatsächlich Gegebenes und Vorhandenes, sie sind daher ein Faktor, mit dem jede Naturbetrachtung und Naturerklärung rechnen muß, welche die Bezeichnung „objektiv“, d. h. unbefangen, unparteiisch, wirklich verdienen will. Die genannten Übel und Zweckwidrigkeiten als „Prüfungen, Heimsuchungen und Fügungen des unerforschlichen Willens Gottes“ hinstellen, mag die positiv religiöse Betrachtung und Auffassung, das von Leid, Weh und Unglück niedergedrückte Menschenherz befriedigen — die Wissenschaft kann sich damit nicht bescheiden; denn offenbar wäre erst der logisch unanfechtbare Beweis des Daseins einer persönlichen, Welt-schaffenden und erhaltenden Gottheit zu liefern und damit die metaphysische Realität dieses Gottesbegriffes zu

zeigen, bevor der „Wille“ oder „Ratschluß“ der Gottheit als zulässiger Erklärungsgrund der Erscheinungen der Weltwirklichkeit angewendet werden darf; und somit ist jener aprioristische Hinweis auf die unbegreiflichen „göttlichen Ratschlüsse“, wissenschaftlich und objektiv betrachtet, nichts als eine Zuflucht in das allerdings von gewisser Seite gern und häufig betretene asylum ignorantiae.

Es ist nun, wie schon bei einer früheren Gelegenheit hervorgehoben worden, ein Hauptgrundsatz jeder wissenschaftlichen Erkenntnislehre, daß eine Hypothese, damit sie als giltiger Begriff anerkannt werde, zur befriedigenden Erklärung der ganzen Reihe empirischer Daten sich eignen muß, als deren causa efficiens sie vorläufig war angenommen worden. Wir fragen daher: Gesetzt, alle Naturdinge seien die Wirkung eines vernünftig freien Willens eines persönlichen göttlichen Wesens, wären die Abnormitäten und Zweckwidrigkeiten des Naturgeschehens, deren einige oben angeführt wurden, denkbar und erklärlich? — Es geht gewiß nicht an, diese Frage sofort und leichthin zu bejahen; selbst wenn wir auf die wissenschaftliche Unzulänglichkeit des kosmologischen Gottesbeweises einen Augenblick vergessen und uns die Gottheit nur als weltordnendes, das Universum zweckmäßig und zielbewußt einrichtendes Wesen denken, müssen wir die Schwierigkeit einer Vereinbarkeit dieser Theorie mit den Thatsachen der Erfahrung zugeben; denn existiert ein persönlicher Gott in Wirklichkeit, und existiert er als allmächtiges und höchstgütiges Wesen, was ja die positive Theologie ausdrücklich lehrt, dann konnte er wohl kraft seiner Allmacht bei der Weltschöpfung und Weltordnung, welche sich nach der Lehre der Theologie in der Welterhaltung und Weltregierung ununterbrochen fortsetzt, jene Übel und Regelwidrigkeiten vermeiden und beheben, und er mußte sie zufolge seiner höchsten Güte und Liebe vermeiden und beheben wollen; da dies nicht geschehen und nicht geschieht, so widerstreitet die empirische Thatsache der hypothetisch angenommenen Theorie, jene wird — so meinen wir — durch diese nicht erklärt und verständlich gemacht, woraus wir auf deren innere Unrichtigkeit zu schließen berechtigt sind.

Dazu kommt, daß z. B. körperliche und geistige Defekte und Krankheiten sich nicht auf das von ihnen betroffene Individuum allein beschränken, daß sie vielmehr auch auf deren Nachkommen sich vererben, derart, daß sie an diesen Nachkommen entweder sofort bei deren Geburt offen zutage treten oder in deren späterem Lebens-

prozesse mit Sicherheit sich einstellen: Wahnsinn und Verrücktheit, Idiotismus, Neurose, Tuberkulose und Schwindsucht, krebsige Entartungen und dergleichen sind hereditär (andererseits allerdings auch günstige geistige und körperliche Veranlagung), deren Wiederholung an den Nachkommen tritt gewissermaßen in der Form einer verhängnisvollen Notwendigkeit, eines starren Gesetzes ein; wie wäre diese Thatsache mit der Existenz einer jedes einzelne Naturgeschehen kraft eines freien Willens bewirkenden und überwachenden lebendigen, selbstmächtigen und persönlichen Gottheit vereinbar?

Allerdings gebraucht hier (wie wir noch in einem späteren Abschnitte sehen werden) die positive Theologie die Ausflucht, es müsse nicht bezüglich jedes einzelnen Organismus ein unmittelbar göttlicher Schöpfungsakt statuiert werden; es könne auch angenommen werden, die Gottheit habe nur die Substanz der Dinge und die in der Natur herrschenden Kräfte „aus nichts“ ins Dasein gerufen, dagegen diesen Natursubstanzen und Kräften gewissermaßen eine „sekundäre“ Schöpferkraft verliehen, kraft deren sie die Lebewesen zunächst und unmittelbar aus sich selbst erzeugen und hervorbringen. Allein mit dieser Theorie ist die in Rede stehende Frage offenbar nicht gelöst, sondern nur umgangen; denn abgesehen davon, daß, wie wir noch sehen werden, die Theologen diesfalls selbst keineswegs einerlei Anschauung sind, bliebe Gott auch in diesem Falle der letzte, eigentliche und mittelbare Grund des Seins, Daseins und der Einrichtung der anorganischen wie der organischen Naturdinge, ohne dessen Willen und Zulassung also eben nichts, auch nicht das Allermindeste und Unbedeutendste, im Naturprozesse und Naturleben geschehen könnte. „Ohne den Willen eures Vaters fällt kein Sperling auf die Erde; euch aber sind alle Haare eures Hauptes gezählt.“[1]) Ob daher der Faden der die Naturdinge erzeugenden und formenden Kausalreihe ein längerer oder kürzerer, ob die Wirkung eine unmittelbar oder mittelbar göttliche — darauf kommt es, meinen wir, nicht an, immer bliebe Gott und der göttliche Wille der alleinige und ausschließliche Grund alles Geschehens.

Selbst den „Schöpfungs“begriff suchte man theologischerseits zur Beseitigung des hier vorliegenden offenbaren Widerspruchs auszubeuten. Im Begriffe des Geschaffenseins der Welt und deren Dinge, hat man gesagt, liege schon deren Unvollkommenheit und

[1]) Mtth. 10, 29, 30.

Mangelhaftigkeit eingeschlossen; der Begriff der göttlichen „Allmacht" sage nur, daß Gott wirken kann, was er wollen kann, daß er des „Alls mächtig", des „Alls Schöpfer" ist, nicht aber, daß die göttliche Allmacht ein absolut Vollkommenes, d. h. einen „zweiten Gott" zu schaffen vermöge; aus dem Begriffe der göttlichen „Allweisheit" aber folge nur, daß Gott seine Absichten auf die angemessenste und beste Weise realisiere, nicht aber, daß die Welt ihrem Sein nach die absolut beste und vollkommenste sei.

Nun — auch hier müssen wir wiederholen, was schon vorhin bemerkt worden: diese Betrachtungsweise mag ja die „theologische Spekulation" befriedigen, einen eigentlich wissenschaftlichen Wert hat sie nicht. Schon der „Schöpfungsbegriff" entbehrt der metaphysischen Realität, solange eine solche „Schöpfung" eben nicht als etwas Wirkliches, Thatsächliches bewiesen ist, welcher Beweis, wie wir uns beim kosmologischen Argumente überzeugt, noch von niemand erbracht wurde, noch überhaupt erbracht werden kann; die „Allmacht" und „Allweisheit" aber sind als Eigenschaften bloße Abstraktionen, die, wie sich aus einer späteren Untersuchung ergeben wird, an sich überhaupt keine Realität und damit keine streng wissenschaftliche Bedeutung besitzen, vielmehr das Dasein Gottes als persönlichen Wesens voraussetzen, welches Dasein aber eben erst bewiesen werden müßte, was bisher wenigstens (d. h. in dem bisherigen Verlaufe unserer Untersuchungen) nicht gelungen ist.

Aber selbst wenn wir uns einen Augenblick den theologischen Standpunkt aneignen, so folgt daraus noch keine Lösung des vorhandenen Widerspruchs. Ist Gott das absolut vollkommene Wesen, und hat dieses absolut vollkommene Wesen die Welt und deren Dinge geschaffen und eingerichtet, dann kann, sage man, was man will, das Sein und die Einrichtung dieser Welt und deren Dinge unmöglich unvollkommen, mangelhaft und unzweckmäßig sein — weder ganz noch teilweise. Eine absolut vollkommene Ursache könnte nur eine in ihrer Gänze wie in ihren Details fehlerlose und vollkommene Wirkung hervorbringen. Wie müßte man — um in fortgesetzter Festhaltung des theologischen Standpunktes auch in die von ihm so gern betonte Analogie einzugehen — einen menschlichen Künstler bezeichnen, dessen „Kunstwerk" unleugbare und offenkundige Fehler und Mängel aufweist? — Und doch ist der menschliche Künstler eben nur ein schwacher Mensch, beschränkt hinsichtlich der Konzeption wie bezüglich der zur Aus-

führung und plastischen Darstellung der künstlerischen Idee zu gebote stehenden Mittel, wo es gilt, allmählich und mühsam die hinsichtlich der Bearbeitung und Verwendung des Rohmaterials entgegenstehenden Hindernisse zu beseitigen und zu überwinden, während es seitens der allmächtigen Gottheit nur eines „Winkes“, eines „Wortes“ bedarf, um das Wollen sofort — „uno actu“, wie die Theologie sich ausdrückt — in die That umgesetzt zu sehen, ohne die allergeringste Rücksicht auf die Größe oder Zahl der geschaffenen Dinge. „Er sprach, und es ward; er gebot, und es stand da.“[1])

Der Eindruck, den das Leben und Weben der Natur auf den unbefangenen und unvoreingenommenen Beobachter und Forscher macht, ist nicht der einer willkürlichen Leitung und Beherrschung der Naturkräfte durch einen über ihnen stehenden Willen eines freien persönlichen Wesens, sondern der mechanischen, unbewußten, gesetzmäßigen Geschehens; die Naturkräfte erzeugen auf Grund ausnahmsloser Erfahrung durch ihr allerdings unbegreifliches und geheimnisvolles Zusammenwirken die organischen Gebilde mit innerer, mechanischer Notwendigkeit, ohne Rücksicht, ob dies so hervorgebrachte Gebilde nach menschlicher ästhetischer Auffassung schön oder häßlich, vollkommen oder fehlerhaft, zweckmäßig oder zweckwidrig, vollständig oder verstümmelt sei; sie überwinden kraft des ihnen immanenten plastischen Triebes etwa entgegenstehende Bildungshemmungen, wenn und insoweit sie eben stärker sind, als diese Hindernisse, sie unterliegen und bethätigen sich in „unzweckmäßiger“ Richtung, wenn und insoweit sie diesen entgegengesetzten Einflüssen und Hindernissen eben nicht gewachsen sind. Auch die Fähigkeit der „natura reparatrix“ ist darum eine beschränkte, gebunden an thatsächlich vorhandene Faktoren und Verhältnisse: ein ganz leichter Schlag auf den Schädel eines Menschen, dessen Nähte unverwachsen geblieben sind, wird nicht selten tötlich, und eine an sich unbedeutende Verwundung kann bei Vorhandensein der sog. constitutio haemorrhogica eine das Leben gefährdende Verletzung herbeiführen. Die Natur macht den Eindruck einer mit wunderbaren Kräften angefüllten Werkstätte, eines allgewaltigen, auf sich selbst gestellten Automaten, einer großen, mechanisch arbeitenden Maschine, welcher nicht stets und notwendig vollkommene und fehlerfreie Erzeugnisse gelingen, die vielmehr neben bewunderungswürdigen und vollendet „meisterhaften“ Gebilden auch Produkte zweifelhaften Kunstwertes

[1]) Ps. 32, 9.

oder entschiedenen Unwertes aufweist; kurz, die Natur schafft und wirkt nicht, weil und was sie **will**, sondern weil und was sie (infolge innerer Notwendigkeit) **muß**.

Mit dem vorhin Gesagten haben wir aber die Belege des — wenigstens der menschlichen Betrachtungsweise so erscheinenden — Gegenteiles eines teleologischen Verhaltens einzelner Naturerscheinungen und Naturdinge keineswegs erschöpft, vielmehr könnten noch zahlreiche derartige Beispiele, wenn auch in anderer Richtung und auf anderem Gebiete, angeführt werden. Oder welchen vernünftigen Zweck haben z. B. die Parasiten der einzelnen Organismen, insbesondere die verschiedenen Entozoen, welche im Innern des Leibes der Tiere und des Menschen ein unheilvolles Dasein führen, wie die nicht minder zahlreichen am Äußern der Tier- und Menschenleiber vegetierenden Schmarotzer? Welchen vernünftigen Zweck haben gewisse Arten jener pflanzlichen Organismen, welche ganz zutreffend als „Unkraut" bezeichnet werden und üppig emporwuchernd oder sich ausbreitend die hoffnungsvoll aufkeimende Saat verdrängen und ersticken, sowie jene überaus zahlreichen Insekten, welche seitens der Landwirtschaft so recht bezeichnend unter dem allgemeinen Begriffe der „Schädlinge" zusammengefaßt werden? Wäre es nicht besser, nicht „zweckmäßiger", wenn sie überhaupt nicht existierten, da die wenigsten derselben anderen Lebewesen zur Nahrung dienen (ich kenne wenigstens kein Tier, das sich von Tierläusen, von Flöhen, Wanzen 2c. nährt), da der „Zweck" dieser ihrer Existenz vielmehr fast kein anderer zu sein scheint, als die Schaffung von Schmerz und Krankheit, von Pein und Qual für die mit Empfindung und Gefühl begabten Wesen dieser Erde? Die bekannte Drehkrankheit der Schafe, welche fast unfehlbar deren Tod zur Folge hat, die Bandwurmkrankheit, die Trichinose u. s. w. haben ihren Grund in der heimtückischen Thätigkeit dieser Wesen, die ihrem Wirte nicht nur die Nährstoffe entziehen, Entzündungen, Durchbohrungen und Zerstörungen der bewohnten Organe hervorrufen, sondern, wie nachgewiesen worden, auch durch einen von ihnen abgesonderten Giftstoff (Leukomaïn) krank machen und töten.[1]) Und welch unheilvolle Wirkungen bringen die zahlreichen, Krankheit und Tod erzeugenden Bazillen hervor!

Zwar hat man das am Leibe der Menschen hausende Ungeziefer als ein Mittel ansehen wollen, dessen sich die Natur

---

[1]) Vgl. Linstow, Internat. Monatsschrift f. Anat. u. Phys. 1896, XIII. Bd. 5. Heft.

(oder der Schöpfer) bedienen will, um den Menschen zur Reinhaltung seines Körpers zu zwingen und den Mangel an Reinlichkeit zu strafen. Aber diese Deutung hat doch einen sehr problematischen Wert; denn bekanntlich verschonen diese unermüdlichen Blutsauger und Quäler den Reinen ebensowenig, wie den Unreinlichen. Der Freund der körperlichen Reinlichkeit, also der Vernünftige, Denkende, würde seinen Körper auch dann reinlich halten, wenn es derartiges lästiges Ungeziefer nicht gäbe, während der von Natur aus Träge, Stumpfe, zur Unreinlichkeit Neigende auch trotz dieser Schmarotzer sich nicht zur Reinlichkeit bekehren wird. Und wie wäre es diesfalls bezüglich der Tiere, welche von Parasiten ebensowenig verschont werden, ohne imstande zu sein, sich von ihnen überhaupt oder durch Reinigung ihres Körpers zu befreien? Mag der Leib einer Laus, eines Flohes, einer Wanze ꝛc. für das Geschäft des Blutsaugens vollkommen „zweckmäßig" eingerichtet sein (dem Floh wird bekanntlich sogar nachgerühmt, daß ihn nebst seiner hornartigen Hülle und seinem bedeutenden Sprungvermögen auch noch eine Verkürzung eines seiner Hinterbeine, infolge deren er den Sprung in schiefer Richtung ausführt, vor seinen Verfolgern schützt) — einen irgendwie fördernden Einfluß, eine heilbringende Thätigkeit inerhalb des Naturganzen wird man diesen Wesen schwerlich beilegen dürfen, weshalb man diesfalls denn auch nichts Besseres thun kann, als sie nach Möglichkeit zu vernichten. Oder welchen vernünftigen „Zweck" — ich meine auch hier das äußere zweckmäßige Verhalten — hat z. B. der gefräßige Hamster, die Werre, die Motte, die so gefürchtete und so entsetzlich zerstörungssüchtige Termite, die ganze Rinderherden vernichtende Tsetsefliege (Glossina morsitans), hat das zahlreich vertretene Geschlecht giftstrotzender Schlangen, Nattern, der Mosquitos, Skorpione u. s. w.?[1]) Welche Verwüstungen richten nicht z. B. Heuschreckenzüge, die Larven des Borkenkäfers, die Raupen

---

[1]) Die Zahl der im englischen Indien allein alljährlich durch Schlangenbiß zugrunde gehenden Menschen beträgt viele Tausende! Die blaue Stahlfliege tötet nicht selten durch ihren Stich, indem sie dadurch Leichengift, das sie zuvor z. B. an einem Tierkadaver eingesogen, auf ihr unglückliches Opfer überträgt. Erfahrungen der neueren Zeit haben bewiesen, daß die gewöhnliche Stubenfliege, diese ebenso lästige als zudringliche Genossin des Menschen, durch Verschleppung von Krankheit erregenden Bazillen (z. B. der Cholerabazillen) zu den gefährlichsten Verbreitern auftauchender Epidemieen gehört. Desgleichen Wanzen, Flöhe, Läuse, wenn sie zuvor das Blut infektiös erkrankter Personen gesogen.

des Kohlweißlings, die Reblaus 2c. an Saaten, Wäldern, Pflanzungen, Weinbergen an!

Doch — was oben nach Anführung zahlreicher Beweise und Beispiele zweckmäßigen Verhaltens der Naturdinge gesagt wurde, das füge ich auch hier an: Brechen wir ab, da wir mit der Aufzählung hieher gehöriger Dinge und Erscheinungen sobald nicht zu Ende kämen. Andererseits haben aber die vorstehenden Ausführungen, Fragen und Bedenken ihren Grund auch nicht etwa in frechem Vorwitz oder müßiger Neugierde, und ferne ist mir wahrlich ebenso der Versuch, mich durch derartige Erörterungen etwa zum „Weltverbesserer" aufwerfen zu wollen, der die Natur ganz anders, „zweckmäßiger", „besser" eingerichtet hätte, als sie es thatsächlich ist! Ein solcher Versuch wäre ja offenbarer Wahnwitz und hochmütiger, sich selbst „vergötternder" Dünkel. Wenn irgend jemand, bin gerade ich der Beschränktheit menschlichen Könnens, der Unzulänglichkeit menschlichen Begreifens mir lebhaft bewußt; aber auch die beschränkte menschliche Vernunft hat ihre heiligen, unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte, sie, und sie allein, hilft uns, wie wir uns in einem früheren Abschnitte überzeugt, die Wege und Mittel finden, zur Wahrheit zu gelangen, soweit wir sie eben zu erkennen vermögen, und das Zeugnis der Vernunft aufgeben, heißt auf jedes wissenschaftliche Denken, damit aber auf die Erkenntnis der Wahrheit, auf die Unterscheidung des Wirklichen und Falschen überhaupt verzichten: das unvollkommene, mangelhafte Erkennen ist deshalb offenbar noch keineswegs objektiv falsch.

Ebensowenig wollte ich mit der Anführung von Thatsachen, welche gegen die Naturteleologie zu sprechen scheinen, etwa einem trostlosen Pessimismus im Sinne A. Schopenhauers oder E. v. Hartmanns das Wort reden, die als Quintessenz aller Weisheit die absolute Gleichgiltigkeit gegen den „sinn- und zwecklosen" Weltprozeß im allgemeinen wie gegen dessen einzelne Phasen und Erscheinungen hinstellen. So wenig die an zahlreichen Naturdingen hervortretende, in der That bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit sofort schon den Optimismus im Sinne Leibnizens rechtfertigt, welcher[1]) die reale Welt als Werk der Gottheit als die beste unter allen überhaupt möglichen hinstellt, da das Gegenteil ein Widerspruch gegen Gottes Allmacht, Allweisheit und Allgüte wäre, so wenig berechtigen die allerdings an Zahl nicht geringen gegen-

[1]) in seiner zuerst im Jahre 1710 erschienenen „Theodicaea" (Théodicée).

teiligen Erscheinungen sofort schon zur Auffassung der uns tragenden Welt als der schlechtesten der überhaupt möglichen: beide Weltanschauungen sind extrem und einseitig, und die richtige, gesunde, den Thatsachen ebenso entsprechende, wie die unvoreingenommene Betrachtung befriedigende Weltauffassung liegt, wie dies bei excentrischen Beurteilungen so oft der Fall, in der Mitte; der Optimist sieht, um mich eines Bildes zu bedienen, am Rosenstrauche der Natur nur die Rosen, und während er sich ihrer Schönheit, ihres Duftes sorglos freut, ritzt ihn vielleicht, indem er die herrliche Blüte pflückt, ein unter den Blättern verborgener Dorn, während der Pessimist an diesem Rosenstrauche nur die spitzen Dornen sieht und, der Rosenblüten vergessend oder sie ignorierend, sich um edle Augenweide und den Hochgenuß des Rosenduftes kurzsichtig und verschroben selbst betrügt; der Vernünftige, Weise (und zugleich Kluge) freut sich der Blüten, aber ohne Leichtsinn und Übermut, da er auch der nun einmal vorhandenen Dornen nicht vergißt.

Und so muß man auch bei einer objektiven Naturbetrachtung gewissermaßen das mathematische Mittel ziehen, man muß die Natur und deren Dinge nehmen, wie sie eben thatsächlich und für den Menschen unabänderlich wirklich sind; auch die soeben weiter angeführten Thatsachen bestätigen eben den schon oben ausgesprochenen Satz, daß der Naturlauf und die Naturprozesse nach allem, was sich auf Grund nüchterner Beobachtung darüber sagen läßt, sich nicht in einer Weise vollziehen, als seien sie durch irgend einen freien Willen oder durch „Willkür“ gelenkt und beeinflußt, daß sie vielmehr in kontinuierlicher, streng gesetzmäßiger Weise und in diesem Sinne mit mechanischer Notwendigkeit vor sich gehen, — unbekümmert, ob sich ihre Wirksamkeit für den Menschen oder die übrigen organischen und anorganischen Naturdinge „nützlich“ oder „schädlich“, „fördernd“ oder „störend“ erweist, unbekümmert auch, ob dadurch ungezählte Individuen oder ganze Generationen organischer Wesen, die höchsten wie die niedersten, plötzlich oder allmählich, zugrunde gehen, oder ob kleinere oder größere Konglomerate unorganischer Elemente, ja selbst ganze Weltkörper — man denke an die als glänzende „Meteore“, „Sternschnuppen“ 2c. sichtbar werdenden Trümmer untergegangener „Welten“ — in ihrer Form verändert oder zerstört werden.

Damit aber haben wir uns einen durch ausreichende Induktion und allseitige Betrachtung gefestigten Boden, gewissermaßen einen erhöhten, neutralen Punkt geschaffen, von dem aus es möglich

sein wird, das Wesen der Natur-„Zweckmäßigkeit", die metaphysische Bedeutung des „Zweckbegriffes" richtig zu verstehen und zu würdigen.

Die Behauptung des Aristoteles — und seine Auffassung stimmt im wesentlichen mit der thomistisch-theologischen und positiv kirchlichen überein — von einer aprioristischen Wirkung des „Zweckes" auf den „Stoff", und seine Bezeichnung des „Zweckes" als des „aus der Voraussetzung Notwendigen",[1]) deren Konsequenz die notwendige Annahme einer prämeditierenden Intelligenz zum Verständnisse der Naturdinge wäre, beruht, wie wir uns überzeugten, auf einer wissenschaftlich ungerechtfertigten und unzulässigen Verwechslung, bezw. Identifizierung menschlichen Denkens, Wollens und Handelns mit den mannigfachen Naturprozessen auf dem Gebiete des organischen wie unorganischen Daseins, und entspricht nicht allseitig den Thatsachen der Erfahrung.

Aber andererseits geht auch Spinoza zu weit, wenn er einen „Zweck" im menschlichen Handeln leugnet, diesen „Zweck" lediglich als ein „Begehren" gelten lassen und auf die Unkenntnis der Verkettung notwendig wirkender Ursachen zurückführen will. Diese Behauptung ist aus mehrfachen Gründen irrig und unhaltbar, und es ist nicht schwer, die metaphysische Realität des Zweckbegriffes im menschlichen Geistesleben und Handeln nachzuweisen. Es ist zunächst erfahrungswidrig und unpsychologisch, das menschliche Handeln in einem bloßen „Begehren" causieren zu lassen, da das Begehren sich unmittelbar zur „Handlung" gar nicht zu erheben vermag, noch auch überhaupt stets und notwendig zu einer „Handlung" führen muß. Da sich bei einer späteren Gelegenheit, bei der Behandlung der Frage der menschlichen Willensfreiheit (welche Spinoza leugnet), ohnedies die Notwendigkeit einer eingehenderen Untersuchung dieser Materie ergeben wird, bemerke ich hier vorläufig nur Folgendes:

Das „Begehren" ist empirisch das Bewußtwerden des Strebens nach einem Gegenstande, der stets eine Vorstellung ist. Ihrem Wesen nach heischt die Begehrung Befriedigung, nach deren Eintritt sie wenigstens vorläufig und als solche naturgemäß erlischt. Allein diese Befriedigung muß nicht stets eintreten, und es ist denkbar, daß sie überhaupt nicht und niemals eintreten kann: der Mensch kann auch an sich oder speziell für ihn Unmögliches begehren. Ist nun das Begehrte nicht unmöglich, so verbindet sich mit der Begehrung ein Nachdenken über die zur Befriedigung des Begehrens

[1]) Phys. II. 9; de part. an. I. 1, II. 1.

geeigneten Mittel, und ein Begehren, für welches sich die Voraussicht seiner Befriedigung ergiebt, nennt man Wollen, während die begehrte Wirkung des Wollens Zweck heißt. Das Wollen kommt zum Abschluß durch das Endwollen oder den „Entschluß", dessen Ausführung als unmittelbare Wirkung die Handlung ist. Demnach hat das menschliche „Handeln" seinen Grund nicht in einem bloßen Begehren, sondern in einem mit dem Urteile über die Möglichkeit seiner Befriedigung verbundenen Wollen und Endwollen, und ebensowenig geht der Begriff des „Zweckes" in jenem des „Begehrens" auf, da der Zweck vielmehr ein Wollen voraussetzt, das sich in ihm realisiert. So gewiß also der Mensch die empirisch und psychologisch unleugbare Fähigkeit des Wollens besitzt, so gewiß hat er die Fähigkeit, nach Zwecken zu handeln, und es besteht zwischen diesen beiden Begriffen ein solcher innerer Kausalzusammenhang, daß ein bewußtes (auf Überlegung und Denken beruhendes) menschliches Handeln ohne ein Handeln nach einem (mehr oder weniger klar vorgestellten) Zwecke überhaupt unmöglich ist. Jeder Finalsatz, den wir sprechen oder schreiben, ist ein thatsächlicher Beweis der Realität des Zweckes und Zweckbegriffes für das menschliche Denken und Handeln.

Mit dem Gesagten ist auch die weitere Behauptung Spinozas als irrtümlich dargethan, die Annahme eines Zweckes im menschlichen Handeln beruhe auf der „Unkenntnis der Verkettung notwendig wirkender Ursachen", welche Spinoza infolge seiner Leugnung der „Freiheit" allein gelten läßt. Giebt es nämlich „Zwecke" im menschlichen Handeln, dann giebt es auch Zweckursachen, causae moventes, finales, welche als Motive oder Beweggründe den Willen des Menschen anregen, ihn zum Entschlusse und Handeln veranlassen, „bewegen", ohne ihn eigentlich und wirklich zu zwingen. Darum giebt es nicht nur notwendig wirkende Ursachen, causae efficientes. Der Zweck ist das, was durch entsprechende Thätigkeit erreicht werden soll oder will, aber keineswegs erreicht werden muß. Hätte Spinoza Recht, dann müßte mit der Erkenntnis der Ursachen, durch welche wir zu einem gewissen einzelnen Begehren bestimmt werden, auch die Annahme eines Zweckes aufhören, was aber thatsächlich nicht der Fall; denn wir können uns sehr wohl der Ursachen bewußt werden, durch welche wir bestimmt werden, uns etwas als Zweck zu setzen, ohne darum aufzuhören, von einem „Zwecke", den wir uns vorgesetzt, zu reden.

Spinozas Theorie ist aber nicht nur irrtümlich, sie ist praktisch auch unzureichend, weil auf Grund der Spinozistischen Definition dasjenige, was im menschlichen Handeln als „Zweck" angesehen wird, stets nur an ein einziges und einzelnes menschliches Begehren als dessen (notwendig) wirkende Ursache geknüpft sein müßte, was nicht stets und notwendig der Fall. Dies zeigt sich deutlich gerade an jenem Beispiele, welches Spinoza selbst aufstellte, um die Definition seines Zweckbegriffes zu erläutern und zu begründen.

„Wenn wir sagen", erklärt er[1]), „daß das Wohnen der Zweck eines Hauses gewesen sei, so verstehen wir darunter nichts anderes, als daß ein Mensch darum, weil er sich die Vorteile des häuslichen Lebens vorstellte, das Begehren gehabt hat, ein Haus zu bauen. Darum ist das Wohnen, sofern es als ‚Zweck' betrachtet wird, nur dieses einzelne Begehren, welches in Wahrheit die bewirkende Ursache ist, die als die erste Ursache aufgefaßt wird, weil die Menschen der Ursachen ihrer Begehrungen gewöhnlich unkundig sind." Allein abgesehen davon, daß, wie wir soeben gesehen, das bloße „Begehren" noch keineswegs schon zum Baue eines Hauses führt oder führen muß, muß das Verlangen dieses Baues nicht allein und ausschließlich das Wohnen in diesem Hause gewesen sein, dieses Verlangen kann vielmehr aus verschiedenen Motiven hervorgegangen sein, z. B. aus der Absicht, durch Weiterverkauf des fertig gestellten Hauses einen Gewinn zu ziehen, also Geld zu erwerben. Nun könnte freilich eingewendet werden, daß in diesem Falle immerhin auch das Wohnen (eines Dritten) die Ursache des Hausbaues gewesen; denn jedenfalls ist das Wohnen die nächste Bestimmung (der nächste Zweck) eines Hauses, nur liege dann diese Ursache weiter zurück. Dies ist richtig. Aber Spinozas Definition reicht zur Erklärung des möglichen Vorhandenseins eines anderen mit dem Baue des Hauses verbundenen Zweckes, als es das Wohnen ist, nicht aus.

Ebenso gehen mit Rücksicht auf die zahlreichen diesfälligen Thatsachen der Erfahrung, von denen auch einige oben vorgeführt wurden, offenbar jene Materialisten und jene Verteidiger der Darwin'schen Hypothese (auf welche wir übrigens noch bei einer anderen Gelegenheit zurückkommen werden) zu weit, welche jede Berechtigung zu einer teleologischen Naturbetrachtung, jedes zweck-

---

[1]) Eth. IV. 330.

mäßige Verhalten der Naturdinge leugnen möchten. Selbst Häckel, welcher die Lehre Darwins weiter bildete und sie teilweise (im Sinne des Materialismus) modifizierte, anerkennt, daß die Produkte der natürlichen Züchtung ebenso „zweckmäßig" eingerichtet seien, wie die Kunstprodukte des Menschen, und er erklärt das Prinzip des Fortschritts vom Niederen zum Höheren, das „Gesetz der Vervollkommnung", geradezu für ein „organisches Grundgesetz", das lange schon in der Biologie festgestellt sei. Besitzt (nach Darwin) eine Gattung wirklich die Fähigkeit, verschiedene Bildungsformen anzunehmen, so erscheint eben diese Fähigkeit, durch welche die Erhaltung derselben bedingt ist, als „zweckentsprechend" oder „zweckmäßig". Werden diese im Laufe der Entwickelung auftretenden Bildungsveränderungen als Produkt des Zusammenwirkens rein zufälliger Faktoren und Erscheinungen hingestellt, so werden dadurch solche Gebilde, deren oft so komplizierter Bau die bewunderungswürdigste Zweckmäßigkeit aufweist, am wenigsten erklärt. Zu welchen geradezu abenteuerlichen und ungeheuerlichen Aufstellungen müßte z. B. derjenige gelangen, welcher in dieser Weise die Bildung des menschlichen Auges oder Ohres erklären wollte! Der „Kampf ums Dasein" schließt die Anwendung des Zweckbegriffes auf die Organismen ebensowenig aus. Findet nicht auf dem Gebiete menschlicher Kunsterzeugnisse, auf dem Gebiete der Industrie, der Volkswirtschaft rc. gleichfalls ein „Kampf ums Dasein" statt, in welchem jene Produkte, welche als die besseren, vollkommeneren der Konkurrenz am meisten gewachsen sind, über die schlechteren, minder gelungenen den Sieg davontragen, ohne daß man deshalb diesen Produkten das Merkmal der (größeren oder geringeren) „Zweckmäßigkeit" wird absprechen dürfen? Nach Darwin besteht ferner, wie Häckel bemerkt, „eine Wechselbeziehung aller Teile eines jeden Organismus zu einander"; infolge derselben „kann in der Regel ein einzelner Teil sich nicht verändern, ohne zugleich Änderungen in anderen Teilen nach sich zu ziehen." Eben diese „Korrelation der Teile" sei der Grund, warum eine „im Kampfe ums Dasein" eingetretene, zunächst nur teilweise Veränderung im Organismus einzelner Individuen um sich greift, noch andere Teile desselben erfaßt „und so die Verschiedenheit der späteren Generationen von ihrer ursprünglichen Stammform erhöht", wodurch die Entstehung „neuer Arten" bewirkt werde. Finden sich nun in dieser Annahme (von deren inneren Wahrheit und Berechtigung wir hier vorläufig ganz

absehen) nicht in der That alle in dem Begriffe der „Zweckmäßigkeit“ liegenden wesentlichen Merkmale?

Noch mehr. Diese Korrelation besteht, wie wir oben gesehen, nicht nur zwischen den Teilen jedes einzelnen Organismus — sie zeigt sich hie und da auch zwischen verschiedenen, selbständigen Organismen und ganzen Arten derselben, indem die Befruchtung gewisser Pflanzen von Insekten abhängt und durch dieselben bewirkt wird. Dasselbe gilt von der Sexualität der Organismen überhaupt, wo diese „Wechselbeziehung“ und „Zusammenpassung“ besonders augenfällig hervortritt. Und darum vermag auch der Darwinismus die Naturteleologie nicht völlig zu beseitigen, sie wird durch ihn vielmehr bestätigt.

Endlich können wir auf Grund des Gesagten auch nicht der Kant'schen Auffassung des Zweckbegriffes und der Naturzweckmäßigkeit beistimmen, als sei dieser Begriff nur subjektiven Charakters, als stamme er nur aus dem Ich und sei vom Subjekte „in die Dinge nur hineingeschaut“. Denn es giebt keine im Subjekte von vornherein fertigen, rein apriorischen und in diesem Sinne „angeborenen“ Begriffe. Ohne erfahrungsmäßiges Denken würden wir auch zum Begriffe des „Zweckes“ und der „Zweckmäßigkeit“ nicht gelangen, und das Subjekt könnte die „Zweckmäßigkeit“ in die Naturdinge nicht „hineinschauen“, wenn diese Zweckmäßigkeit nicht aus den Naturdingen „herausschaute“, d. h. in denselben nicht thatsächlich läge.

Indem alles Natur-Geschehen als ein gesetzmäßiges, d. h. als ein durchgängig und ausnahmslos auf dem Kausalitätsverhältnisse beruhendes aufgefaßt und zugleich als ein im ganzen zweckmäßiges anerkannt wird, vermeiden wir die beiden Extreme, von denen das eine den Lauf der Naturereignisse, weil in einem freien Willen kausierend, als willkürlich veränderlich und geradezu unbestimmbar und unberechenbar hinstellen muß, während das andere die Möglichkeit, die Berechtigung und selbst subjektive Giltigkeit einer teleologischen Betrachtungsweise der Natur ausschließt.

Diese Auffassung allein vermag die Rätsel und zahlreichen scheinbaren Widersprüche des thatsächlichen Naturverhaltens zu lösen — soweit selbstverständlich eine solche Lösung dem menschlichen Forschen möglich — wie sie andererseits auch dem unleugbaren Bedürfnisse des Menschengeistes entspricht, der den sich ihm darbietenden Dingen und Erscheinungen eine dreifache Frage entgegenbringt,

die Frage nach deren Was? oder Wesen, nach deren Woher? oder Ursprung und nach deren Wozu? oder Zwecke.

Es ist klar, daß sich „Gesetzmäßigkeit" und „Zweckmäßigkeit", „Mechanismus" und „Teleologie" nicht ausschließen oder widersprechen; die Zweckmäßigkeit ergänzt im Gegenteile die objektive mechanische Kausalität und bringt sie zum subjektiv befriedigenden Abschlusse, indem sie dieselbe verstehen und in ihrem inneren Werte, ihrer Bedeutung würdigen lehrt. Weil der Mensch als Persönlichkeit selbst in seinen Handlungen stets einen Zweck vor Augen hat, den er zu erreichen sucht[1]), so bleibt ihm auch aller Zusammenhang des Weltgeschehens ein unverstandenes und unverständliches Aggregat von Einzelndingen und Einzelnerscheinungen, solange er ihnen nicht einen „Zweck" supponiert, der durch sie realisiert werden soll. „Das Gebiet des Kausalnexus endet, wo das (thatsächliche und mechanische) Werden endet; der Zusammenhang, den darüber hinaus die unveränderlichen Elemente der Wirklichkeit (nach menschlicher Auffassung) noch haben, kann nur ein solcher sein, der die Ordnung und Verknüpfung derselben durch den Wert ihrer vernünftigen Bedeutung rechtfertigt.[2])

So sagen wir, um das Erörterte an einem Beispiele zu zeigen, wenn wir uns auf das einfache, mechanische, konkret vorliegende Kausalitätsverhältnis beschränken: „Wir sehen, weil wir Augen, wir hören, weil wir Ohren, wir gehen, weil wir Beine haben." Ist es denn nun nicht gestattet, diesen causalen Zusammenhang in einen teleologischen zu verwandeln und zu sagen: „Wir haben Augen, damit wir sehen, Ohren, damit wir hören, Beine, damit wir gehen? Mit Recht können wir annehmen, daß wir die genannten Organe nicht besäßen, wenn wir sie zur Sicherung unseres Lebens, unseres Lebens-„Zweckes" nicht notwendig hätten. Dazu kommt, daß die absolute Eliminierung des Zweckbegriffes auch aus der menschlichen Betrachtungsweise und aus dem menschlichen Verhalten geradezu das sittliche Streben des Menschen unmöglich machen würde, die Leugnung der sittlichen Lebensaufgabe desselben bedeuten müßte. Denn die notwendige Folge der Zurück-

---

[1]) „Es ist überhaupt unmöglich", bemerkt mit Recht Fichte, „daß der Mensch ohne Aussicht auf einen Zweck handle. Indem er sich zum Handeln bestimmt, entsteht in ihm der Begriff eines Zukünftigen, das aus seinem Handeln folgen werde, und dies eben ist der Zweckbegriff." (Grundl. der Religionsphilos. S. 161.) — [2]) Lotze, Mikrokosm. III. T. S. 226.

führung alles menschlichen Handelns auf das rein mechanische Kausalitätsverhältnis wäre die Leugnung der menschlichen Willensfreiheit, ohne Willensfreiheit gäbe es aber auch keine Sittlichkeit und keine moralische und rechtliche Zurechnung. Dazu kommt weiter, daß der „Zweck", solange er nicht realisiert ist, begrifflich ein „Sein-sollen", das heißt, auf das sittliche Gebiet übertragen, die Pflicht involviert und zu deren Erfüllung auffordert und anregt; ohne „Zweck" daher kein Pflichtverhältnis, ohne dieses keine Anerkennung eines Sittengesetzes und demgemäß auch keine Sittlichkeit.

Daß diese Deduktion eine richtige, ergiebt sich unter anderem aus der durch die Leugnung des Zweckbegriffes im menschlichen Handeln bedingten Stellung Spinozas zu dem Begriffe des „sittlich Guten" und „sittlich Bösen". Spinoza kennt diese Begriffe überhaupt nicht; der Maßstab der Beurteilung eines Dinges ist ihm lediglich die Nützlichkeit für den Menschen oder die Fähigkeit, die Macht des Menschen, zu handeln, zu vermehren[1]); aus diesem Grunde giebt es für Spinoza konsequent auch keine „Pflichtenlehre", und eine Darstellung des sittlichen Verhaltens in den einzelnen Lebenskreisen des Menschen, innerhalb der Familie, des Staates, des religiösen Gemeinwesens, suchen wir in seiner Ethik vergebens. Darum ist der Zweckbegriff auch von hoher ethisch-praktischer Bedeutung und Wichtigkeit. Und dann — giebt es im menschlichen Verhalten überhaupt keinen Zweck, dann hat auch das ganze Menschenleben und Menschendasein keinen „Zweck", es ist zwecklos, d. h. überflüssig und unnütz — eine Anschauung, die konsequent zur Geringschätzung des Lebens, ja zur Verzweiflung mit all ihren traurigen Folgen, deren letzte die Selbstvernichtung wäre, führen müßte.

Trotzdem muß aber im Namen der Wissenschaft und der Wahrheit, welche allein die Leitsterne unseres Denkens und Forschens sein dürfen, davor gewarnt werden, den „Zweckbegriff" willkürlich sofort zu einem metaphysischen Grundbegriff zu machen, ihn in ein erkenntnistheoretisches Prinzip zu verwandeln. Die exakte Wissenschaft kennt an sich und von vornherein keinen „Zweck" innerhalb des Naturgeschehens, sie ignoriert ihn, wenn aus ihm a priori die Gestaltung und Entwickelung einer konkreten Thatsache „erklärt" werden soll, und sie läßt für die „Erklärung" der Thatsachen kein anderes Prinzip gelten, als das der mechanisch

[1]) Eth. IV. 41—63.

wirkenden Ursachen, aus denen dieselben hervorgegangen; in der That wäre der aprioristische Rekurs auf den „Zweckbegriff" gleichbedeutend mit dem Aufgeben aller wissenschaftlichen Erklärung, ein wahres asylum ignorantiae. Subjektive Berechtigung, psychologisches und ethisches Bedürfnis und objektive Notwendigkeit sind wohl auseinander zu halten. Und darum ist der „Zweckbegriff" im **Naturgeschehen, exakt-wissenschaftlich** und **objektiv** betrachtet, kein **Prius**, sondern ein **Posterius**, nicht etwas den Erscheinungen und Dingen der Natur Vorhergehendes und sie Bewirkendes, sondern etwas aus ihnen infolge menschlicher, philosophischer Betrachtungsweise und subjektiven Bedürfnisses Abgeleitetes, Nachfolgendes: das thatsächliche Verhalten der Naturobjekte ist im ganzen und großen ein solches, daß wir (Menschen) nicht umhin können, es als ein „zweckmäßiges" oder einem „Zwecke entsprechendes" zu bezeichnen. So ist die Erkenntnis der „Zweckmäßigkeit" der Natur in deren allgemeinstem Walten die reife, köstliche Frucht, welche dem tieferen Denker, dem sinnigen Forscher bei der Naturbetrachtung gleichsam als Lohn in den Schoß fällt.

Eben wegen dieses reflexiven Charakters des Zweckbegriffes impliziert der Begriff einer „objektiven", d. h. „thatsächlichen", „mechanischen" und „unbewußten" Zweckmäßigkeit keinen Widerspruch, keine contradictio in adiecto, weil sich das Merkmal „thatsächlich" („mechanisch", „unbewußt") auf das wirkliche Naturgeschehen, das Merkmal „zweckmäßig" (oder das abstrakte Substantiv „Zweckmäßigkeit") auf die subjektive Auffassung, auf den Eindruck dieses thatsächlichen Verhaltens der Naturdinge auf den Menschen, bezieht.

Ein deutlicher und naheliegender Beleg hiefür ist die Maschine, deren rein mechanische Wirksamkeit trotzdem eine „zweckmäßige", „zweckentsprechende" sein kann, sind ferner die in die Sphäre der vegetativen Thätigkeit fallenden, demnach unbewußt und unwillkürlich vor sich gehenden Funktionen des menschlichen Organismus, ist insbesondere auch das Tier (ja selbst die Pflanze), dessen thatsächliches Verhalten nicht selten gleichfalls ein „zweckmäßiges" genannt werden muß, ohne daß gleichwohl diese „Zweckmäßigkeit" eine klar bewußte und aus einem freien Willen hervorgehende wäre. Wir bezeichnen allerdings den Grund dieser tierischen Thätigkeit mit dem Begriffe des „Instinktes", womit aber wesentlich eben nichts anderes gesagt werden will, als daß das „zweckmäßige" Verhalten

des Tieres ein mehr oder weniger unbewußtes sei, daß im Tiere und für das Tier die „Natur“ wirkt.

Wendet man aber ein, die Maschine setze einen Erbauer, einen Menschengeist voraus, in dem die Idee dieser Maschine zuvor gewesen, und der diese Idee durch Herbeischaffung „zweckmäßiger“ Mittel realisierte, so ist dies ganz unumstößlich richtig; es muß aber wieder und wieder geantwortet werden, daß ein solcher „Erbauer“ der „Weltmaschine“, welche eben in absoluter Einheit und Einzigkeit vorhanden ist, für die es zwar entfernte Analogieen giebt, aber keine strenge Analogie oder Identität, ein die „Idee“ der Hervorbringung der Welt hegender und diese Idee kraft eines freien Willensentschlusses zweckmäßig realisierender selbstbewußter, persönlicher „Geist“ doch erst in wissenschaftlich zulässiger Weise zu beweisen ist und daher nicht ohne weiteres und von vornherein angenommen werden darf. Eben darum ist Trendelenburgs Bemerkung:[1]) „Wenn man in dem Worte (unbewußte Zweckmäßigkeit) schon das Rätsel glaubt gelöst zu haben, so hat man es vielmehr nur geschärft, denn wie kann die tiefsinnigste Zweckmäßigkeit bewußtlos und blind gedacht werden?“ — gegenstandslos und mißverständlich. Wir maßen uns wahrlich nicht an, das Welträtsel positiv zu lösen, und dieses Weltrasel bleibt gewiß auch bei Annahme einer „unbewußten“ Zweckmäßigkeit ungelöst; aber diese „Lösung“ wäre, wie wir gesehen, selbst bei hypothetischer Annahme einer zwecksetzenden vor- und überweltlichen Intelligenz eine fragwürdige, und vor allem darf der Versuch der Lösung eines Problems, der auf das Prädikat „wissenschaftlich“ Anspruch machen will, eben nur nach streng wissenschaftlichen Prinzipien und nicht in einseitiger und willkürlicher Weise stattfinden.

Es kann aber in der That im Interesse der Wahrheit und selbst der Religion nicht genug vor dem Versuche gewarnt werden, das Weltprinzip einfach zu vermenschlichen, was gerade in den verschiedenen positiven Religionen — auch in der Philosophie — in größerem oder geringerem Übermaße und nicht zu deren wahrem Vorteile geschieht und geschehen ist. Ist denn der Mensch das Prinzip, die Norm und der Maßstab alles Geschehens? Innerhalb des menschlichen Handelns, den Begriff „handeln“ im streng logischen und psychologischen Sinne gefaßt, ist die Annahme einer „unbewußten Zweckmäßigkeit“ ja unleugbar ein Widerspruch und

[1]) Log. Untersuchungen VIII. S. 24.

etwas Unmögliches, wie wir gesehen, hier **muß** die Konzeption einer „Idee“, die Fassung eines „Planes“, die Fixierung einer „Vorstellung“ und die denkende „Überlegung“ behufs Auffindung und Herbeischaffung der passenden „Mittel“ zur Verwirklichung dieses Planes, dieser Idee, der Ausführung dieses Werkes vorangehen, im menschlichen Handeln ist dort, wo ein Zweckverhältnis gesetzt wird, das dabei konkurrierende Causalitätsverhältnis ein erst durch den Zweck herbeigeführtes, weil der Finalnexus die Umkehrung des Kausalnexus ist, und diese Thatsache führt dazu, **ganz dasselbe** auch betreffs alles Geschehens außerhalb des menschlichen Handelns vorauszusetzen, welche Folgerung offenbar einseitig, auf unvollständiger Induktion beruhend und daher logisch unzulässig und unberechtigt ist. Indem wir diesen subjektiven, rein menschlichen Gesichtspunkt festhalten, müssen wir dann allerdings sagen, es ist an sich und von vornherein unmöglich und unbegreiflich, daß überhaupt, irgendwo oder irgendwann „etwas“ wird oder geschieht, das nicht „gedacht“ wurde, und dem wir trotzdem das Merkmal „zweckmäßig“ zuerkennen müssen. Die „Einrichtung“ der Naturdinge, insbesondere die „Ausrüstung“ der verschiedenen Tierspezies mit den zu ihrem Unterhalte, zu ihrer Verteidigung, zum Raube, zum Zermalmen der Beute, zum Verdauen ꝛc. „bestimmten“ Organen und Werkzeugen ist eben eine solche, wie sie ausgefallen wäre, **wenn** eine Erkenntnis der Lebensweise und der äußeren Bedingungen der Existenz dieser Organismen deren „Baue“ und „Herstellung“ vorangegangen wäre, nicht anders,[1]) als wie ein Jäger, ehe er ausgeht, sein gesamtes Rüstzeug, Flinte, Schrot, Pulver, Jagdtasche, Hirschfänger und Kleidung gemäß dem Wilde wählt, welches er erlegen will; ohne Zweifel: er, der Jäger, schießt nicht auf den Eber, weil er eben eine Büchse trägt — einfaches Kausalitätsverhältnis — sondern er nahm die Büchse (und nicht z. B. die Vogelflinte), weil er auf Eber (und nicht z. B. auf Vögel) ausging — Zweckverhältnis. Aber wir haben schon oben bemerkt, und es muß hier abermals betont werden: das angeführte Beispiel ist doch nur ein **Vergleich** und kein wissenschaftlicher **Beweis**, zwischen der Ausrüstung des Jägers und der Einrichtung des Raubtieres besteht nur das Verhältnis der **Analogie** oder **Ähnlichkeit** und nicht der absoluten **Identität**, und nur im letzteren Falle würde unabweisbar und unleugbar folgen, was gefolgert werden müßte, wenn wir

[1]) Hartmann, Über den Willen in der Natur, S. 40.

das teleologische Argument als evident und wissenschaftlich beweisend anerkennen sollen.

Wendet man aber dagegen ein, daß es eben außer dem menschlichen Verhalten diesfalls für unsere Betrachtung ein anderes Mittel, einen anderen Maßstab nicht giebt, so ist auch dies ganz richtig, bestätigt aber eben wieder nur die Unbeweisbarkeit eines übernatürlichen, d. h. außerhalb der Weltdinge stehenden und sie zweckmäßig organisierenden persönlichen Wesens und eines freien Willens desselben auf streng wissenschaftlichem Wege. „Ein mechanisches Kunstwerk," sagt J. Müller,[1]) „ist hervorgebracht nach einer dem Künstler vorschwebenden Idee, dem Zwecke seiner Wirkung. Eine (der menschlichen analoge) ‚Idee' liegt auch jedem Organismus zugrunde, und nach dieser ‚Idee' werden alle Organe zweckmäßig organisiert; aber diese ‚Idee' ist außer der Maschine (in dem sie entwerfenden und ausführenden Menschengeiste), dagegen in dem Organismus, und hier schafft sie mit Notwendigkeit und ohne ‚Absicht'. Denn die zweckmäßig wirkende, wirksame Ursache der organischen Körper hat keinerlei Wahl, und die Verwirklichung eines einzigen ‚Planes' ist ihre Notwendigkeit; vielmehr ist ‚zweckmäßig' wirken und notwendig (gesetzmäßig) wirken in dieser wirksamen Ursache ein und dasselbe." Und wir können es andererseits im Namen objektiver Wahrheit und unparteiischer Forschung nicht anders als unwissenschaftliche Willkür und offenliegenden Anthropomorphismus bezeichnen, wenn Carus schreibt:[2]) „Wo immer etwas entstehen soll, sei es Naturwerk, sei es wahrhaftes (menschliches) Kunstwerk, — das erste, was zu seiner Entstehung gefordert wird, und was als ein Ewiges vor allem Zeitlichen ‚vorhanden' sein muß, es wird die ‚Idee' sein, das ‚Gesetz', welches ebenso ‚gegeben' sein muß vor jedem Wirklichwerden des Geschöpfes, wie in der Seele des Architekten der Gedanke des beabsichtigten Baues fertig geworden sein muß, bevor die Steine sich zum Gebäude fügen können." Eine solche Betrachtungsweise ist philosophischer Dogmatismus, ist Platonischer Idealismus; die konsequente Durchführung einer derartigen Hypostasierung menschlicher Seelenzustände und geistiger Thätigkeiten, kurz menschlichen Verhaltens, und dessen Transskription auf die Natur und deren Prozesse müßte nicht nur zur Annahme eines Welt-„Architekten",

---

[1]) Bei Häckel, Generelle Morphologie, 1. Tl., S. 97.

[2]) Organon d. Erkenntnis der Natur u. des Geistes, S. 84.

sondern auch eines Welt-„Geometers", eines Welt-„Chemikers", eines Welt-„Erleuchters", eines Welt-„Mathematikers" und -„Rechenmeisters", eines Welt-„Malers" u. s. w. u. s. w. führen — nota bene diese Begriffe im eigentlichen und nicht bloß figürlichen Sinne gefaßt, in welch letzterer Bedeutung man sie ja ohne weiteres gebrauchen darf — da sich einschlägige verwandte Vorgänge und Thätigkeiten ebenso beim Menschen wie in der Natur vorfinden.

Das Gesagte gilt auch von dem Standpunkte O. Willmanns, welcher im Anschlusse an Plato[1]) „alle Bestimmtheit und Ordnung im Sein durch gestaltende, zwecklich normierende Wesenselemente" erklären will, „Nachbilder göttlicher Ideen und Leitsterne menschlichen Denkens, Bindeglieder zwischen Gott und Natur, Natur und Menschengeist."[2]) — Das ist ja unleugbar eine erhabene, eine wahrhaft ideale Weltanschauung, aber das ist kein Beweis für den transcendenten persönlichen Monotheismus. Wie läßt sich — so müssen wir fragen — die Realität dieser „gestaltenden und zwecklich normierenden Wesenselemente" wissenschaftlich und unanfechtbar erhärten? Dies ist ebenso wenig möglich, als die Realität der Platonischen „Ideen" oder der Herbart'schen „Realen" bewiesen werden kann. Diese teleologisch wirkenden „Wesenselemente" sind gewiß nicht unmittelbar evident — was auch Willmann nicht behauptet — da es eben angeborene, fertige Begriffe in uns nicht giebt; deren Realitität ist auch analysisch nicht erweisbar, da sich diese Realität — möglicherweise — erst aus der metaphysischen Giltigkeit des thetischen Urteiles: „es ist (existiert) ein persönlicher Gott" ergäbe, welche Giltigkeit somit erst zu erweisen ist; deren Realität ist aber auch synthetisch nicht erweisbar, da die Erfahrung das Vorhandensein von wirksamen „Ideen" eben nur im Menschengeiste bezeugt. Und wie sollten diese Wesenselemente oder Ideen zu „Bindegliedern" zwischen „Gott" und „Natur" werden? Ist es überhaupt der Gottheit als dem absoluten, rein aktuellen Wesen entsprechend, von „Ideen", „Plänen", „Beschlüssen" ꝛc. derselben zu reden? Wie konnte und kann eine „Idee" unmittelbar auf das zu gestaltende Material einwirken und es zweckmäßig formen? Ist die teleologische Idee etwa an den Natur-

[1]) De Republ. VII. 517.

[2]) Otto Willmann, Geschichte des Idealismus. Braunschweig. 3 Bde. I. Bd. 1894.

dingen, ihnen äußerlich anhaftend, sie nur äußerlich normierend, und nicht vielmehr in den Dingen, und von diesen begrifflich überhaupt nicht trennbar? Eine Weltanschauung aber, welche die Immanenz der „Zweckidee“ verwirft und letztere auf die Naturdinge — den Weltstoff — nur äußerlich wirken läßt, führt konsequent zum Dualismus von „Gott“ und ewiger toter „Materie“, damit aber zu einem bloßen Weltordner; und selbst ein solcher wäre nicht strenge beweisbar, da wenigstens nicht begreiflich erschiene, wie Gott oder der göttliche Geist — unmittelbar oder mittelbar, nämlich durch die von ihm ausgegangenen „Ideen“ — die tote, außerhalb der Gottheit existierende Weltmaterie bewegen, beleben und zu zweckmäßigen Gebilden gestalten konnte.

In ähnlicher Weise, nur das Problem fast noch komplizierter gestaltend, spricht Vetter von einem göttlichen Gesetzgeber der Natur, „dessen Denken das Gesetz des Gesetzes ist.“[1] Allein die Zurückführung eines „Gesetzes“ wieder auf ein Gesetz ist ebenso tautologisch, überflüssig und irreführend, wie etwa die Zurückführung einer „Kraft“ wieder auf eine Kraft, eines „Vermögens“ wieder auf ein Vermögen 2c. Wie im Begriffe der „Kraft“ schon analytisch die Fähigkeit, eine Wirkung hervorzubringen, liegt, so verbindet sich auch mit dem Begriffe des „Gesetzes“ schon konstitutiv das Merkmal der Bestimmtheit und Notwendigkeit, weshalb es einer anderen, heterogenen „Notwendigkeit“, demnach eines anderen „Gesetzes“, in dem es kausiert, nicht nur nicht bedarf, sondern durch dessen Voraussetzung es als Gesetz geradezu aufgehoben wird. Man könnte höchstens sagen, das Gesetz — Naturgesetz — habe seinen Grund und Ursprung in dem Denken eines Gesetzgebers, womit wir wieder vor der Formulierung des teleologischen Beweises stehen, wie sie seitens der Theologie üblich ist, und mit der wir uns in dem Vorangehenden beschäftigt.

Überblicken wir jetzt unsere Untersuchung des physiko-teleologischen Gottesbeweises, so müssen wir sagen: das teleologische Argument beweist nicht, was es beweisen soll, und der Schluß von einem „Gedachtsein“ der Welt und deren Dinge auf die Notwendigkeit der Annahme eines selbständigen, von der Welt verschiedenen, persönlichen, denkenden Wesens ist eine petitio principii. Andererseits enthält aber die Naturteleologie, indem sie auf die Wirksamkeit der menschlichen geistigen Thätigkeit analoger geistiger

[1]) F. Vetter, Natur und Gesetz. Leipzig, Velhagen & Klasing, 1897.

Kräfte und Ursachen in der Natur hinweist, bedeutsame und unvergängliche Elemente zur Begründung einer idealen Weltauffassung, welche wir am gehörigen Orte (insbesondere gegenüber einer kraß materialistischen Weltanschauung) werden entsprechend verwerten und würdigen müssen.

---

4. Die Beweise aus dem Menschengeiste oder die moralischen Beweise für das Dasein Gottes.

Besonderer Charakter der moralischen Gottesbeweise. — Die drei Hauptformen dieser Beweise.

Wir haben uns mit den kosmologischen und physiko-teleologischen Argumenten ihrer besonderen Wichtigkeit und grundlegenden Bedeutung wegen eingehender beschäftigt, damit uns nicht etwa gerade bezüglich dieser beiden Gottesbeweise Sophisterei, Leichtsinn und Oberflächlichkeit der Behandlung zum Vorwurfe gemacht werden könne. Kürzer dürfen wir uns bezüglich der sogen. „moralischen Gottesbeweise“ fassen, welche ihren Ausgangspunkt nicht mehr in dem Gebiete der Gesamterscheinungen der Natur haben, wie der kosmologische und teleologische, sondern in dem engbegrenzten Gebiete des menschlichen Geistes- und Gefühlslebens selbst. Solcher „moralischen Gottesbeweise“ kennt die positive Theologie insbesondere drei, von denen der erste aus der Existenz der Wahrheit, der zweite aus der Existenz des Sittengesetzes (des Gewissens), der dritte aus der Notwendigkeit einer Vergeltung im Jenseits auf das Dasein einer persönlichen, überweltlichen Gottheit zu schließen unternimmt. Untersuchen wir nun des näheren den Inhalt und die Beweiskraft dieser Argumentationen.

a) Der Beweis aus der Wahrheit.

Form dieses Beweises. — Objektiver Charakter der Wahrheit, die über dem Menschengeiste steht. — Die Wahrheit ein abstrakter Begriff. — Was ist ein „konkreter“, was ein „abstrakter“ Begriff? — Logisch-metaphysische Unzulässigkeit der Hypostasierung eines abstrakten Begriffes. — Dieses Argument identifiziert ohne weiteres und unberechtigt den „Menschengeist“ mit dem „göttlichen Geiste“. — Einwürfe gegen die Kritik dieses Beweises.

Der Beweis aus der Wahrheit argumentiert folgendermaßen: „Die Existenz der Wahrheit ist eine unleugbare Thatsache. Die Wahrheit aber ist ihrem Wesen nach eine ‚Idee‘, welche ihren Ur-

sprung nur in einem ‚Geiste‘ haben kann; dieser Geist kann aber nicht der Menschengeist sein, da die Wahrheit vielmehr über demselben und unabhängig von ihm existiert; folglich kann die Quelle und der Ursprung der Wahrheit nur in dem absoluten göttlichen Geiste gesucht werden — in Gott, als der ewigen ‚Vernunft‘, der ‚Urvernunft‘, der ‚absoluten Intelligenz‘. Gott ist die Wahrheit, und die Wahrheit ist Gott.“ —

Was ist nun von diesem „Beweise“ zu halten? — Es ist vor allem rückhaltslos und unweigerlich zuzugeben, daß es eine „Wahrheit“ giebt, und daß der Menschengeist imstande ist, sie zu suchen und zu finden, wenn auch das Gebiet der diesfälligen Geistesarbeit des Menschen naturgemäß ein beschränktes sein und bleiben wird. Wir sind, wie schon an einer andern Stelle gesagt worden, weit entfernt, einem kranken, alles zersetzenden Skepticismus das Wort zu reden. Überaus zahlreich, ja unübersehbar sind die Wahrheiten, und zwar unleugbare Wahrheiten, welche, den verschiedensten Gebieten des Wissens, der Mathematik, Logik, Metaphysik, Physik, Moral ꝛc. angehörig, der Menschengeist bisher gefunden. Dem gesamten menschlichen Denken liegt, wie gleichfalls schon früher bemerkt wurde, eine Reihe von „Grundsätzen“ oder „Axiomen“ zugrunde, deren Giltigkeit eine allgemeine und notwendige, d. i. eine solche ist, daß sie von keinem vernünftig und unbefangen Denkenden geleugnet wird, woraus folgt, daß ihr innerer Wert kein bloß subjektiver, willkürlich angenommener sein kann, daß sie vielmehr etwas Thatsächliches, Unabänderliches, Reales repräsentieren.

Es ist ebenso unbedingt und rückhaltslos zuzugeben, daß — was eigentlich in dem eben Gesagten schon teilweise enthalten ist — nicht der Menschengeist diese Wahrheiten und die Wahrheit überhaupt erzeugt oder hervorbringt; die menschliche Vernunft ist nur das Mittel, die Wahrheit zu suchen und zu finden, sie ist das Organon des Erkennens des Thatsächlichen und Wahren, aber die Wahrheit ist kein grundwesentliches Produkt der menschlichen Vernunft. Die Wahrheit und die Normen und Gesetze des Denkens, mittels dessen wir jene (die Wahrheit) erforschen, sind vielmehr vor und über der menschlichen Vernunft, wir sind von ihnen bei unserem Denken abhängig, dieses unser Denken muß sich nach diesen allgemeinen Formen als Normen richten, wenn es nicht auf Irrwege geraten soll, und nicht hängen umgekehrt, wie ein willkürlicher und excessiver Subjektivismus Kants behaupten wollte, die Dinge außer-

halb unser von unserem Erkennen ab, derart, daß die empirischen Objekte, da sie eigentlich „unsere Vorstellungen" sind, sich nach den Formen unserer Erkenntnis richten, und ebensowenig sind die Normen des Denkens unserer Willkür, unserem Belieben bezüglich deren Giltigkeit unterworfen. Sind auch Vergleiche, Bilder nicht beweisend, sondern nur erklärend, und sollen sie daher in der eigentlichen Wissenschaft nur äußerst selten (wenn überhaupt) zur Anwendung gelangen, so darf man mit Rücksicht auf einen gewissen Parallelismus zwischen dem Geschehen auf geistigem, ideellem und dem Naturgebiete hier doch sagen, es verhalte sich die menschliche Vernunft zur Wahrheit ähnlich wie das menschliche Auge zum Lichte der Sonne: die menschliche Vernunft erzeugt die objektive Wahrheit sowenig, als das Auge das Licht erzeugt, das Auge ist vielmehr nur organisiert, das Licht zu empfinden, und sowenig das Licht zu sein aufhört, wenn wir unser Auge schließen, so gäbe es, objektiv gefaßt, auch dann eine Wahrheit und Wahrheiten, wenn es keine menschliche Vernunft gäbe, die sie begreift und erkennt. Die Wahrheit ist, wie der logische Begriff überhaupt, zeitlos und nicht geknüpft an subjektive und „zufällige" Bedingungen und Umstände.

Sind wir aber bisher mit der in Rede stehenden Argumentation vollkommen einverstanden, so können und dürfen wir es mit dem oben weiterhin Gesagten, beziehentlich mit den aus diesen Prämissen gezogenen Konsequenzen im Namen der Wahrheit, mit der in diesem Beweise operiert wird, umso weniger sein. Der Begriff der „Wahrheit" ist nämlich ein abstrakter, und es darf daher mit ihm, wie es leider gerade seitens der positiven Theologie so überaus häufig geschieht, nicht so umgesprungen werden, als wäre „Wahrheit" etwas Konkretes, Selbständiges, Fürsichseiendes.

Da der Ausdruck „abstrakt", „Abstraktion" schon bisher einigemale gebraucht wurde, und da dies in den folgenden Untersuchungen, insbesondere in der Lehre über Gott (der „Theologie" im engern Sinne) noch öfters wird geschehen müssen, da ferner, wie soeben bemerkt, gerade die Unkenntnis oder Außerachtlassung des Wesens eines „abstrakten" Begriffes zu geradezu unabsehbar folgenschweren und tiefeinschneidenden Irrtümern des Denkens führt und führen muß, so sei hier eine kurze Untersuchung der Bedeutung eines „abstrakten" Begriffes, sowie des mit „Abstraktion" bezeichneten Denkvorganges gestattet.

Man kann den „logischen Begriff" (im Unterschiede zu dem

psychologischen Begriffe oder der „Vorstellung" als Zustand der Seele im engern Sinne) als das geistige (ideelle) Gegenstück oder Korrelat eines außerhalb des Denkens gesetzten, sei es wirklichen, sei es bloß möglichen, sei es selbst unmöglichen Objektes oder Dinges definieren — also als dasjenige, was diesem Objekte außerhalb unser in unserem Denken entspricht, und wodurch wir es von jedem anderen Objekte unterscheiden. So kompliziert und langatmig diese Definition zu sein scheint, so ist doch sie allein geeignet, die verschiedenen Arten und Formen, die der logische Begriff annehmen kann, zu subsumieren. Denn das dem logischen Begriffe zugrunde liegende Substrat oder Objekt („Ding" im weitern Sinne) muß keineswegs etwas erfahrungsmäßig oder metaphysisch Wirkliches (Reales) sein; „die Fabelwesen der Mythologie lassen sich so gut wie Naturkörper definieren, klassifizieren, vergleichen, sie haben ebenso gut wie diese eigentümliche Merkmale und abgeleitete Eigenschaften."[1]) So giebt es einen logischen Begriff von „Jupiter", „Minerva", von einem „Drachen", von dem sagenhaften Vogel „Greif", vom „Lindwurm", von einem „Engel", einem „Dämon" 2c. Was aber stets die Voraussetzung eines logischen Begriffes ist, das ist das (wenn auch nicht wirkliche) Vorhandensein eines feststehenden Objektes außerhalb des vorstellenden Subjektes. Träume, Phantasiebilder, Illusionen und Hallucinationen sind eben darum keine (logischen) Begriffe, weil sie auf dem unwillkürlichen, rein subjektiven Spiele der Vorstellungen beruhen, denen außerhalb des Subjektes kein adäquates „Objekt" entspricht.

Ist nun das Objekt eines Begriffes etwas Selbständiges, Fürsichseiendes, oder kann es doch für sich bestehend gedacht werden, so ist der betreffende Begriff ein konkreter; ist dies nicht der Fall, sondern ist er nur ein „Etwas", das sich ausschließlich an einem andern findet, als dessen Eigenschaft, Zustand, Thätigkeit, so ist der betreffende Begriff ein abstrakter. „Haus", „Löwe", „Metall" u. s. w. sind konkrete, „schwarz", „hart", „Schwärze", „Härte", „elektrisch", „Elektrizität", „warm", „Wärme", das „Sein", das „Thun" 2c. sind abstrakte Begriffe. Im allgemeinen sind die Begriffe der „Gegenstände" und „Dinge" (im engern Sinne) oder der (metaphysisch realen) „Wesen" konkrete, Begriffe der Beschaffenheiten oder Attribute abstrakte Begriffe. Ob aber in einem besonderen Falle ein Begriff als ein konkreter oder als

[1]) Drobisch, Logik, 4. Aufl. S. 15. Vgl. Lindner form. Log. S. 9.

ein abstrakter zu gelten habe, das hängt von dem jeweiligen Stande der Wissenschaft ab und läßt sich daher von vornherein nicht bestimmen. So wurden z. B. „Elektricität", „Magnetismus", „Vernunft" ꝛc. in der Wissenschaft lange als selbständige Wesen oder Dinge, demnach als konkret angesehen, die beiden ersteren als besondere „Flüssigkeiten" („Fluida") hingestellt, während sie heute wohl allgemein und widerspruchslos als bloße Abstrakta erkannt und gefaßt werden. Es giebt selbständige, für sich seiende elektrische und magnetische „Körper", aber es giebt keine selbständige, für sich seiende „Elektricität" oder einen derartigen „Magnetismus".

Der Drang des Menschen nach plastischer Anschaulichkeit, nach Verlebendigung und Verselbständigung im Denken und in der sprachlichen Darstellung und Ausdrucksweise ist aber ein so intensiver, daß er auch diese abstrakten Begriffe mit einer gewissen Selbständigkeit umkleidet, sie künstlich personifiziert oder hypostasiert und nun mit ihnen gerade so operiert, als wären es konkrete Begriffe; dies aber nicht nur in der gehobenen poetischen oder rhetorischen Darstellung, sondern selbst im streng wissenschaftlichen Denken. Und gerade hierin liegt die vorerwähnte große Gefahr für die Richtigkeit der Denkresultate, die umso größer, je geläufiger uns die Verselbständigung abstrakter Begriffe geworden ist. So sagen wir: „Das Recht hat (in einem besonderen Falle) gesiegt, das Unrecht ist unterlegen"; „der Tod hat meinen Freund überrascht"; „der Frühling ist ins Land gezogen und hat den Winter verdrängt"; „die Nacht ist keines Menschen Freund"; „das Wohlwollen eines Gönners verpflichtet mich zur Dankbarkeit" und dgl. — ohne daß wir uns stets klar bewußt wären, daß alle diese Redeweisen uneigentliche sind, und daß wir es hier trotz der Substantivierung der betreffenden Begriffe und trotz Erhebung derselben zu „Dingwörtern" oder Gegenstandsbegriffen mit abstrakten Bezeichnungen zu thun haben.

Andererseits darf aber das Gesagte auch nicht dahin gedeutet werden, als seien nur konkrete Begriffe wissenschaftlich giltige oder reale Begriffe, und daher **jeder** abstrakte Begriff als solcher notwendig wissenschaftlich und objektiv ungiltig. Der Begriff der „Wärme", „Elektricität", des „Logarithmus" ꝛc. ist ein wissenschaftlich giltiger, wie der Begriff „Haus", „Baum", „Fisch" ꝛc. Welche abstrakte Begriffe giltig, und welche ungiltig sind, das ist in jedem einzelnen Falle eben Sache der wissenschaftlichen Forschung.

Und wieder: Der Begriff des „Lindwurms", des „hundertköpfigen Drachen", des „Greif" &c. ist ein konkreter, weil er sich auf logische Objekte bezieht, die als etwas Selbständiges, für sich Bestehendes gedacht werden können (und in der That durch Jahrhunderte gedacht wurden), ohne daß diese Begriffe gleichwohl wissenschaftlich giltig wären. Andererseits: Sowohl der Begriff „natürlich" als „übernatürlich" sind Abstrakta, und von diesen ist der erstere ein wissenschaftlich giltiger, während es der andere nicht ist, da er einfach eine inhaltslose Beziehungsform des „natürlich" repräsentiert.

Und noch ein in unsere Untersuchungen einschlägiges Beispiel. Bezüglich des „Gottes"-Begriffes (wir werden etwas Ähnliches auch bezüglich des Begriffes der menschlichen „Seele" kennen lernen) gehen schon die Auffassungen darüber, ob derselbe als ein konkreter oder als ein abstrakter zu gelten habe, prinzipiell auseinander. Jene, welche die Gottheit als ein selbständiges, für sich bestehendes, von dem All unabhängiges Wesen fassen — und diese Auffassung ist jene der positiven Theologie und Religionslehre — sehen in dem Begriffe „Gott" selbstverständlich ein Konkretes und fassen diesen Begriff als einen objektiv giltigen und metaphysisch realen, ja als metaphysischen Grund- und Hauptbegriff schlechthin, während jene, welche die Möglichkeit und Wirklichkeit der Existenz einer persönlichen, selbstbewußten, vor- und überweltlichen, demnach von der Natur und ihren Kräften verschiedenen Gottheit und damit deren Selbstleben und Fürsichsein leugnen, den „Gottes"begriff nur als einen abstrakten gelten lassen können. Welche dieser beiden Auffassungen die richtige, ob überhaupt und in welcher Form dieser Begriff ein wissenschaftlich **giltiger**, — diese ebenso wichtige wie schwierige Frage zu lösen, dazu sollen eben auch die in der vorliegenden Schrift gepflogenen Untersuchungen beitragen.

Erinnere sich der Leser hiebei nur, was in einem früheren Abschnitte eingehender gezeigt wurde, und was heute geradezu (und mit vollem Rechte) als Axiom eines richtigen, zur Wahrheit führenden Denkens gilt, daß nur jene Begriffe wissenschaftlich giltig sind, welche entweder in der gegebenen Erfahrung oder aber in einer unabweisbaren Denknotwendigkeit ihren Grund haben. Über den notwendigen Charakter dieser Begriffe, ob konkret oder abstrakt, darüber ist in diesem Satze nichts enthalten. Nur das folgt hieraus, daß alle übrigen Begriffe,

heißen sie wie immer, zu welchen die Erfahrung oder die Denknotwendigkeit nicht führen, wissenschaftlich nicht als giltig anerkannt werden können, — daß sie entweder bloße Produkte der Phantasie sind oder in das Gebiet des subjektiven Fürwahrhaltens, d. i. des Glaubens gehören.

Der Begriff der „Abstraktion" kann auf Grund des soeben Erörterten mit wenigen Worten gegeben werden. Man versteht darunter eben jenes logische Verfahren, durch welches ein oder mehrere Merkmale vom Inhalte eines konkreten zusammengesetzten Begriffes losgelöst werden. So gewinnt man z. B. aus dem Begriffe „Mensch" durch Abstraktion die Merkmale „vernünftig" und „sinnlich".

Zu den abstrakten, d. h. durch Abstraktion gewonnenen Begriffen gehört nun auch der Begriff „wahr" und „Wahrheit", von welchen der erstere sprachlich als Adjektiv, der andere als abstraktes Substantiv auftritt. Somit kommt diesen Begriffen keine Selbständigkeit, kein Fürsichsein zu, sie sind vielmehr nur an einem andern als dessen Eigenschaft. Was nun aber dieses „andere" ist, das ergiebt sich sofort, wenn wir uns an die gleich im Anfange unserer Untersuchungen gegebene und unanfechtbare Definition der „Wahrheit" erinnern. „Wahr ist," hörten wir dort, „was an sich oder in sich wirklich ist." Folglich ist die „Wahrheit" an dem Wirklichen und objektiv Thatsächlichen, an dem Seienden — mag dieses „Seiende" nun ein erfahrungsmäßig oder ideell (auf Grund einer Denknotwendigkeit) Gegebenes sein — es ist von diesem thatsächlich Seienden nicht trennbar und fällt mit ihm geradehin zusammen: das Seiende ist das Wahre, und die Wahrheit ist der Inbegriff des Seienden.

Es ist daher einfach absurd, zu fragen, „woher" die Wahrheit ist, „wo" sie ist, und wo ihre „Stätte" ist, wie dies auch Hettinger thut.[1]) Die objektive Wahrheit ist nicht etwas im Laufe der Zeit erst Gewordenes oder Erschaffenes, sie ist ewig und unerschaffen wie die Dinge, deren Sein die Wahrheit ausmacht; sie hat keine „Stätte", keine „Heimat", wo sie wohnt. Allerdings — damit die objektive Wahrheit zur subjektiven werde, muß sie vom Menschen, d. i. vom Menschengeiste erkannt und anerkannt werden, und insofern und in diesem Sinne setzt die Wahrheit allerdings einen „Geist" voraus, dem sie als ideelles Eigentum angehört: der

[1]) Apologie d. Christent. I. Bd., 1. Tl., S. 145.

Menschengeist hat die Idee des Wahren und der Wahrheit, und er hat wahre Ideen, d. h. Begriffe, zu denen er durch Erfahrung und Denken gelangt; ganz dasselbe aber auch bezüglich des Verhältnisses des Wahren und der Wahrheit zur Gottheit behaupten, ist willkürlich und heißt abermals die Gottheit einfach vermenschlichen; die Auffassung der Gottheit endlich als der „ewigen Vernunft", der „Urvernunft" oder „absoluten Intelligenz", aus welcher die Wahrheit und das Wahre, d. h. Seiende als aus dessen Quelle und Prinzip hervorgegangen, ist offenbar wieder kein wissenschaftlicher Beweis, sondern theologisch-philosophischer Idealismus und Dogmatismus, mit dessen Vertretern, denen er ja gewiß Sache fester subjektiver philosophischer oder religiöser Überzeugung, wir hier nicht weiter rechten wollen, welcher aber **erst zu zeigen** hätte, nicht nur, daß Gott als Prinzip der Welt existiert, sondern auch, daß er als rein geistiges Wesen existiert, und wie er als geistiges und daher einfaches, ausdehnungsloses, immaterielles Wesen die wirkende Ursache des Zusammengesetzten, Ausgedehnten, Materiellen werden konnte.

Daß dem wirklich so ist — wenn es hiefür eines Beleges überhaupt noch bedürfte — zeigt die Berufung der positiven Theologie auf Plato, welchem die Grundideen der menschlichen Vernunft bloße „Abbilder", gleichsam der „Wiederschein" der „göttlichen Vernunft" im Menschengeiste sind. „Auf der äußersten Grenze der intelligiblen Welt ist die Idee des Guten, welche schwer geschaut wird, die man aber auch nicht schauen kann, ohne zugleich zu erkennen, daß sie die Quelle alles Guten und Schönen ist; daß von ihr in der intelligiblen Welt die Wahrheit und Vernunft ausgeht, wie sie in der sichtbaren Welt das Licht und das Lichtgestirn aussendet."[1]) In ähnlichem Sinne Thomas von Aquino: „Die notwendigen Vernunftwahrheiten wohnen von Ewigkeit in dem Geiste Gottes."[2]) Und Augustin: „Die Ideen sind die bleibenden und unwandelbaren Urbilder und Grundformen der Dinge; wo wohnen sie aber anders, als in der göttlichen Vernunft?"[3]) — eine Anschauung, der ein anderer Vertreter des philosophischen Dogmatismus, Leibniz, zustimmt.[4])

Zu welchem Ergebnisse diese Art der „Argumentation" (die

[1]) De Republ. VII. 517. — [2]) Summ. Theol. I. Qu. X. art. 3. Vgl. Anselm v. Canterbury, Monolog. cap. 1; 18. De Verit. 10. 13. — — [3]) QQ. div. LXXXIII. Qu. 46. — [4]) Nouv. essais etc. l. IV. ch. 11.

vielmehr bloße „Doction", bloße Behauptung ist,) führt, ergiebt sich aus dem Schlußsatze dieses „Gottesbeweises": „Gott ist die Wahrheit, und die Wahrheit ist Gott;" denn da, wie wir gesehen, „Wahrheit" eine bloße Abstraktion, so wäre auch Gott, der mit der Wahrheit als ident gefaßt wird, eine bloße Abstraktion — ein Resultat, das der positiven Theologie, welche die Persönlichkeit und damit das Fürsichsein der Gottheit lehrt, kaum zusagen dürfte.

Allerdings meint hier Hettinger,[1]) diese göttliche Urvernunft könne keine bloße Abstraktion von den individuellen (menschlichen) Intelligenzen sein, „sonst stände sie gar nicht unabhängig und beherrschend über diesen; außerdem, eine bloße Abstraktion existiert nicht, sie wäre ein nicht Daseiendes, ein Nichts" (womit Hettinger aber, wie wir gesehen, in seiner Behauptung andererseits wieder zu weit geht, da die Abstraktion, wenn auch nicht für sich, so doch als wirklicher Zustand ꝛc. an einem andern Wirklichen existieren kann); „wie könnte das Nichts Ursprung und Grund der Wahrheit und Vernunft sein?" — Dies alles ist aber offenbar abermals kein wissenschaftlicher Beweis für die Existenz Gottes als des schöpferischen Prinzips alles Seienden, sondern eine bloße (unerwiesene) Behauptung und ein recht lehrreiches Beispiel für jenen Fehler im Beweise, den die Logik petitio principii nennt; denn der Satz: „Gott kann keine bloße Abstraktion sein," soll ja eben erst **bewiesen** werden und darf daher doch nicht selbst als Beweisgrund oder Argument verwendet werden.

Unberechtigt ist auch der fernere Einwurf der positiven Theologie, „die Dinge sind zufällig, sie können sein und auch nicht sein, die Wahrheit aber notwendig, die Dinge entstehen und vergehen, die Wahrheit ist wandellos und ewig." Die Dinge sind eben, wie wir gelegentlich der Untersuchung des kosmologischen Argumentes gesehen, nichts „Zufälliges", sie sind etwas Thatsächliches und in diesem Sinne etwas Unleugbares und Notwendiges, in derselben Weise und in demselben Sinne, wie es die „Wahrheit" ist, da es ohne das Sein der Dinge eben auch keine Wahrheit gäbe, die von jenen nicht trennbar ist: gäbe es **absolut** und **nirgends** Dinge und Verhältnisse, welche wir „geometrische Figuren" nennen, ließen sich solche Figuren auch nicht künstlich (z. B. durch Zeichnung oder Plastik) darstellen, kurz enthielte der Begriff „geometrische Figur" an sich und von vornherein

[1]) A. a. O. I., 1. Tl., S. 147.

etwas Nicht-Wirkliches, Unmögliches und Absurdes, wie etwa der Begriff einer ein-dimensionalen Fläche oder einer eckigen Kreislinie, dann gäbe es offenbar auch keine Wissenschaft der Geometrie, dann wären auch die Sätze dieser Geometrie nichts Wahres, weil nicht der Ausdruck eines Wirklichen, Seienden, womit ja selbstverständlich nicht gesagt sein will, daß die Sätze der Geometrie erst seit dem Zeitpunkte wahr wurden, als der Menschengeist anfing, sich mit der Geometrie und geometrischen Fragen zu beschäftigen, und daß sie nicht (objektiv) wahr wären, wenn es keinen Menschengeist gäbe, der sie kennt. Eine geometrische Wahrheit, welche ihre konkrete Darstellung, gleichsam ihre Verkörperung nicht an und durch eine entsprechende geometrische Figur finden könnte, wäre einfach ein Unding, wäre gleichbedeutend mit der Behauptung, eine Geometrie sei möglich — ohne und außerhalb der Geometrie.

Ebenso irrig und mißverständlich ist der zweite Teil der eben erwähnten Einwendung, „die Dinge entstehen und vergehen, die Wahrheit ist wandellos und ewig." Meint man damit ein grundwesentliches Entstehen und ein absolutes Vergehen der Dinge, d. h. ein Werden derselben aus nichts und ein Verschwinden derselben in ein Nichts, so ist diese Anschauung, wie wir uns seinerzeit überzeugten, soweit wenigstens die wissenschaftliche Betrachtung in Rechnung kommt — und einen anderen Maßstab, ein anderes Hilfsmittel haben wir eben schlechterdings nicht — eine falsche und unberechtigte; meint man mit diesem Satze dagegen das bloß formale Entstehen und Vergehen der Dinge, nun so ist gerade der beständige Wandel und Wechsel, der unaufhörliche Prozeß dieses formalen Werdens und Aufhörens, Gebärens und Sterbens, der „ewige Kreislauf" der Dinge, das Wirkliche, Thatsächliche, Seiende, d. h. das „Wahre" oder die „Wahrheit", welch letztere als Abstraktion doch nicht als über den konkreten Dingen, die „wahr" sind, gleichsam in der Luft schwebend gedacht werden kann, als ein Begriff, der fix, unveränderlich und unbeweglich bleibt, während das ihm zugrunde liegende Objekt, mit dem er steht und fällt, sich ändert.

Es ist endlich irrig, daß wir „an das Wirkliche nur den Maßstab der Idee legen, die vor und außer dem Wirklichen und unabhängig von ihm ihre Wahrheit hat."[1]) Nach dem soeben Erörterten bedarf es, um das Falsche und Willkürliche einer der-

[1]) Vgl. Hettinger, a. a. O., S. 147.

artigen Behauptung, welche nur aus einer im Interesse der einfachen, nüchternen Wahrheit bedauerlichen Begriffsverwirrung entstehen kann und zu einer solchen in dem minder scharf denkenden Leser oder Zuhörer führen muß, einzusehen, nur noch weniger Worte. Was ist doch „Idee" wesentlich anderes als „Vorstellung", als logischer oder psychologischer „Begriff"?[1] Und wie entsteht eine solche Idee (eine solche Vorstellung oder Begriff) in unserem Geiste, wenn nicht zunächst durch Wahrnehmung des thatsächlich und in der (äußeren) Erfahrung Gegebenen, d. i. des Wirklichen? Der Begriff „gut" liegt nicht schon an sich und als etwas Fertiges in unserem Geiste, ebensowenig, wie eine mathematische, philosophische oder physikalische Wahrheit oder ein in diese Wissenschaften einschlägiger Lehrsatz, sondern der Mensch hat als Vernunftwesen eben nur die Fähigkeit, durch Erfahrung und Denken zu diesen Begriffen und Wahrheiten (Lehrsätzen) zu gelangen. Die gegenteilige Theorie enthält, wenn auf den Menschen bezogen, eine psychologische, wenn allgemein (absolut) gefaßt, eine metaphysische Unmöglichkeit, zum mindesten eine willkürliche, künstliche und unwissenschaftliche Personifizierung der „Idee", die dadurch nicht zulässiger oder annehmbarer wird, daß ein Plato sie als Grundlage seiner Philosophie aufgestellt, und daß ihm hierin mehrere Philosophen und philosophierende Theologen nachgefolgt sind, deren einige schon vorhin genannt wurden.

b) Der Beweis aus der Existenz des Sittengesetzes (des Gewissens).

Form dieses Beweises. — Objektiver Charakter des Sittengesetzes, das über dem Menschen steht. — Die „Gewissenlosigkeit" eines Menschen. — Beweist das Sittengesetz einen persönlichen Urheber desselben?

Der Beweis aus der Existenz des Sittengesetzes (des Gewissens) bewegt sich in folgendem Gedankengange: „Daß der Mensch ein Gewissen hat, ist unleugbare Thatsache, welche, wie jede Thatsache, einer Erklärung bedarf. Woher ist also das Gewissen? —

[1] Der (logische) Begriff unterscheidet sich von der Vorstellung in nichts, wenn man bei letzterer von allen subjektiven (psychologischen), zeitlichen und zufälligen Verhältnissen absieht und einzig darauf achtet, was durch diese Vorstellung gedacht wird, und wodurch sie sich von allen anderen Vorstellungen unterscheidet — also auf das, was die Logik das reine „Quale" der Vorstellung nennt; in diesem Sinne ist z. B. die Vorstellung „gelb" und der Begriff „gelb" ein und dasselbe.

Der Mensch kann nicht dessen Urheber sein, da er ihm in diesem Falle willkürlich gebieten könnte, etwas für erlaubt zu erklären, was es bisher verboten, da er es dann auch gänzlich beseitigen könnte. Das aber vermag der Mensch nicht. Ebensowenig kann das Gewissen Produkt der Erziehung und Bildung (durch andere) sein, da die Erziehung Anlagen nur weckt, sie aber nicht erst schafft. Darum muß das Sittengesetz, welches sich durch das Gewissen ankündigt und durch dieses in das Bewußtsein des Menschen tritt, über dem Menschen stehen; der Urheber dieses Sittengesetzes kann also nur das höchste sittliche Gut, kann nur Gott sein, und darum muß Gott existieren, und zwar als persönliches Wesen, weil nur ein selbstbewußtes, persönliches Wesen sittlich gut sein und eine sittliche Norm, ein Sittengesetz geben kann." —

Beweist nun auch dieses Argument, was es beweisen soll?

Vor allem ist die Wahrheit und innere Berechtigung der dieser Folgerung zugrunde liegenden Prämisse ebenso rückhaltslos zugegeben, wie wir dies bezüglich des Argumentes aus der „Wahrheit" gethan. Gewiß! Als Vernunftwesen ist der Mensch nicht nur ein denkendes, ein intelligentes, er ist als solches auch ein sittliches Wesen, d. h. er ist sittlicher Begriffe und Erkenntnisse, sittlicher Gefühle und Wollungen, sittlicher Entschlüsse und Handlungen fähig. Er ist sich bewußt, daß nicht alles, was er thut oder unterläßt, gleichen inneren Wert und gleiche Berechtigung hat, demnach an sich und in seinen Folgen oder Wirkungen ein Indifferentes, Gleichgiltiges ist, daß vielmehr durch sein Verhalten sein eigenes wahres Wohl und Wehe, sowie das Wohl und Wehe seiner Mitmenschen und damit der Gesellschaft bedingt und beeinflußt erscheint. Bezeichnen wir den Inbegriff des das persönliche und allgemeine Wohl Begründenden, Sichernden und Fördernden als „gut", das konträre Gegenteil desselben als „böse", so repräsentieren diese beiden Grundbegriffe den Hauptinhalt des Sittlichen, woraus sich aber sofort ergiebt, daß der Wert, die Bedeutung und Giltigkeit dieser Begriffe und der aus ihnen fließenden sittlichen Normen sich unserer Willkür im allgemeinen entzieht, daß diese Begriffe und Normen in diesem Sinne über uns stehen, daß wir sie praktisch zwar befolgen oder ignorieren können, daß sich aber unser Wollen und Handeln nach ihnen richten muß, soll es anders ein „sittlich gutes" sein.

Nennen wir den Inbegriff der durch die praktische Vernunft gewonnenen sittlichen Ideen, Urteile und Normen „Sittengesetz",

so enthält dieser Begriff nichts sich, dem Denken oder der Erfahrung Widersprechendes, nichts Unzulässiges, wir ergänzen damit vielmehr nur die Analogie zu dem Wesen und der Bedeutung der Denkgesetze, die in derselben Weise über uns stehen, und nach denen sich unser theoretisches Denken ebenso richten muß, soll es ein logisch und formal richtiges sein, wie das Sittengesetz über uns steht und unser praktisches Denken bestimmt und diszipliniert, auf daß es ein sittliches werde. In diesem Sinne und in dieser Bedeutung ist demnach die menschliche Vernunft nicht „souverän" oder „autonom", nicht „Selbstgesetzgeberin".

Die Fähigkeit nun, die Forderungen des Sittengesetzes (die entweder als Gebote oder Verbote auftreten können) als verpflichtende Normen unseres Wollens und Handelns anzuerkennen, uns des Sittengesetzes „bewußt" zu werden und dieses Sittengesetz auf die einzelnen von uns zu vollbringenden oder schon vollbrachten Handlungen anzuwenden, ist eben das „Gewissen".

So wahr und gewiß demnach der (entwickelte und geistig normale) Mensch „Vernunft" hat, so wahr und gewiß kommt ihm ein „Gewissen" zu, wenngleich zugegeben werden muß, daß die Auffassung dessen, was in einem besonderen Falle „sittlich" oder „unsittlich", was „gut" oder „böse", „erlaubt" oder „nicht erlaubt", bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene sein kann und es auch thatsächlich war und ist. So kann der Inhalt des „Sittengesetzes", dessen Detaillierung oder Spezifizierung, ein mannigfacher, ein wechselnder sein, und damit wird sich auch der Inhalt der „Gewissen" ändern. Welches der eigentliche Grund dieser bemerkenswerten Erscheinung, wurde schon früher einmal nebenbei erwähnt, das näher zu erörtern gehört jedoch vorläufig nicht hieher, zumal sich noch später die Gelegenheit zur Beantwortung dieser Frage ergeben wird. Aber selbst dort, wo ein Sittengesetz als giltig erkannt und anerkannt wird, bedarf es doch der Anwendung dieses Sittengesetzes auf jeden einzelnen Fall, und diese Anwendung kann, wie dies von jeder allgemeinen Norm oder Regel gilt, eine unrichtige, irrige sein.

Doch all das Gesagte hebt das Dasein eines „Gewissens" im Menschen nicht auf, und jener würde fürwahr weder dem einzelnen noch der menschlichen Gesellschaft, noch der Wahrheit, d. i. Thatsächlichkeit, einen dankenswerten Dienst leisten, der das Wesen, die Macht und Bedeutung des Gewissens verkennen oder letzteres

als bloße Fiktion und Täuschung, als wesenloses Schemen hinzustellen versuchte. Es giebt im Gegenteile nichts, was dem Menschen heiliger, weihevoller, unverletzlicher erscheinen darf und muß, als eben das „Gewissen", — in welchem Satze denn auch tiefer gehende und ruhig prüfende Geister aller Völker und Zeiten übereinstimmen. „Die Sünder," heißt es im Gesetzbuche Manus, „sagen in ihrem Herzen: ‚niemand sieht uns'; aber die Götter beobachten sie. Ebenso der Geist, der in ihnen wohnt . . . Wenn Du sagst: ‚ich bin allein mit mir', so wohnt in deinem Wesen immerdar jenes höchste Wesen als aufmerksamer und schweigender Beobachter alles Guten und Bösen; dieser Richter, der in Deiner Seele wohnt, ist ein strenger Richter, ein unbeugsamer Vergelter." In wesentlich demselben Sinne urteilen Äschylus,[1] Euripides,[2] Juvenal[3]) über die Macht und Bedeutung des Gewissens. Und Cicero: „Die Bösen leiden weniger durch die Strafen menschlicher Richter, . . . als durch die sie unaufhörlich verfolgenden Furien, welche sie zwar nicht mit brennenden Fackeln peinigen, wie es die Mythen erzählen, sondern durch die Qual und Angst ihres Gewissens, welches sie wegen ihrer Ungerechtigkeit straft."[4]

In der That:

„Ganz leise spricht ein Gott in uns'rer Brust,
Ganz leise, ganz vernehmlich, zeigt uns an,
Was zu ergreifen ist, und was zu fliehen."[5]

Zwar giebt es Menschen, die wir als „gewissenlos" bezeichnen, womit wir jedoch nicht etwa sagen wollen, diese hätten überhaupt nicht die Fähigkeit sittlicher Begriffe, Gefühle und Urteile; vielmehr bezeichnen wir mit diesem Ausdruck einen Zustand hochgradiger Abstumpfung des Gewissens, der dann eintritt, wenn der Mensch sich oft und wiederholt gegen den Ausspruch seines Gewissens entschieden, infolgedessen die Regsamkeit des Gewissens stets geringer wird und letzteres nicht mehr zur Geltung zu kommen vermag. Auf diese Weise seinen inneren Wächter, Mahner und Richter geflissentlich ignorierend, wird ein solcher offenbar vor keiner Schandthat, vor keinem noch so entsetzlichen und folgenschweren Frevel und

---

[1]) Coëph. 1010—1062. — [2]) Orest. 284—292. — [3]) Sat. XIII. 190—250. — [4]) De legg. I. 14. Vgl. Pro Roscio Amerin. c. 24. — [5]) Goethe, Tasso, III. 2.

Verbrechen zurückbeben — insbesondere wenn er hoffen darf, der verdienten Strafe zu entgehen — und darum ist die Bezeichnung „gewissenlos" in Wahrheit der härteste und schärfste Tadel, der einen Menschen treffen kann. Daß aber auch in diesem Falle das Gewissen (als sittliches Vermögen) selbst nicht eigentlich vernichtet wurde oder vernichtet werden kann, zeigt die Erfahrung des alltäglichen Lebens: gleich dem Funken in der Asche erhält sich das Gewissen auch in dem „Gewissenlosen" in gleichsam latentem Zustande und kann daher früher oder später wieder zur Bethätigung gelangen — Einhalt gebietend der ferneren Vollbringung des sittlich Verwerflichen, Sühne heischend für das schon vollbrachte Unsittliche und Unrechte, soweit eine solche Sühne eben möglich.

Es muß desgleichen weiter zugegeben werden — was sich aus dem bisher Gesagten von selbst ergiebt — daß das Gewissen als solches unmöglich ein bloßes Produkt fremder Einwirkung durch Erziehung und Unterricht sein kann, da das Gewissen seinen inneren Grund, seine tiefste Wurzel in der Vernunftanlage des Menschen hat, welche die Erziehung in dem Zöglinge nur weckt und ausbildet, nicht aber im eigentlichen Sinne schafft oder erst erzeugt: die Fähigkeit vernünftigen und daher auch sittlichen Erkennens und Urteilens liegt im Menschen vielmehr als etwas Positives, thatsächlich Gegebenes und ist vom „Menschen" selbst begrifflich nicht trennbar.

Müßen wir demgemäß die innere Berechtigung und Wahrheit der dem in Rede stehenden Argumente zugrunde liegenden Prämisse rückhaltslos anerkennen, so können und dürfen wir dies jedoch nicht auch bezüglich der aus diesem Vordersatze gezogenen Konsequenz. „Ein persönlicher Urheber des Sittengesetzes," so lautet dieselbe, „müße zu dessen Verständnisse angenommen werden, ein höchstes sittliches Gut." Allein der Begriff „sittlich gut" ist ebenso ein abstrakter, wie der vorhin erörterte Begriff „wahr", und das Substantivum „sittliches Gut" (sowie dessen Potenzierung zum „höchsten" sittlichen Gute) ebenso durch eine wissenschaftlich unzuläßige Personifizierung und Verselbständigung einer Abstraktion gewonnen, wie wir dies bezüglich der „höchsten oder absoluten Wahrheit" gesehen haben, weshalb weitere diesfällige Bemerkungen, als bloße Wiederholung des schon Gesagten, als überflüssig erscheinen müßen.

Unzuläßig und willkürlich ist auch die Behauptung der Notwendigkeit der Annahme eines (persönlichen) „Urhebers" des

Sittengesetzes. Auch das „Sitten“gesetz oder „sittliche“ Gesetz ist eben ein „Gesetz“, und wir hörten schon bei einer anderen Gelegenheit, daß es nicht angeht, von der Notwendigkeit der Annahme eines (persönlichen) Urhebers menschlicher Gesetze sofort auch auf das nämliche bezüglich jedes gesetzmäßigen Seins und Geschehens, auch außerhalb des Menschen, zu schließen.[1]) Auch alles übrige bezüglich des Wesens, Wertes und der Bedeutung des „Natur“-gesetzes schon früher Bemerkte gehört hieher und bedarf nicht erst einer Reproduktion, da sich „Naturgesetz“ oder „physisches Gesetz“ und „Sittengesetz“ oder „Moralgesetz“ offenbar wie coordinierte Arten derselben Gattung („Gesetz“) verhalten.

Daß das Sittengesetz weder zum Verständnisse seiner Realität noch zur Begründung seiner allgemeinen und ausnahmslosen Verpflichtung erst dessen Rückführung auf einen persönlichen Urheber bedarf, geht ferner klar auch aus der Thatsache hervor, daß die positive Theologie sowie die Religionsphilosophie gerade umgekehrt aus der Realität und dem verpflichtenden Charakter eines natürlichen Sittengesetzes auf die Existenz Gottes als persönlichen sittlichen Gesetzgebers zu schließen suchen, und daß wir daher offenbar einen Fehler im Beweisverfahren (ein Hysteron proteron) begehen würden, wollten wir die Evidenz und Verbindlichkeit des Sittengesetzes mit dem Hinweise auf seinen Charakter als Ausflusses des göttlichen Willens begründen. Hiebei geben wir ja gerne und bereitwillig zu und werden es später noch öfters betonen, daß die Rückführung des Sittengesetzes auf den heiligen und unverletzlichen Willen der Gottheit diesem Sittengesetze eine besonders eindringliche Wirksamkeit, eine höhere Weihe und die gewichtigste Autorität zu sichern geeignet ist; aber diese Auffassung ist eben nicht mehr die streng objektive und wissenschaftliche, um deren Begründung es sich hier vorläufig allein und ausschließlich handelt, sondern schon praktisch-populäre Betrachtungsweise, deren Berechtigung eingehender darzuthun sich an einem anderen Orte noch Gelegenheit bieten wird.

---

[1]) Es ist daher wissenschaftliche Leichtfertigkeit, um es nicht mit einem schärferen Ausdrucke, wie ein solches Vorgehen eigentlich verdienen würde, zu bezeichnen, wenn Theologen (vgl. u. a. Dreher, a. a. O., S. 9) folgendermaßen schließen: „Gesetz ist Zwang; Zwang nichts anderes als fremder, mächtiger Wille; Wille aber eignet der Person; folglich weist das Sittengesetz auf ein persönliches Wesen hin.“

c) Der Beweis aus der Notwendigkeit einer Vergeltung im Jenseits.

Form dieses Beweises. — Welche Beweiskraft hat dieses Argument? — Wert und Bedeutung des Rechts- und Sittlichkeitsgefühles. — Bethätigung dieses Gefühles in der Geschichte der Menschheit. — Der vollständige Ausgleich im Jenseits kein streng wissenschaftliches Argument, sondern eine ethische Forderung des menschlichen Gefühles. — Zusatzbemerkung, betreffend die Metaphysik des „Rechtlichen" und „Sittlichen".

Der Beweis aus der Notwendigkeit einer Vergeltung im Jenseits nimmt wesentlich folgende Form an: „Im Menschen liegt unaustilgbar das Gerechtigkeitsgefühl, welches verlangt, daß das Gute seinen vollen Lohn, das Böse seine volle Strafe erhalte. Dieser Ausgleich findet aber auf Erden erfahrungsgemäß nicht in vollkommener Weise statt, da es dem menschlichen Richter oft nicht nur an dem notwendigen Wissen zur rechten Würdigung des Verdienstes und der Schuld fehlt, sondern auch an der Macht, wie vielfach am Willen, genau nach Verdienst zu belohnen oder zu bestrafen. Und darum setzt ein vollständiger Ausgleich zwischen Gut und Böse durch Lohn und Strafe einen allwissenden, allmächtigen und allgerechten Vergelter voraus — Gott."

Prüfen wir nun auch dieses Argument auf seinen wissenschaftlichen Wert und damit auf seine Beweiskraft.

Auch hier muß vor allem zugegeben werden, daß dem normalen, unverdorbenen Menschen das Gerechtigkeitsgefühl innewohnt, welches Lohn und Anerkennung für das von jemandem vollbrachte Gute und Löbliche, Strafe und Sühnung für das Unrecht, für Frevel und Verbrechen fordert — ein Gefühl, welches seinen Grund, seine lebendige Quelle in der vernünftigen und sittlichen Natur des Menschen hat, von dieser Natur geradezu unzertrennlich ist und sich als selbstverständliche Konsequenz, als die notwendige Bethätigung des sittlichen Erkennens und Urteilens erweist. In der That! — Wehe uns, wehe der Menschheit, wenn dieses Gefühl, das mit vollem Rechte das „öffentliche Gewissen" genannt werden kann, je aufhören sollte, lebendig und wirksam zu sein, in Geltung und Wertschätzung zu stehen, wenn die Korrumpierung der öffentlichen Zustände je einen solchen Grad erreichen könnte, daß das natürliche Wahrheits-, Rechts- und Sittlichkeitsgefühl gegen Lüge und Unsittlichkeit, gegen Vergewaltigung und Unrecht nicht mehr zu reagieren vermöchte! Das Wohl des einzelnen wie der Rechtsbestand der Gesellschaft

müßte auf das tiefste geschädigt, ja, eine menschenwürdige Form der letzteren völlig unmöglich werden.

Der Idee des Rechtes und der Sittlichkeit Geltung zu verschaffen, Unrecht und Unsittlichkeit zu verhüten und, wenn vollbracht, zu bestrafen, das ist denn auch der Zweck des Bestandes gesetzlicher Normen mit der daran sich knüpfenden Strafandrohung, sowie der Einrichtung menschlicher Obrigkeiten und richterlicher Behörden, denen es zukommt, die unverletzliche Heiligkeit dieser Gesetze zu wahren und die Übertretung derselben in jedem Falle durch Strafen am Vermögen, an der Freiheit und selbst am Leben angemessen zu ahnden; die Idee des Rechtes und des Sittlichen zu hegen und zu pflegen, zur Tugend und zum Guten zu ermuntern, vor dem sittlich Bösen, mag es in welcher Gestalt immer hervortreten, zu warnen und Abscheu vor Vollbringung desselben in das Herz des Menschen, schon des Kindes, einzupflanzen, kurz, eine sittliche Weltordnung herzustellen und zu wahren — das ist ja doch auch die Hauptaufgabe der Religion und der religiösen Gemeinschaft in praktischer Beziehung, und diese Bestimmung ist um so wichtiger und wertvoller, als die Religion auch in das innere Leben des Menschen eingreift, in die Werkstätte der Handlungen und Thaten, kurz, in das Gewissensgebiet, wohin ihr das bürgerliche Gesetz und der menschliche Richter nicht zu folgen vermögen.

Damit ist die Angabe der Mittel zur Erhaltung, Pflege und Bethätigung des Rechts- und Sittlichkeitsgefühles in der Menschheit aber noch nicht erschöpft. Einen beständigen Wächter und Mahner zum Guten, einen Warner vor dem sittlich Verwerflichen, einen unbestechlichen Richter, Belohner und Strafer trägt der Mensch, wie wir vorhin hörten, in seiner eigenen Brust, das Gewissen nämlich, dessen Macht im noch nicht völlig entarteten und verderbten Menschen eine so gewaltige, daß es den Übelthäter selbst in solchen Fällen, in denen er einen juridisch oder moralisch ausreichenden Beweis seiner Schuld oder eine Entdeckung nimmer zu fürchten hätte, nicht selten zur reuevollen Selbstanzeige und Selbstanklage treibt, — aus keinem andern Grunde, als weil er sich eben innerlichst „bewußt" ist, daß jedes Unrecht Sühnung, Strafe und Genugthuung heischt, zu keinem andern Zwecke also, als um den mit den Anklagen und Vorwürfen des Gewissens verbundenen unerträglichen Qualen und Peinen zu entgehen. Spezifisch religiöse Motive, insbesondere die Furcht vor

Strafe in einem Jenseits, müßen diesfalls daher nicht zu Grunde liegen. Gilt demnach, wie vorhin erwähnt, die Bezeichnung „gewissenlos" mit Recht als der höchste Tadel, der einen Menschen treffen kann, so ist der unselige Zustand eines „bösen Gewissens" auch die härteste Strafe, die der Übelthäter erleiden kann, — und wie das Prädikat „gewissenhaft" das höchste Lob für einen Menschen involviert, das man ihm spenden kann, so ist auch das „gute Gewissen" oder „Bewußtsein" der köstlichste Lohn des rechtlich Gesinnten und recht Handelnden — ein Lohn, den ihm selbst Bosheit, Verkennung und gehässige Verleumdung nicht zu rauben oder zu verkümmern vermag.

Dazu tritt als weitere Bethätigung des Rechts- und Sittlichkeitsgefühles und zugleich als Lohn- und Strafmittel sozialen Charakters das öffentliche, allgemeine Urteil über den sittlichen Wert oder Unwert eines Menschen, also der gesellschaftliche Ruf, in dem jemand steht, die damit verbundene Hochachtung und Wertschätzung eines Menschen einerseits, Mißachtung und Verabscheuung andererseits. Und wie mächtig und wirksam gerade diese in dem Ehrgefühle und dem Ehrtriebe des Menschen gründenden Motive sind, das zeigt die Erfahrung des täglichen Lebens. Kommen gegenteilige Fälle, in denen Gleichgiltigkeit gegen das öffentliche Urteil geheuchelt oder wirklich gehegt wird, vor, so sind dies eben seltene Ausnahmen; selbst sittlich verkommene und in der langgewohnten Vollbringung von Verbrechen ergraute Individuen zeigen sich häufig — die diesfälligen Erfahrungen der strafrichterlichen Praxis bestätigen dies — noch nicht bar jeglichen Ehr- und Schamgefühles, suchen ihre Übelthaten zu entschuldigen oder doch zu beschönigen, bezeichnen dieselben mit Namen, welche das eigentliche Wesen derselben mildern und verhüllen, oder gebrauchen statt des nackten, unbarmherzig präzisen Ausdruckes des Kriminalkodex eine minder prononcierte Umschreibung. Daß er sich aber trotz der auf ihm lastenden Schuld und trotz der verübten Frevel und Übelthaten glücklich fühle — das hat wohl noch kein Verbrecher, falls er die Wahrheit gesprochen, behauptet; und würde sein Mund dies dennoch zu sagen wagen — ein Blick auf seine Gestalt und Haltung, in sein Angesicht, welches das „Kainszeichen" des bösen Gewissens, das sich nicht hinwegphilosophieren läßt, nur zu deutlich ausgeprägt trägt, und insbesondere in den „Spiegel der Seele", das Auge, würde ihn Lügen strafen. Nur selten und ausnahmsweise vermag selbst der

„hartgesottene" Verbrecher frechen Trotz, erheuchelte Seelenruhe, erkünstelte Gleichgiltigkeit oder scheinbare Heiterkeit seinen Richtern gegenüber aufrecht zu erhalten.

Und auch die Großen und Mächtigen dieser Erde machen von dem bisher Erörterten, soweit es sie angeht, wahrlich keine Ausnahme; auch sie sind eben Menschen und tragen ihr Teil des allgemeinen Menschentums in sich, auch sie stehen unter dem allgemeinen Sittengesetze als Weltgesetze, auch sie haben ein Gewissen und empfinden dessen Lohn oder Strafe, auch sie können sich den Begriffen des Ehrenhaften und Rechten und den damit zusammenhängenden Pflichten ebensowenig wie dem öffentlichen Urteile und dessen Folgen entziehen — selbst dann nicht, wenn sie zufolge ihrer thatsächlichen Stellung oder des positiven Rechtes über dem menschlichen Gesetze stehen und daher einem menschlichen Richter oder menschlichen Gesetzen nicht verantwortlich sein sollten. Und daß endlich das Unrecht auch in den großen und allgemeinen historischen Ereignissen und Thatsachen, in den gegenseitigen Beziehungen und Verhältnissen der Völker und Staaten nicht selten seine verdiente Ahndung findet, daß Herrschsucht und ungemessener Ehrgeiz, Raub- und Habgier, brutale Gewalt, Willkür und Tyrannei früher oder später und oft in furchtbarer Weise und in sühnender Wiedervergeltung sich rächen, — kurz, daß es auch hier eine erbarmungslose „Nemesis" gab und giebt, das zeigt die Geschichte der Menscheit auf mehr als einem ihrer Blätter.

Wie aber allerdings in solchen Fällen, in denen das soeben Erörterte nicht zutrifft und die aufgezählten Mittel des Lohnes und der Strafe nicht ausreichen? Wie in solchen Fällen, in denen dem allgemeinen Gerechtigkeits- und sittlichen Gefühle nicht Genüge geleistet wird und wurde, ja überhaupt nicht genügt werden kann? Wie dann, wenn es dem menschlichen Richter in der That nicht nur an dem notwendigen Wissen, sondern auch an dem guten Willen sowie an der Macht fehlen sollte, genau und unparteiisch nach Verdienst zu belohnen und zu bestrafen? Wenn auch der „innere Richter und Vergelter", das individuelle Gewissen, schweigt und schläft? Wenn das „öffentliche Gewissen", das sittliche Urteil der Menge trügt und sich irrt oder aber, korrumpiert und abgestumpft, sich nicht regt? Wie dann, wenn berechnende Kriecherei und elende Schmeichelei dem Laster und Unrechte, sobald es nur im kostbar verbrämten Kleide auftritt, Weihrauch streut, statt zu tadeln, was tadelnswert ist und

bleiben muß? Wie endlich in solchen Fällen — und auch diese sind möglich und wirklich — in denen auch die Geschichte ihr Richter- und Rächerwerk nicht geübt hat, nicht üben konnte und vielleicht — nach menschlicher Berechnung — auch in aller Zukunft kaum wird üben können?

Da mag man allerdings lebhaft wünschen, daß eine allwissende, allmächtige und allgerechte Gottheit genau nach Verdienst und Mißverdienst belohne und bestrafe, daß sie ergänze und vollende, was auf der Erde unfertig und unvollendet geblieben, daß es ein Jenseits und einen Ort oder Zustand in diesem Jenseits gebe, in dem der im „Diesseits" verkannte, verfolgte, unterdrückte Gute als Ersatz der Glückseligkeit des Himmels teilhaftig wird, während der hier auf Erden triumphierende und straflos ausgegangene oder ungenügend bestrafte Bösewicht mit dem Satan sein Anteil an Qual und Pein in der Hölle zur Strafe und Sühne erhält.

Aber — man vergesse nicht — ein Wunsch, und sei er ein noch so allgemeiner, dringender und wohlberechtigter, muß deshalb allein noch nicht schon in Erfüllung gehen, und noch weniger kann er ein Äquivalent für einen wissenschaftlichen Beweis, um den es sich im vorliegenden Falle doch vorerst handelt, repräsentieren: ein bloßer Wunsch ist noch kein Axiom, ein Gefühl noch kein Postulat der theoretischen Vernunft, ein subjektives-ethisches Bedürfnis noch keine Denknotwendigkeit. Das in Rede stehende Argument **beweist** also nicht Gottes Dasein, setzt vielmehr das Dasein Gottes als persönlichen, allwissenden, allmächtigen und allgerechten Wesens schon voraus, wie es andererseits auch noch ein „Jenseits" sowie die individuelle Unsterblichkeit des Menschen voraussetzt, welche gleichfalls erst zu beweisen sein werden, da auch diese Begriffe an sich und von vornherein keineswegs ein evidentes, selbstverständliches Axiom darstellen.

So ermangelt dieser „Beweis" der objektiven Gewißheit der Beweisgründe, er leidet mindestens an dem Fehler der „fallacia incerti medii", er entbehrt andererseits der verbindenden, auf die Thesis mit logischer Notwendigkeit hinleitenden kausalen Mittelbegriffe, er begeht daher einen „Sprung" im Denken und kann darum auf streng wissenschaftlichen Wert keinen Anspruch machen.

So erübrigt vorerst wohl nichts, als das im individuellen und gesellschaftlichen Menschenleben, in Lebenserfahrung und Geschichte thatsächlich Vorhandene und Gegebene als solches ebenso hinzu-

nehmen, in Unabänderliches in derselben Weise resigniert sich zu fügen, wie wir dies bezüglich des Naturlebens und Naturgeschehens schon früher bemerkt: dort wie hier giebt es eben unleugbar Nichtseinsollendes, Defekte, Anomalieen, Abnormitäten, Übel, welche beweisen, daß die Weltwirklichkeit ebensowenig in sittlicher wie in physischer Hinsicht die „beste" ist. Wohl aber resultiert hieraus, soweit sich das Gesagte auf die sittliche Welt- und Lebensordnung bezieht, für jeden ausnahmslos die Pflicht, zunächst über sich selbst unausgesetzt zu wachen und sich selbst zu „korrigieren", auf daß wenigstens unser individuelles Verhalten, Thun und Lassen der sittlichen Idee, den Forderungen des Rechtes und der praktischen Vernunft stets entspreche; eine Verallgemeinerung dieses Vorsatzes und dessen konsequente, gewissenhafte Durchführung, welche für die Menschheit als solche allerdings wohl stets ein ethisches Ideal sein und bleiben wird, wäre ein sicheres und unfehlbares Mittel, Unsittlichkeit, Unrecht und Vergewaltigung von der Erde verschwinden zu machen und so der im menschlichen Gerechtigkeitsgefühle liegenden Forderung zu entsprechen.

Übrigens darf nicht verschwiegen werden, daß die Grenze zwischen „sittlich Erlaubtem" und „Unerlaubtem", zwischen „Recht" und „Unrecht" in einem besonderen Falle oft schwer zu ziehen ist, daß die genannten Begriffe keineswegs einen derart objektiven und evidenten Charakter an sich tragen, daß verschiedene und abweichende diesfällige Auffassungen unmöglich wären, und daß daher solche Fälle denkbar und in der That nicht selten sind, in denen zwei oder mehrere individuelle oder juridische Personen das „Recht", nicht etwa heuchlerisch oder aus unreinen Motiven, sondern aus voller, inniger Überzeugung auf ihrer Seite gelegen glauben. Der Erklärungsgrund hiefür liegt eben in dem metaphysischen Wesen der Begriffe „sittlich" und „recht" (und daher auch deren contradiktorischen Gegenteiles) selbst, worauf wir am geeigneten Orte später noch zurückkommen werden.

---

5. Der Gottesbeweis aus der Geschichte.

Gang dieses Beweises. — Besitzt dieses Argument objektive Beweiskraft? — Allgemeinheit der religiösen Idee selbst bei niedrig stehenden Völkern. — Wirkliche oder scheinbare vereinzelte Ausnahmen heben die thatsächliche Allgemeinheit nicht auf. — Analogie bezüglich der staatlichen Gemeinwesen. — Die Religions-

losigkeit verwahrloster, isoliert aufwachsender Individuen und der Gottesleugner. — Der „Atheismus" in der Auffassung der positiv christlichen Theologie. — Giebt es überzeugte „Atheisten"? — Ist der Atheist notwendig gewissenlos, ungerecht und unsittlich? — Die Verschiedenheit der Gottes- und Religionsidee in Geschichte und Gegenwart. — Beweist die Übereinstimmung der Menschheit in einer Idee deren objektive Wahrheit und Giltigkeit? — Würdigung der Allgemeinheit des religiösen Gefühles und Bedürfnisses. — Schlußergebnis: Gott kein Objekt des eigentlichen Wissens, sondern des Glaubens.

Der dem sogenannten Gottesbeweise aus der Geschichte oder dem historischen Argumente zugrunde liegende Ideengang ist wesentlich folgender: „Es gab und giebt kein Volk des Erdkreises, dem die Religion und damit die Gottesidee fremd wäre oder gewesen wäre, mochte und mag auch diese Gottes- und Religionsidee eine entstellte und unwürdige gewesen sein oder es noch immer sein. Diese allgemeine Übereinstimmung kann keine zufällige, die allgemeine Überzeugung des Menschengeschlechtes keine Täuschung, keine Lüge sein, sie muß vielmehr auf Wahrheit beruhen. Dem steht nicht entgegen, daß Individuen, welche in gänzlicher Verwahrlosung oder Isolierung aufwuchsen, zur Gottesidee nicht gelangt sind; auch diese haben die religiöse Anlage, nur ist dieselbe nicht zur Weckung und Ausbildung durch Erziehung und Unterricht gelangt. Dasselbe würde gelten, wenn einzelne Stämme gefunden werden sollten, denen die Gottesidee wirklich mangelt; auch hier hätten wir es nur mit einer unentwickelten Anlage zu thun. Auch das Vorkommen von Gottesleugnern stößt den historischen Gottesbeweis nicht um; es ist überhaupt zweifelhaft, ob es innerlich überzeugte Gottesleugner gab und giebt; aber — sollte es auch wirklich solche gegeben haben oder geben, so sind dieselben doch nur vereinzelte Ausnahmen, welche als solche die Regel nicht aufheben, sie vielmehr bekräftigen."

In die Form eines Schlußes gebracht, würde der geschichtliche Gottesbeweis lauten:

Obersatz: Worin die Menschheit aller Zeiten übereinstimmt, das ist innerlich wahr.

Untersatz: In der Gottesidee stimmt die Menschheit aller Zeiten überein.

Schlußsatz: Die Gottesidee ist innerlich wahr, d. h. es existiert Gott in Wirklichkeit.

Die Frage, welche wir am Schluße der Darlegung der bisher behandelten Gottesbeweise gestellt, müßen wir nun auch bezüglich dieses letzten von der Theologie aufgestellten Argumentes

wiederholen; die Frage nämlich: „Was ist vom streng wissenschaftlichen Gesichtspunkte von diesem Gottesbeweise zu halten? Verdient er mit Recht die Bezeichnung Gottes,beweis'? Welcher objektive Wert, welche innere Bedeutung kommt ihm zu?"

Wir vermögen bei unbefangener Betrachtung und Untersuchung auch dem eben skizzierten „Gottesbeweise" streng wissenschaftlichen Wert und logische Beweiskraft nicht zuzuerkennen; ja er besitzt, rein **objektiv** gefaßt, sogar einen geringeren innern Wert, als selbst die vorhin behandelten anderen Argumente empirischen Charakters.

Zwar liegt auch dem „historischen Gottesbeweise" ein Thatsächliches, Wirkliches zugrunde, indem er sich auf die Allgemeinheit der Gottesidee und der Religion in der Zeit und im Raume beruft. Aber selbst schon diese „Allgemeinheit" der Religion in Geschichte und Gegenwart ist wenigstens keine allseitig zugegebene und unbestrittene Thatsache, und es dürfte schwer, wenn nicht (wenigstens vorläufig, auf Grund des uns bis jetzt zugebote stehenden Materiales) unmöglich sein, zu beweisen, die diesfällige Induktion, welche als Untersatz des obigen Syllogismus verwertet werden könnte, sei eine strenge und lückenlose, wenn auch zugegeben werden muß, daß die Menschheit im allgemeinen religionslos weder war noch ist, und daß speziell keines der uns bekannten Kulturvölker in einer längeren Periode seiner Geschichte ohne alle und jede Religion gewesen sei. Selbst der französische Nationalkonvent wollte nicht jede Form der Bethätigung des religiösen Gefühles im Volke unterdrücken oder unmöglich machen, — was ihm auf die Dauer ja sicher auch nicht gelungen wäre.

Nicht wenige Männer des Altertums betrachten die Religion sogar als allen Völkern und Stämmen ausnahmslos eigen. „Kein Volk," erklärt Artemidor,[1]) „ist ohne Gott; die einen verehren ihn so, die anderen anders." „Wenn man den ganzen Erdkreis durchwandert," bemerkt Plutarch,[2]) „so mag man Völker finden ohne Städte, ohne Könige, ohne Gesetz, ohne Kenntnis der Schrift; aber ein Volk ohne Gottheit, ohne Gebet, ohne Opfer und religiöse Gebräuche hat noch niemand gefunden." Desgleichen Cicero:[3]) „Kein Volk ist so roh und wild, daß es nicht den Götterglauben hätte, wenn es gleich das Wesen der Götter nicht erkennt." Und

[1]) Ὀνειροκρ. I. 9. — [2]) Adv. Colot. 31. — [3]) De legg. I. 24.

in ähnlicher Weise Seneca:[1]) „Allen ist die Ahnung, daß es Götter giebt, eingepflanzt, und es giebt kein Volk, das in dem Grade außerhalb der Gesetze und Sitten stände, daß es nicht an irgendwelche Götter glauben würde."

Die Entdeckungen der neueren und neuesten Zeit scheinen aber hie und da diesfalls wirklich, wenn auch nur vereinzelt, Ausnahmen gefunden zu haben. Vernehmen wir hier zum besseren Verständnisse des Gesagten einen und den andern der einschlägigen Berichte der neueren Zeit.

„Die religiösen Anschauungen der Indianer des Oregongebietes[2]) gehören einem ganz niederen Ideenkreise an, und es ist zweifelhaft, ob sie überhaupt von einem höchsten Wesen eine Vorstellung haben. Das Wort ‚Gott' suchte man natürlich bald zu übersetzen, allein in keinem der Oregon'schen Dialekte war selbst mit Hilfe der Missionäre und geschickter Dolmetscher ein passender Ausdruck zu finden. Ihre größte ‚Gottheit' ist der Wolf." Dem Indianerstamme der Kaloschen ist der Rabe das „göttliche" Wesen; eines äußeren religiösen Kultus, scheint es, entbehren dieselben völlig. Von den Corrados, den ehemaligen Souverainen in der Provinz Rio de Janeiro, erzählt Burmeister, das Bedürfnis nach Religion scheine bei ihnen nicht vorhanden. „Den Eingeborenen Australiens," berichtet Haßkarl,[3]) „fehlt der Begriff eines Schöpfers oder eines moralischen Regierers der Welt, und alle Versuche, sie hierüber zu belehren, enden in Unsinn oder in einem plötzlichen Abbrechen des Gespräches." Dasselbe gilt von den Bechuanas oder Betjuanen im Innern Südafrikas, in deren Sprache denn auch eine Bezeichnung für den Begriff eines „Schöpfers" mangelt,[4]) von den (geistig wie körperlich gut entwickelten) Kaffern. Das Volk der Hottentotten kennt wenigstens ein gutes und böses Prinzip, führt religiöse Tänze zu Ehren des Vollmondes auf und verehrt nebstdem einen kleinen glänzenden Käfer für einen Gott. Die Buschmänner glauben in dem Rollen des Donners die Stimme böser Geister zu vernehmen. Die Schinuk-Indianer wie die meisten anderen Stämme der Rothäute führen alles, was geschieht, Glück und Unglück, auf den „großen Geist" zurück, über dessen Wesen sie allerdings nichts Näheres auszusagen wissen. Die Be-

---

[1]) Ep. CXVII. — [2]) Lond. Athenaeum, Juli, 1849; bei Büchner, Kraft und Stoff, 13. Aufl., S. 210 f. — [3]) Australien u. s. Kolonieen, 1849. — [4]) Anderson, Reisen in Südafrika, Lond. 1856.

wohner der Kingsmill-Inseln (Süd-Mikronesien), sowie die Karens im Reiche Pegu (Indien) anerkennen die Einwirkung von „Geistern“ und verehren dieselben. Unter den Negern von Oukanyama wollte Ladislaus Magyar keine Spur von Religion entdeckt haben; dasselbe nehmen manche von den Bewohnern von Pasummah Labar auf Sumatra, von den Latukas an den Nilquellen (nach dem Berichte S. W. Bakers), von den Feuerländern (nach Darwin) 2c. an. Die Tucunas-Indianer in Peru glauben nach dem Berichte von Bates[1]) nur an einen bösen Geist, von dem alles Unheil herrühre, während sie von einem ihnen wohlgesinnten höheren Wesen keine Ahnung haben. Die Bakairi-Indianer haben weder einen Gottesbegriff, noch einen Kultus, noch Priester.[2]) Die Fidschi-Insulaner denken sich ihren obersten Gott (Ndengei) als ein in einer Höhle mit seinem Genossen Uto lebendes Wesen, das außer dem Hunger keiner Empfindung zugänglich ist und den Priestern auf ihr Befragen Aufschluß giebt.

Ein gewisses Priester- und Zauberwesen, ein gewisser Glaube an die Macht und den Einfluß böser oder guter Geister zeigt sich aber in der Regel auch bei den niedersten Stämmen, selbst bei den so tief stehenden Neuholländern und den längere Zeit für ganz religionslos gehaltenen Andamanen-Insulanern. Hiebei ist es ferner bemerkenswert und bezeichnend, daß Stämme, welche der religiösen Idee völlig zu entbehren scheinen, gewöhnlich auch in ihrer sonstigen thatsächlichen geistig-sozialen Entwickelung, in ihrer allgemeinen Lebensbethätigung auf tiefster Stufe stehen und sich, die artikulierte Sprache und etwaige gewisse Kunstfertigkeiten ausgenommen, kaum bedeutend über das Tier und seine Instinkte erheben, woraus man wohl zu folgern berechtigt ist, daß eine reichere Entwickelung der religiösen und der damit verwandten moralischen Ideen zugleich als ein Zeichen und die Konsequenz einer **höheren** Stufe kulturellen Fortschrittes zu betrachten sei. So sind die von dem Reisenden Azara angetroffenen religionslosen Familien „bloß äußerlich menschenartig, sie leben ohne jede Gemeinschaft unter sich, wie die Tiere des Feldes“ — in einem Zustande stumpfsinnigen Hinbrütens, infolgedessen das eigentlich menschliche

[1]) London, 1864.

[2]) So versichert wenigstens Dr. Karl v. d. Steinen. (Vortrag, geh. vor d. Gesellschaft f. Erdkunde in Berlin, am 6. Oktober 1888.)

Bewußtsein bei ihnen überhaupt gar nicht zur Entwickelung und Bethätigung gelangt zu sein scheint.

Daher giebt es Gründe für und gegen die absolute Religionslosigkeit größerer Bruchteile der Menschheit, wenngleich für das vereinzelte Vorkommen wirklich religionsloser Stämme und Familien, wie wir gesehen, unleugbar mehr Gründe sprechen als für die gegenteilige Annahme; das letzte Wort ist in dieser Frage jedenfalls noch nicht gesprochen. Von vornherein unmöglich oder denkwidrig ist aber die Annahme religionsloser Völker oder Stämme offenbar nicht; die bezügliche Frage ist unleugbar empirischen Charakters, die Erfahrung, und sie allein, ist daher berechtigt, sie zu beantworten. Ganz ähnlich verhält es sich ja auch bezüglich der staatlichen Gemeinwesen oder der Staatsidee.

Für unsern derzeitigen Zweck, d. h. für die Beurteilung der logisch-metaphysischen und wissenschaftlichen Tragweite des historischen Argumentes ist übrigens die ganze in Rede stehende Frage, wie wir alsbald sehen werden, völlig irrelevant, da aus weiter unten hervorzuhebenden prinzipiellen Gründen selbst eine eventuell in der Zukunft nachgewiesene vollständige oder strenge diesfällige Induktion dem historischen Argumente keine eigentlich wissenschaftliche Beweiskraft zu geben vermöchte. Aus diesem Betrachte ist auch die Bemerkung der positiven Theologie, „bei Individuen, welche infolge gänzlicher Verwahrlosung oder Isolierung zur Gottesidee nicht gelangt sind, habe man es eben nur mit einer unentwickelten religiösen Anlage zu thun," zwar richtig, für den metaphysischen Wert des Gottesbegriffes aber nicht ausschlaggebend und daher an sich genommen nebensächlich.

Ebenso unwesentlich und unwichtig für die wissenschaftliche und objektive Seite des historischen Argumentes ist die weitere oben erwähnte Bemerkung der Theologie, „das Vorkommen von Gottesleugnern, wenn es überhaupt innerlich überzeugte Atheisten gab und giebt, sei doch nur eine vereinzelte Ausnahme, welche als solche die Regel nicht aufhebe sondern bekräftige." — Wer ist überhaupt „Gottesleugner?" Was ist „Gottesleugnung?" — Schon der Begriff des „Atheismus", der „Gottesleugnung" ist ein dehnbarer, variabler, subjektiver, wie es der Begriff „Gott", „Gottheit" gleichfalls ist, — es wäre denn, daß man den „Gottes"begriff vom Gesichtspunkte eines bestimmten religiös-dogmatischen Systems aus fixiert und definiert, was offenbar einseitig, voreingenommen

und logisch wie metaphysisch unzulässig wäre, da dies den schon gelieferten Beweis der objektiven und ausschließlichen **Wahrheit** dieses einen bestimmten Religionssystems zur Voraussetzung hätte. Anaxagoras von Klazomenä galt vom Gesichtspunkte der hellenischen Staats- und Volksreligion als „Atheist", weil er, im Gegensatze zu dem traditionellen Polytheismus, eine nach vernünftigen Zwecken thätige göttliche Intelligenz, den „Nus", lehrte; aus ähnlichen Gründen waren Protagoras, Prodikus, Sokrates u. a. „Gottesleugner", d. h. Leugner und Verächter der Grundideen der vaterländischen Religion. Aus gleichem Grunde beschuldigten die Römer die in ihrer Mitte auftauchende Sekte der Christianer oder Christen des „Atheismus". „Pontus ist angefüllt mit Atheisten", schreibt Lucianus.[1])

In Konsequenz dieser Anschauung müßten freilich den Anhängern jedes auch fundamental, d. h. auch schon in der Auffassung des „Gottes"begriffes selbständigen und eigenartigen religiösen Systems die Bekenner jeder anderen diesfalls abweichenden Religionsform als „Atheisten" erscheinen. Die positiv christliche Theologie schränkt jedoch den Begriff des „Atheismus" dahin ein, daß sie nur jenen als „Atheisten" bezeichnet, welcher den Glauben an eine persönliche, von der Welt als ihrer Schöpfung verschiedene Gottheit verwirft; doch stellt eigentümlicherweise z. B. die römisch-katholische Kirche die Moslims, trotzdem sie eine monotheistische Religionsform besitzen und Allah als den einen und einzig wahren Gott ansehen und verehren, „außer welchem kein Gott," wenigstens mit den „Heiden" („pagani") in ihren offiziellen Gebeten auf eine und dieselbe Stufe,[2]) — wohl deshalb, weil sich ihr Gottesbegriff auf eine besondere, von der mosaisch-christlichen abweichende „übernatürliche Offenbarung" stützt.

Gleichwohl ist auch diese Restringierung des Begriffes des „Atheismus", wie sie seitens der christlichen Theologie geübt wird, einseitig und willkürlich. Ist denn wirklich keine andere Auffassung des Begriffes der „Gottheit" möglich, denn die Auffassung dieser Gottheit als des „persönlich schöpferischen Wesens"? Giebt es nicht auch einen natürlichen Gottesbegriff, wie es eine natür-

---

[1]) Alex. seu Pseudom. 25.

[2]) So z. B. in dem Gebete am Feste der Stiftung des „Ordens zur Befreiung der Christen aus der Gefangenschaft der Saracenen" (24. September) und am Charfreitage.

liche Religion giebt? Und ist der Bekenner dieses natürlichen Gottesbegriffes und damit der natürlichen Religion deshalb schon ein „Atheist"? Gerade die Existenz Gottes als des „übernatürlichen persönlichen Schöpfers der Welt" haben wir bisher vergeblich wissenschaftlich und denk- wie erfahrungsgemäß nachzuweisen uns bemüht; ja, wir finden diesen Gottesbegriff überhaupt in keinem andern religiösen Systeme, soviele es deren schon im Laufe der Zeiten gab und giebt, als nur im Mosaismus, von wo dieser Gottesbegriff dann auch in das Christentum und den Islam überging, und daß sich etwas Ähnliches auch in der Geschichte des philosophischen Denkens zeigt, werden wir im folgenden Abschnitte ersehen. Nein! — Wird der „Atheismus" so aufgefaßt, wie er begrifflich und sachlich aufzufassen ist, dann darf nur dort mit Recht von „Atheismus" gesprochen werden, wo der „Gottes"begriff überhaupt und in jeder Form verworfen wird.

Was nun den vorerwähnten, von christlichen Theologen nicht selten ausgesprochenen Zweifel darüber betrifft, daß und ob es überhaupt innerlich überzeugte Atheisten gab und giebt, so ist dieser Zweifel sicher ein ungerechtfertigter; wer auf die Geschichte der geistigen und ethisch-religiösen Entwickelung der Menschheit auch nur einen flüchtigen Blick wirft, wer insbesondere nicht absichtlich sich dem Stande der wissenschaftlichen Forschung unserer Tage verschließt, wird die Möglichkeit und Wirklichkeit des Vorkommens von innerlich und theoretisch überzeugten Atheisten, und zwar nicht nur in dem von der positiv christlichen Religion festgehaltenen Sinne, sondern betreffs der Berechtigung und Denkgemäßheit **jedwedes** Gottesbegriffes, nicht leugnen können. Es ist ja richtig, daß die Gegner des Gottesglaubens, mochte er schon welche Form immer angenommen haben, jeweilig wenigstens bisher immer nur einen kleinen Bruchteil der Menschheit repräsentierten; es ist aber andererseits gewiß auch unzweifelhaft, daß viele — in der Vergangenheit und noch mehr in der Gegenwart — zum Atheismus selbst in seiner radikalsten Form innerlich überzeugt sich bekannten und bekennen.

Wie viele Anhänger zählte und zählt z. B. der extreme Idealismus oder Pantheismus, der, so vielgestaltig er auch auftreten mag, doch in der Leugnung der Gottheit als eines von der Natur verschiedenen schöpferischen Wesens übereinstimmt, demnach „Atheismus" ist in dem vorerwähnten Sinne der positiv christlichen Theologie! Wie noch mehr Anhänger und Verteidiger

zählte und zählt der Materialismus, selbst in seiner krassesten Form, der also selbst die Berechtigung des natürlichen Gottesglaubens und des natürlichen religiösen Gefühles leugnet. Ähnliches gilt von dem in neuerer Zeit hervorgetretenen Positivismus 2c.

Es heißt ferner gewiß zuviel behaupten, wenn von Seiten mancher Theologen entgegengehalten wird, nur der könne Gott als persönliches, übernatürliches Wesen leugnen, der wegen seines lasterhaften Lebenswandels Ursache hat, sich vor der Verdammung im jenseitigen Gerichte durch den allwissenden und allgerechten Gott zu fürchten. „Niemand," sagt schon Augustinus, „leugnet Gott, als der, den es freuen würde, wenn kein Gott wäre."[1]) In gleichem Sinne Minucius Felix:[2]) „Es ist natürlich, daß du den hassest, den du fürchtest, und ihn bekämpfst, weil dir vor ihm bangt." Und ebenso La Bruyère: „Ich möchte einen nüchternen, mäßigen, gerechten, keuschen Mann finden, der die Existenz Gottes leugnete; dieser wenigstens würde unparteiisch sein; aber einen solchen Mann giebt es nicht."[3])

Es sind diese und ähnliche Behauptungen nicht nur unwissenschaftlich, willkürlich und unbewiesen, sie sind, so allgemein hingestellt, geradezu ungerecht und eine verleumderische Verdächtigung. Derartige Bemerkungen mögen vielleicht in einem religiösen oder homiletischen Vortrage als erlaubt und berechtigt gelten, insofern es sich darum handelt, auf Gemüt und Willen des gewöhnlichen Volkes einzuwirken und den Zuhörern lebhaften Abscheu wider die Leugnung eines persönlichen höchsten Wesens einzuflößen — in die eigentliche Wissenschaft gehören derartige Auslassungen nicht; eine derartige Verunglimpfung des persönlichen Charakters des Gegners in einem zunächst rein wissenschaftlichen Streite kann nicht anders denn als ein unehrliches Gebahren bezeichnet werden. Jeden, der einer bestimmten Form des Gottesglaubens nicht beipflichtet, oder der etwa gar nur die Überzeugung hegt und vertritt, die Existenz eines persönlichen Schöpfers lasse sich nicht mit objektiver, zwingender Gewißheit und Denknotwendigkeit darthun, — sofort und von vornherein als einen „Unmäßigen" und „Ungerechten", als einen „Gewissenlosen", als „Wüstling" und „Unkeuschen" 2c. zu infamieren — zu einer solchen Kampfmethode findet wohl nicht jeder den Mut, und wer ihn dennoch hat,

[1]) Tract. 70 in Joan. — [2]) Octav. ed. Halm, 1867. — [3])) Caract. ch. XVI.

dürfte kaum im stande sein, auch zu beweisen, was er hiemit behauptet. Das Sittengesetz und dessen Forderungen ist, wie wir erst vor kurzem hörten, sowohl in seiner Realität als in seiner Autorität und ausnahmslosen Verpflichtung von spezifisch religiösen Voraussetzungen und daher auch von der Existenz Gottes unabhängig, und daher ist auch Sittlichkeit und Gewissenhaftigkeit, Nüchternheit und Mäßigkeit, Keuschheit und Gerechtigkeit recht wohl bei einem solchen möglich, der sich aus objektiven Gründen und Bedenken zum Gottesglauben nicht bekennt oder einen Gottesbegriff und Gottesglauben in seinem Herzen hegt, welcher von dem von den verschiedenen positiven Religionssystemen aufgestellten und gelehrten Gottesbegriffe abweicht.

Wie der eben erwähnte Vorwurf entstehen und den Schein innerer, theoretischer Berechtigung erhalten konnte, ist mit wenigen Worten gesagt. Indem Gottes„leugnung" in dem logisch und wissenschaftlich nicht wesentlich abweichenden, psychologisch aber völlig abgeänderten Sinne von Gott„losigkeit" gefaßt und letzterer Begriff metaphysisch willkürlich und unberechtigt mit „Sittenlosigkeit", „moralischer Schlechtigkeit" identifiziert wird, ergiebt sich sofort und von selbst die Folgerung: „Nur der Gottglaubende ist sittlich, der an Gott nicht Glaubende notwendig unsittlich."

So ist selbst schon die im Untersatze des historischen Argumentes ausgesprochene Behauptung der „Allgemeinheit" der Gottesidee, besser: der Religion, in der Menschheit „aller Zeit" unrichtig oder doch willkürlich, weil beruhend auf einer Induktion, die als eine „strenge" nicht nachgewiesen werden konnte.

Damit wären wir endlich bei dem wissenschaftlich ungleich wichtigeren Obersatze angelangt, welcher uns Gelegenheit bietet, die prinzipielle, metaphysische Seite des geschichtlichen Argumentes zu prüfen, da die im Untersatze ausgesprochene Behauptung vielmehr nur ein völker- und individual-psychologisches und kulturhistorisches Interesse bieten kann. Doch zuvor noch eine Bemerkung als weitere Bestätigung des oben Gesagten.

In der „Gottes- und Religionsidee", behauptet der Untersatz, „stimmt die Menschheit aller Zeit überein." — Aber in welcher denn? Ist denn das logische Objekt des „Gottes"- und „Religions"-begriffes ein identisches und gleiches, d. h. findet sich in der Menschheit in allen Epochen ihrer Geschichte und in allen Religionssystemen materiell und formell dieselbe Auffassung dieser Begriffe?

— Dies wird niemand behaupten können; selbst die positive Theologie muß ja zugeben, daß die Gottes- und Religionsidee nicht selten eine „entstellte und unwürdige", d. h. von der mosaisch-christlichen völlig abweichende war oder es noch immer ist. Die religiösen Anschauungen und Überzeugungen waren und sind eben bei verschiedenen Völkern verschieden, ja sie wechselten nicht selten sogar innerhalb desselben Volkes, wenn ein Religionsstifter in dessen Mitte auftrat und Anhänger, „Gläubige" zu gewinnen wußte, oder wenn in dieses Volk durch begeisterte, opferwillige Glaubensboten einer fremden Religion diese letztere hineingepflanzt wurde, oder wenn infolge geschichtlicher Ereignisse ein Volk geradezu gezwungen wurde, seine frühere, angestammte Religionsform mit einer anderen zu vertauschen. Bei nicht wenigen Völkern der Vergangenheit und Gegenwart treten ferner die religiösen Begriffe in einer derart primitiven, unvollkommenen und verzerrten Form auf, daß sie den Namen einer „Religion" kaum noch verdienen, und noch weniger vermochten sich überall die verschiedenen vorhandenen religiösen Ideen etwa zu dem Ganzen einer in sich abgeschlossenen Weltauffassung, zu einem förmlichen religiösen Systeme zu erheben.

In den sogenannten „Tierreligionen" ist das Tier, also ein Irdisches, Sinnliches, Träger des „Religiösen", „Göttlichen", welchem eine besondere Verehrung wegen des von ihm ausgehenden Schadens oder Nutzens erwiesen wurde und wird. Den Negern auf Guinea ist ein Klotz, eine seltsam geformte Wurzel, ein Stein, ein Bündel 2c. Gegenstand eines religiösen Kultus 2c.

Aber selbst gesetzt, eine Übereinstimmung der Menschheit aller Zeit in der Gottesidee wäre geschichtlich erwiesen — wäre deshalb allein der Gottesbegriff schon ein metaphysisch giltiger? —

Und damit stehen wir vor der Prüfung des Obersatzes des geschichtlichen Gottesbeweises, welcher lautet: „Worin die Menschheit aller Zeiten übereinstimmt, das ist innerlich (d. h. metaphysisch) wahr." „Worin die Natur aller übereinstimmt," meinte schon Cicero, „das ist notwendig wahr."[1]) Desgleichen Aristoteles: „Was zum Wesen gehört, ist allen gemeinsam. Was alle Menschen, wie von einem Instinkte getrieben, für wahr halten, das ist eine Wahrheit der Natur."[2]) Und Thomas von Aquino: „Was alle gemeinsam aussprechen, dies kann unmöglich falsch sein. Denn eine irrige Meinung ist eine Schwäche des Geistes, ein Fehler desselben, kommt

[1]) De nat. Deor. I. 17. — [2]) Rhet. I. 13.

demnach nicht aus dessen Wesen. Sie ist darum nur zufällig eingetreten. ... Das Urteil, das alle in religiös-moralischen Fragen aussprechen, kann nicht falsch sein."[1])

Allein der erwähnte Obersatz, in dieser Form und in dieser Bedeutung ausgesprochen, ist ebenso unwahr und unberechtigt, wie die weiterhin zu seiner Begründung angeführten Aussprüche und Behauptungen teils unhaltbar, teils mißverständlich sind. Wenn die Menschheit in einer Idee, einer Meinung oder Überzeugung wirklich im ganzen und großen übereingestimmt hat, so war diese Idee oder Überzeugung allerdings ein geistiges Eigentum der Menschheit, woraus sich aber nicht sofort schon die objektive Wahrheit derselben ergiebt; eine derartige Idee gehört bezüglich der Frage ihres Entstehens in die Psychologie, bezüglich ihres Hervortretens, der Art ihrer Bethätigung und ihrer Wirksamkeit in den einzelnen Perioden des Menschendaseins in die Geschichte, bezüglich deren inneren Berechtigung und Realität aber in die Philosophie, d. h. in die Metaphysik. Die Psychologie, mag sie nun als allgemeine Menschheits- oder Völkerpsychologie, oder als Wissenschaft der Seelenzustände des Einzelnen auftreten, hat also bezüglich der innern, objektiven Wahrheit einer Idee oder Vorstellung überhaupt kein Urteil: jede Vorstellung in der Seele eines Subjektes ist als wirklicher Zustand eines wirklichen Wesens etwas psychologisch Wirkliches, auch wenn sie an sich, logisch und metaphysisch falsch ist, denn für die Psychologie ist es gleichgiltig, was in der Seele vorgeht, ob es ein richtiger logischer Schluß sei oder die Vorstellung eines Träumenden, eines Idioten, oder die naive, irrige Anschauung eines Kindes. Die Geschichte (im gewöhnlichen Sinne, als Chronistik, nicht als Geschichtsphilosophie) hat als deskriptive oder beschreibende Wissenschaft nur die Aufgabe, nach dem Was? und Wie? des historischen Geschehens zu fragen, nicht aber nach dem Warum? — sie ist rein empirisch und enthält nur assertorische Erkenntnisse, sie kann weder, noch will sie prinzipiell über die innere, d. h. metaphysische Wahrheit des von ihr aufgezeichneten und mitgeteilten Geschehens entscheiden, ihr Beruf ist ausschließlich die Prüfung und Darlegung der äußern oder historischen Wahrheit, d. i. Wirklichkeit des Erzählten und damit im Zusammenhange stehend die kritische Beurteilung der bezüglichen historischen Quellen und Dokumente hinsichtlich ihrer Echt-

[1]) Contra gent. II. 34.

heit, Glaubwürdigkeit und Unverfälschtheit. Die Untersuchung der innern oder metaphysischen Wahrheit des psychologisch, geschichtlich und thatsächlich Gegebenen fällt daher der Philosophie als der Wissenschaft des Denkens anheim, und ausschließlich ihr, und hievon macht selbstverständlich das auf dem Gebiete der Religion Gegebene keine Ausnahme.

Was sich aber bezüglich der religiösen Grund- und Hauptfrage, nämlich bezüglich der Existenz Gottes, vom Gesichtspunkte einer unbefangenen philosophischen und wissenschaftlichen Untersuchung ergiebt, haben wir in dem Vorangehenden gesehen. Die Geschichte, und daher auch der „geschichtliche Gottesbeweis", ist für die innere, rein wissenschaftliche Seite der Gottesfrage nicht kompetent, sie kann uns nur zeigen, ob (beziehungsweise daß) die Menschheit in allen Epochen ihres Daseins zu einem religiösen Gemeinwesen sich geeinigt, wie deren Gottes- und Religionsidee beschaffen, und in welchen äußeren Formen ihre religiösen Anschauungen hervorgetreten.

Versteht man unter der „Übereinstimmung der ‚Natur' aller in einer Sache" die natürliche Evidenz und aprioristische Wahrheit dieser Sache, so kann dies auf die Frage der Existenz Gottes, wie wir gesehen, keine Anwendung finden; besteht aber diese „Übereinstimmung der Natur" in der Allgemeinheit des Gefühles oder subjektiven und sittlichen Bedürfnisses hinsichtlich dieser Sache, so liegt hierin zwar an sich noch kein Beweis für die innere Wahrheit und objektive Berechtigung dieses Gefühles oder Bedürfnisses, wohl aber wäre es eine in und mit der Menschheit gegebene Thatsache, über die sich nicht mit frivolem Leichtsinn oder wohlfeilem Spotte hinweggehen läßt, die vielmehr, wenn aus dem Grunde sittlicher Triebe und idealen Strebens hervorgehend, Achtung heischt und sorgfältige Schonung und Pflege verdient, damit sich dieses Gefühl in gesunden Bahnen entwickle und in vernunftgemäßer Weise seine Befriedigung finde.

Das eben Gesagte gilt nun auch unleugbar vom religiösen Gefühle, dessen individuelle und soziale Bedeutung und Berechtigung wir denn auch am entsprechenden Orte voll und ganz würdigen werden. Die Allgemeinheit des religiösen Gefühles und Bedürfnisses, und daher auch der Religion, im ganzen und großen der Menschheit in allen Epochen ihres Daseins gezeigt zu haben, darin allein besteht das Verdienst und die Tragweite des so-

genannten „geschichtlichen Gottesbeweises"; ein streng wissenschaftlicher Charakter, eine wirkliche Beweiskraft im logischen und metaphysischen Sinne dagegen kommt ihm nicht zu.

Fassen wir jetzt unsere bisherigen Untersuchungen der „Gottesbeweise", die uns (verdienterweise) so lange beschäftigt, zusammen, so läßt sich dies in dem Satze thun: „Ein **streng wissenschaftlicher** Beweis für das Dasein einer persönlichen, von der Welt verschiedenen Gottheit kann **nicht** geliefert werden — Gott ist kein Gegenstand des eigentlichen **Wissens**, sondern des **Glaubens**."

Zum Schlusse noch eine kurze Notiz. Manche Vertreter der Theologie suchen die Beweisbarkeit einer persönlichen schöpferischen Gottheit, welche (Beweisbarkeit) wenigstens seitens der römisch-katholischen Theologen nun einmal nicht geleugnet werden darf, da dies „ketzerisch" wäre, dadurch zu retten, daß sie sagen: „Wenn auch die einzelnen Gottesbeweise für sich betrachtet nicht strikte beweisend sind, so sind sie es doch in ihrer Gänze und Zusammenfassung." — Es bedarf keines besonderen Scharfsinnes, um das Falsche, Willkürliche und Unhaltbare einer solchen Behauptung einzusehen. Das Ganze besteht aus seinen Teilen, durch deren Summe es gegeben und bedingt ist. Wenn also die einzelnen Teilbeweise nichts beweisen — denn ein „nicht strikte" oder „stringent" beweisender Beweis ist einfach kein Beweis, da die Wahrheit und Wirklichkeit keine „Grade" hat und es keine „mehr oder weniger stringente Wahrheiten" giebt — so kann offenbar auch dem Beweisganzen keine effektive Beweiskraft zuerkannt werden. Übrigens sind selbst Theologen noch heute keineswegs darüber vollständig einig, wie sich die Existenz einer persönlichen Gottheit „beweisen" ließe, was auf die angebliche „Stringenz" der üblichen Gottesbeweise ein gewiß bezeichnendes Licht wirft.[1])

---

[1]) Man vgl. — um hier nur einen Beleg anzuführen — die heftige Polemik des römisch-katholischen Theologen und Philosophen Braig („Gottesbeweis oder Gottesbeweise? Würdigung neuer und neuester apolog. Richtungen in Briefen an Prof. Gutberlet in Fulda", Stuttgart, Metzler, 227 S. 1887) gegen den gleichfalls römisch-katholischen Theologen und Philosophen Stöckl (Lehr. d. d. Philos., Mainz, Kirchheim, 6. Aufl. 1887) in Sachen der Gottesbeweise.

V. Abschnitt.

Welches Ergebnis bezüglich der Gottesidee weist die Geschichte des philosophischen Denkens auf?

Vorbemerkung. — Rechtfertigung des Appells an die Geschichte des philosophischen Denkens bezüglich der Gottesidee.

Der im vorangehenden Abschnitte gepflogenen Untersuchung, welche die Unmöglichkeit eines streng wissenschaftlichen Beweises für die Existenz einer persönlichen schöpferischen Gottheit als Resultat ergab, kann Oberflächlichkeit und Mangel an Objektivität wohl nicht mit Grund vorgeworfen werden. Wurde begreiflich auch nicht alles gesagt, was sich darüber noch sagen ließe, um den Umfang der vorliegenden Schrift nicht allzusehr zu erweitern, so dürfte doch Wesentliches nicht unberücksichtigt geblieben sein, — eine im Hinblicke auf die hohe Wichtigkeit der religiösen Grundfrage selbstverständliche Forderung; andererseits dürfte der aufmerksame und gerecht urteilende Leser uns das Zeugnis nicht vorenthalten, daß wir uns bei dieser Untersuchung, unbeirrt durch irgendwelche subjektive Rücksichten, ausschließlich von sachlichen Gründen und Erwägungen leiten ließen, — eine nicht minder selbstverständliche Forderung als die ebenerwähnte erste.

Trotzdem wollen wir uns mit dem gefundenen Ergebnisse noch nicht zufrieden geben; wir wollen die diesfälligen Untersuchungen, Anschauungen, Theorieen anderer kennen lernen, wir wollen an das Zeugnis der Geschichte des philosophischen Denkens appellieren, um zu sehen, ob sich hier Einheitlichkeit und Übereinstimmung betreffs der Gottesidee offenbart, ob es demnach dem philosophischen Denken überhaupt oder einem oder mehreren Vertretern desselben gelungen ist, das Dasein Gottes als persönlichen schöpferischen Wesens zu beweisen, d. h. durch innere, zwingende Gründe, denen kein vernünftig Denkender die Zustimmung versagen kann und darf, die metaphysische Realität des Gottesbegriffes in dem eben angegebenen Sinne darzuthun.

---

1. Im Altertume.

Die religionsphilosophische Spekulation im Oriente. — Die Philosophie der Hindus. — Im Occidente. — Entwickelung der philosophischen Naturbetrachtung bei den Griechen; die vorphilosophische Zeit; Beginn der eigentlichen Philosophie. — Die jonische Naturphilosophie. — Pythagoras. — Xenophanes. — Parmenides. — Empedokles. — Demokrit. — Anaxagoras. — Sokrates. — Plato. — Aristoteles. — Zeno. — Epikur. — Der Skepticismus. — Die Römer: Cicero. — Seneca. — Plinius. — Vergil und Ovid. — Horaz. — Die antike Philosophie wesentlich Naturalismus und Hylozoismus, welcher das zeitliche Gewordensein der Welt aus nichts ausschließt. — Die spätere „theologische" oder „theosophische" Periode der hellenischen Philosophie. — Bedeutung derselben für den Gottesbegriff des dogmatischen Christentums. — Der Alexandriner Aristobul. — Das „Buch der Weisheit" und Philo von Alexandrien. — Seine Logoslehre. — Die Neupythagoreer. — Der Neuplatonismus. — Plotinus. — Plutarch von Chäronäa. — Numenius. — Jamblichus u. a.

Betrachten wir zunächst die vorchristliche Ära und in dieser die orientalischen Völker, so ist bei diesen die Ausbeute des einschlägigen Materiales eine sehr spärliche und ärmliche. Im allgemeinen tritt eben bei den orientalischen Stämmen eine selbständige Philosophie, welche demnach auch selbständige und eigenartige Systeme erzeugt hätte, nicht hervor. Im Orientalen ist der Zug des Mystisch-Kontemplativen, die Neigung zum Quietismus, zur stillen Beschaulichkeit, das Walten und Schaffen der Phantasie das vorherrschende Element, welches sich zur Hervorbringung und Ausbildung religiöser und ethischer Lehren vortrefflich eignete, nicht aber zu scharfer, nüchterner Verstandesthätigkeit. Wo dennoch Ansätze und Anläufe zum eigentlich philosophischen Denken sich finden, da tritt dieses in den Dienst der Religion und erscheint mit dieser geradezu verschmolzen.

Eine Ausnahme macht fast nur das Volk der Hindus, in welchem philosophische Lehrsysteme auftauchen, die zwar zum Teile gleichfalls an die Volksreligion sich anschließen, zum Teile aber der positiven Religion gegenübertreten, dieselbe bekämpfen und auf selbständigem Wege die großen Fragen des menschlichen Geisteslebens zu beantworten suchen.

Die Mimansa-Darcanam-Philosophie (d. i. „System der Forschung"), welche als das älteste indische philosophische Lehrsystem betrachtet wird (während manche, wie Colebrooke, deren spätere Entstehung annehmen), beschäftigt sich in der Karamimansa

(d. i. „Werkforschung") mit den praktisch-sittlichen, in der Brahma-mimansa (d. i. „Brahmaforschung") oder Vedanta mit den theoretischen Fragen des Geisteslebens, stellt sich aber in den Dienst der Brahma-Religion und will als die orthodoxe Philosophie gelten, weshalb sie sich zum Erweise ihrer Lehrsätze sehr häufig auf Stellen der heiligen Bücher der Brahmanen, der Vedas, beruft. Der Grundcharakter der Vedantaphilosophie, welche für unsern Zweck allein in Betracht kommt, ist denn auch ein entschieden mystisch-idealistischer Pantheismus, der in dem Satze gipfelt: „Alles, was ist, ist Brahma; was er nicht ist, das ist überhaupt nicht." Er ist zwar Geist, Herr, Wahrheit, Weisheit, aber er ist die ununterschiedene Einheit alles Seins. Würde man annehmen, daß Brahma etwas von ihm Verschiedenes hervorbringen könne, so müßte man, da das von ihm Verschiedene nur endlich sein könnte, in Brahma ein Prinzip der Endlichkeit und Beschränktheit voraussetzen, in welchem Falle er nicht mehr der Unendliche wäre. So leugnet die Vedantaphilosophie die Existenz einer vor- und überweltlichen, von der Welt verschiedenen Gottheit, und ebensowenig kennt sie den Begriff einer Schöpfung des Alls und der Dinge des Universums. Was ist, was wird, und was (scheinbar) vergeht, ist nur das Selbstleben Brahmas, eine ewige, unausgesetzte Verwandlung Brahmas in verschiedene Erscheinungsformen und Gestalten: Brahma ist sowohl das, was verwandelt, als auch das, was verwandelt wird. Wie die Spinne ihr Gewebe aus sich hervorspinnt, wie das Meer den Schaum hervortreibt, so läßt Brahma die Dinge aus sich hervorgehen und verwandelt sein eigenes Sein in dieselben, und wie Milch in Lab sich verwandelt und Wasser in Eis, so verwandelt sich Brahma mannigfaltig, während er selbst, in seinem An-sich-sein, von keiner Veränderung, von keiner Verwandlung berührt wird.

Ist nun das Weltleben das Leben Brahmas selbst, und ist Brahma seiner Natur nach Geist, so giebt es in Wirklichkeit keinen „Stoff"; was man „Stoff", „Materie" nennt, beruht nur auf Täuschung und ist selbst nur Täuschung (Maja).

Ebensowenig kennt die indische Sankhya- und Yoga-Philosophie, deren Gründung auf Capila zurückgeführt wird, den Begriff einer schöpferischen, vor- und überweltlichen Gottheit. Die Sankhya-Philosophie ist wesentlich dualistisch und stellt sich mit dieser ihrer Grundanschauung in Gegensatz zur Hindu-Religion.

Alles, was ist, ist entweder erzeugend und nicht erzeugt, oder zugleich erzeugt und erzeugend, oder erzeugt und nicht erzeugend, oder endlich weder erzeugt noch erzeugend. Das Erzeugende und nicht Erzeugte ist die Natur; das Erzeugte und Erzeugende ist die Natur-Vernunft; das Erzeugte und Nichterzeugende ist das Selbstbewußtsein; das Nichterzeugte und Nichterzeugende ist die Seele, der Geist. Von den genannten vier Gliedern stehen sich das erste und letzte, „Natur" und „Geist", als völlig selbständige Wesen gegenüber, während die beiden Zwischenglieder, durch jene bedingt und hervorgebracht, zwischen denselben vermitteln.

Die „Natur" („Prakriti") ist der Urgrund aller natürlichen Dinge; sie ist ein einheitliches Prinzip, unerschaffen, ewig und wirkt blind, d. h. ohne Bewußtsein und Erkenntnis mittels der ihr immanenten Kraft. Die „Vernunft" („Naturvernunft", „Buddhi") ist nichts Transcendentales, sie wohnt vielmehr der Natur ein und offenbart sich durch die Zweckmäßigkeit, welche die Natur und deren Dinge durchwaltet. Aus „Natur" und „Vernunft" resultiert das „Selbstbewußtsein" („Ahankara"), das zugleich der Grund des Hochmuts und der Selbstsucht im Menschen ist, und durch welches alles Böse in die Welt kommt. Über dem Naturprinzip und dessen Gesamtentwickelung existiert die „Seele", der „Geist" (Puruscha) als ganz verschiedenes, selbständiges, mit der „Natur" gleich-ewiges Wesen, aber nicht thätig, nicht erzeugend, sondern als passive Zuschauerin dessen, was die Natur wirkt. Die „Natur", weil blind und unbewußt hervorbringend, kann sich nicht selbst Zweck sein; sie kann vielmehr nur für ein anderes, für ein Erkennendes da sein, und das ist die „Seele". Somit hat die „Natur" ihren Zweck in der „Seele", während aber diese, die „Seele", ihrerseits zur Erkenntnis, und insbesondere zur Erkenntnis ihrer selbst als eines von der „Natur" verschiedenen Wesens, nicht gelangen kann ohne die „Natur". „Natur" und „Seele" verhalten sich also zu einander wie der Blinde und Lahme; die „Natur" kann den Weg, den sie wandelt, nicht sehen; die „Seele" hat nicht die Kraft, zu handeln. Beide ergänzen und ersetzen einander das Fehlende, und aus der gegenseitigen Zusammenwirkung ergiebt sich die Summe alles körperlichen und geistigen Daseins. Doch faßt die Sankhya die „Seele" nicht als einheitliches Prinzip wie die „Natur", es wird vielmehr eine Vielheit von „Seelen" angenommen.

Von der Yoga-Philosophie wissen wir wenig Gesichertes; sie scheint das Ziel zu verfolgen, den schroffen Gegensatz, den die Sankhya zwischen der „Natur“ und den „Seelen“ annahm, dadurch zu mildern, daß sie eine „höchste Gottheit“ lehrte, welche alles leitet und eine von anderen Geistern unterschiedene Seele ist — ewig, allwissend, ungestört von den Übeln, von denen die anderen Seelen betroffen worden. So repräsentiert diese „höchste Gottheit“ vielleicht die höhere Einheit, in der sich „Natur“ und „Seelen“ zusammenfinden; doch kennen wir das Verhältnis, in dem man sich diesen Gott zur Welt und den Seelen dachte, nicht.

Die Nyaya-Philosophie, welche wesentlich Logik ist, übergehend, beschäftigen wir uns einen Augenblick mit der die Nyaya fortbildenden Vaiseshika-Philosophie, welche, gleichfalls in Gegensatz zur indischen Religionslehre tretend, eine Erklärung der körperlichen Natur dadurch unternimmt, daß sie alles Körperliche durch Zusammentreten von Atomen entstehen läßt. Jeder Körper sei aus unter sich gleichartigen, kleinsten und unteilbaren Elementen, eben den Atomen, zusammengesetzt. Die erste Zusammensetzung ist eine zweiteilige und daher die einfachste; diese zweiteiligen werden wieder in dreiteiligen Zusammensetzungen miteinander verbunden, und solche zweite Zusammensetzungen zu je vier und vier bilden wieder neue Zusammensetzungen, und so fort in aufsteigender Zahl. Die kleinste wahrnehmbare Größe kommt dem Sonnenstäubchen zu; dieses sei eine Zusammensetzung zweiter Art und bestehe daher aus sechs Atomen. Demnach hätte das Atom die Größe des sechsten Teiles eines Sonnenstäubchens. Aber in dieser Zusammensetzung der Atome walte nicht der bloße Zufall; vielmehr können sich nur solche Atome zu einem wahrnehmbaren Körper verbinden, welche durch eine besondere Anlage zu einander passen. Die Kombinierung der Atome geschieht daher nach einem bestimmten Gesetze. Außerdem setzt die Vaiseshika noch eine höhere, über den Atomen stehende Kraft voraus, welche dieselben verbindet.

Außer den hier angeführten giebt es bei den Hindu noch drei andere philosophische Systeme, deren Detail uns wenig bekannt ist, bezüglich deren Grundcharakter aber soviel feststeht, daß sie gleichfalls entschieden den Materialismus lehren und demnach gleich den eben erwähnten von der Volksreligion grundwensentlich abweichen.

Mit diesem Wenigen sind wir bereits am Ende der philosophischen Spekulation des Orients; zwar enthalten auch die Religions-

systeme einzelner orientalischer Völker Elemente philosophischer Spekulation (insbesondere die Religion der Perser); da wir uns aber mit den religiösen Anschauungen dieser Völker in dem nächfolgenden Abschnitte ohnehin eingehender beschäftigen werden, so können wir hier davon absehen.

Ungleich reicher und wissenschaftlich von bei weitem höherem Werte ist das philosophische Denken der Griechen, dieses Philosophen-Volkes im eminenten Sinn, das infolge einer glücklichen Naturanlage geistige Kraft und Aktivität mit Zartheit und Empfänglichkeit des Gemütes harmonisch vereinigte, und dessen Philosophie nicht nur die Grundlage des philosophischen Denkens der späteren Jahrhunderte der Geschichte bildete, sondern, wie wir uns überzeugen werden, auch auf den Inhalt des dogmatischen Christentums, insbesondere auf die positive christliche Gotteslehre, einen wesentlichen und tiefgreifenden Einfluß ausübte. Dagegen entbehrte der Römer des spekulativen Talentes; mit dem Sinne für die praktischen Aufgaben des Lebens ausgerüstet, und mit Vorliebe der Pflege der Politik, der Ausbildung des positiven Rechtes und der Förderung des strategischen Wissens zugewandt, vermochte er kaum durch selbständige Produktivität an der Fortbildung der Philosophie sich zu beteiligen, begnügte sich vielmehr mit der Annahme und der (häufig eklektischen) Reproduktion der Ideen der hellenischen Philosophie. Noch weniger waren die zwar durch unverdorbene sittliche und natürliche Kraft und durch Mut hervorragenden, aber noch im rohen, kulturlosen Zustande befindlichen Völker des Nordens zu dem Versuche einer selbständigen und wissenschaftlichen Lösung der Grundfragen des menschlichen Denkens befähigt.

Wie bei allen anderen Völkern, bei denen wir in den späteren Epochen ihrer Geschichte Anfänge und Anläufe zum philosophischen und streng wissenschaftlichen Denken finden, gingen auch bei den Griechen Versuche voraus, sich mittels der dichtenden, schöpferischen Phantasie das Entstehen der Gottesidee, der religiösen Anschauungen und die Entwickelung der Welt und deren Dinge zu erklären und plastisch und allgemein verständlich zu veranschaulichen. Diese Erscheinung ist psychologisch und kulturhistorisch allerdings leicht erklärlich; ist doch das Volk (wie die Menschheit als solche) nur die Summe einer Mehrheit von Individuen, und muß daher, was von dem geistigen Entwickelungsgange des Einzelnen gilt, doch offenbar auch von dem Entwickelungsprozesse der Völker gelten.

Nun hat aber die Phantasie in dem Jugendalter eines Menschen, wie allbekannt, durchschnittlich ein entschiedenes Übergewicht über den nüchtern urteilenden Verstand, über die erst in den reiferen Jahren sich entwickelnde Fähigkeit abstrakten, streng wissenschaftlichen Denkens; mit Recht gilt die Jugendzeit als der „holde, sonnig-heitere Frühling“ des Menschenlebens, und keine Jahreszeit ist geeigneter zu dichterischer (lyrischer) Produktion, keine regt Gefühl und Phantasie in dem Maße an, wie diese.

Dem Drange poetischer Gestaltungskraft verdanken denn auch die Dichtungen Homers und Hesiods ihren Ursprung, in deren theogonischen und kosmogonischen Anschauungen sich ohne Zweifel ältere religiöse Ideen, deren Mittelpunkt vergöttlichte und personifizierte Naturmächte waren, wiederspiegeln. Aber so tief und nachhaltig der Einfluß gewesen, den die genannten Dichtungen, insbesondere Homer, auf den religiös-ethischen Vorstellungskreis des Volkes genommen, zu eigentlich philosophischem und streng wissenschaftlichem Denken vermochten sie nicht anzuregen; tiefer angelegte Geister fühlten sich von den in den erwähnten Dichtungen niedergelegten Anschauungen und Idealen alsbald unbefriedigt, manche derselben, insbesondere Xenophanes, Heraklit, Plato, traten gegen die Homer-Hesiod'sche Dichtung geradezu feindlich auf, und so war die Anregung, welche die griechische Philosophie von dieser Dichtung erhielt, vielmehr eine negative als eine positive: die widerspruchsvollen und wandelbaren, nicht selten unwürdigen, absurden, oft selbst eines idealen Wertes entbehrenden Göttermythen forderten die Geister geradezu auf, mittels eigenen, selbständigen Denkens und Forschens reinere religiöse Erkenntnisse zu gewinnen.

Nachhaltiger und mehr positiv scheint dagegen der Einfluß gewesen zu sein, den gewisse (vielleicht dem 6. Jahrhunderte v. Chr. angehörende) orphische Dichtungen, welche ihren Namen von Orpheus (im 13. Jahrhunderte v. Chr.), dem Stifter des thracischen Bacchusdienstes, haben, sowie die den orphischen nachgebildeten kosmogonischen Dichtungen des Pherekydes von Syros, Epimenides, Antiphanes und Akusilaos (um 600 v. Chr.) auf die älteste griechische Philosophie genommen. Und in welchem Gedankenkreise bewegten sich diese Kosmogonieen?

Pherekydes stellt an die Spitze seiner Weltentwickelung „Zeus“, den „Äther“ als erzeugendes Element, welchem er als gleichewig und mitgestaltend den „Kronos“, die „Zeit“, und als

das Passive, zu Gestaltende, den „Chthon", die noch formlose Materie, beiordnet.[1]) Aus dem Chthon oder Chaos schied sich unter der Einwirkung des Zeus zuerst das Feste und Flüssige als Erde und Ozean aus, worauf Kronos die drei Elemente: Feuer, Licht und Wasser erzeugte. Die Vermischung und Verbindung dieser verschiedenen Elementarsubstanzen zu dem organisch entwickelten Kosmos vollbrachte sodann Zeus durch die Kraft der einigenden Liebe. Nach der Kosmogonie des Epimenides war das Erste und Ursprüngliche die „Luft" und die „Nacht"; nachdem aus deren Verbindung zunächst der „Tartarus" erzeugt war, ging aus demselben mittels des „Welteies" die Welt hervor; dagegen läßt Akusilaos das „Chaos" das Erste sein, aus welchem der „Erebos" und die „Nacht" hervorgegangen. — Demnach noch unbeholfene, einfach-naive Erklärungsversuche des im Stadium der Kindheit befindlichen Menschengeistes, wobei jedoch der Mangel des Bewußtseins einer Zeitlichkeit, eines Erschaffenwordenseins der Welt aus nichts und damit im Zusammenhange das Fehlen des Rekurses auf eine persönliche, vor- und überweltliche schöpferische Gottheit bemerkenswert und charakteristisch erscheint.

Damit stehen wir bei den theologischen und kosmogonischen Anschauungen und Ideen der eigentlichen Philosophie der Griechen. Wie schon bei einer anderen Gelegenheit und zu einem anderen Zwecke (im III. Abschnitte) kurz erwähnt, suchten die ältesten griechischen Philosophen, die jonischen, das Entstehen aller Dinge durch die Annahme einer einfachen, einheitlichen, an sich unveränderlichen, aber in den Wechsel der Erscheinungen eingehenden materiellen kosmischen Substanz zu erklären. So sieht der Milesier Thales im Wasser als der flüssigen Substanz das Erste und Ursprüngliche, das Urprinzip, aus dem alles geworden, und in das sich alles auflöse. Für Götter und überhaupt für transcendentale Wesen, welche durch einen persönlichen Willen und nach freiem Ermessen die Dinge gestalten und beherrschen, ist in diesem Systeme daher kein Raum. Dem etwas jüngeren Milesier Anaximander ist die ewige, unvergängliche, räumlich unbegrenzte, alles umfassende Materie, welche dem „Chaos" Hesiods verwandt ist, das hervorbringende Prinzip. Anaximenes nimmt gleich Thales wieder ein bestimmtes Urelement als alles erzeugendes Urwesen an, die Luft; durch deren Verdichtung und Verdünnung sei alles geworden —

[1]) Diog. Laërt. I. 119 sqq.

selbst die Götter. Der Ephesier Heraklit erblickt im Feuer — einem übrigens nicht bloß als Feuer, sondern auch als Wärme gedachten Stoff — die einzige alles schaffende und alles wieder zerstörende Urkraft.

Nach der Lehre des Pythagoras und seiner Schule ist die Gottheit oder die absolute Monas und die Weltordnung ein und dasselbe, wenn auch erstere als den Veränderungen der Welt nicht unterworfen, sondern als unbeweglich gedacht wurde. Die Macht dieser Gottheit ist durch den ewigen und unvergänglichen Weltstoff beschränkt, welcher infolge seiner Unvollkommenheit die Gottheit hindert, alles zum Besten zu lenken.[1])

Xenophanes, der Stifter der eleatischen Schule (geb. 617 v. Chr. in Kolophon), faßt pantheistisch die Gottheit als die allgemeine Urkraft, als das von Ewigkeit allein wahrhaft Seiende, nicht aus Teilen bestehend, sich völlig gleich, schlechthin Verstand und Einsicht. Während aber das System des Xenophanes trotz seines idealistischen Anstrichs noch ganz den physikalischen Charakter der jonischen Schule an sich trägt, weshalb Xenophanes von den Alten ausdrücklich als Materialpantheist bezeichnet wurde,[2]) gelangt dessen Schüler Parmenides zur Idee des reinen, allgemeinen, schlechthin einfachen Seins, welches alles Wirkliche oder Denkbare umfaßt, selbst aber aller sinnlichen und zufälligen Prädikate entbehrt und daher ohne zeitliche Gegenwart existiert, so daß man von ihm weder sagen kann, daß es war, noch daß es sein wird.

Auch das System des Empedokles von Agrigent (gest. 432 v. Chr.), welcher die drei philosophischen Hauptrichtungen seiner Zeit, die jonische, eleatische und pythagoreische, zu kombinieren unternahm, ist entschieden Pantheismus und Monismus. Von Ewigkeit existiert eine stets in Ruhe in sich beharrende kugelförmige Welt, der Sphäros, der von Empedokles als beseeltes, intelligentes, göttliches, seiner Seligkeit bewußtes Wesen gefaßt wird.

Eine gerade entgegengesetzte Weltanschauung vertritt die atomistische Schule des Demokritos von Abdera (geb. um 460 v. Chr.), welche, kraß materialistisch und entschieden atheistisch, nur den Stoff als das wahrhaft und wirklich Seiende annimmt und alles Gewordene und Vorhandene auf die Kombination der Atome,

---

[1]) Theophrast. Metaphys. 9.

[2]) Cic. Acad. IV. 37; Sext. Empir. Hypot. I. 22. 5.

d. i. unsichtbarer, spezifisch gleicher, wenn auch an Gestalt und räumlicher Begrenzung unendlich verschiedener Elemente zurückführt.[1])

Dagegen nimmt Anaxagoras von Klazomenä (um 500 v. Chr.), über den Materialismus hinausgehend, zur Erklärung der Welt und deren Dinge eine sich selbst bewegende, nach vernünftigen Zwecken thätige Intelligenz, den Nus, an.

Sokrates, der Gründer der attischen Schule, obgleich in seinen das religiöse Gebiet betreffenden Äußerungen an die populäre Vorstellungsweise sich anschließend, spricht gleichfalls von einer „im Ganzen wohnenden Vernunft" und fordert seine Schüler auf, die unsichtbare Gottheit aus ihren Werken zu erkennen.[2])

Für Sokrates' Schüler Plato war die Lehre seines Meisters vom absolut Guten und Schönen die Grundlage seiner philosophischen Betrachtung, während er zugleich die heraklitische Lehre vom „beständigen Fluße" aller Dinge mit der eleatischen Anschauung von der ewigen Unveränderlichkeit des einen und einzigen Wesens zu verbinden suchte und des Anaxagoras Lehre vom weltbeherrschenden Geiste mit der pythagoreischen Ansicht von dem Weltall als einem beseelten und vernünftigen Ganzen in ideeller Form zu vereinigen verstand. Von der Annahme der Existenz der „Ideen" ausgehend, d. i. ewiger, unwandelbarer, für sich selbst seiender, wirklicher Wesen, die er im „Timäus" geradezu „ewige Götter" nennt, in Bezug auf welche die Dinge der Erfahrung bloße „Abbilder" sind, ist ihm die Gottheit die allumfassende, schlechthin allgemeine Idee, welche mit der Idee des höchsten sittlichen Gutes zusammenfällt. Denn höher als alle übrigen Ideen steht ihm die Idee des Guten, die Quelle alles Schönen und die Ursache alles wahrhaften Seins. So ist die Gottheit Platos der letzte Grund der Ideenwelt; aus seinem verborgenen Wesen hervortretend, entfaltet er sich zur Summe der in der transcendentalen Welt zur Erscheinung gelangenden „Ideen", welche alle die Idee des Guten, nur in verschiedener Gestalt, darstellen. Wie wenig Befriedigung aber Plato selbst an seinem Idealismus fand, und wie sehr er sich der Einseitigkeit, Unsicherheit und Willkür seines Gottesbegriffes bewußt war, geht aus seinem Geständnisse hervor: „Den Bildner und Vater des Weltalls zu finden, ist schwer; und wenn man ihn gefunden hat, ist es unmöglich, ihn für alle verständlich auszusprechen."[3])

---

[1]) Hippolyt. adv. haer. p. 251. — [2]) Xenoph. Symp. VI. 6. 7. — [3]) Tim. p. 28.

Für Aristoteles, Platos Schüler, blieb zwar Platos Lehre grundlegend; doch veranlaßten ihn die unverkennbaren inneren Widersprüche und die Lückenhaftigkeit des Systems seines Meisters zum Einschlagen neuer, selbständiger Bahnen. Darum ist auch der Gott des Aristoteles von jenem Platos ganz verschieden. Ist Platos Gott eine Intelligenz und Kraft, welche die Welt kennt und auf sie fortgesetzt einwirkt, so erscheint der Gott des Aristoteles nur als das letzte Ziel der Welt, als die auf sich selbst beschränkte oberste Ursache, als reine Intelligenz ohne Kraft, als ewig sich selbst denkende und so unaufhörlich thätige Substanz. Seine Thätigkeit beginnt und endet mit ihm; er beschäftigt sich nur mit sich selbst; er denkt nur das schlechthin Vollkommene, Gute und Schöne, also nur sich selbst, und in dieser Selbstbeschauung ist er selig.[1]) Mit der Frage des Verhaltens seiner Gottheit zur Welt hat sich Aristoteles daher nirgends beschäftigt. Eigentlich hat diese Frage für ihn auch keine Bedeutung; denn der Aristotelische Gott ist nicht wahrhaft persönlich und tritt nie aus sich und aus seiner ewigen Ruhe heraus. — Des Aristoteles Schüler steigen von der Höhe der von Sokrates, Plato und Aristoteles ausgegangenen idealeren Weltauffassung alsbald wieder zum Materialismus herab; schon die älteren Peripatetiker wollten nur physikalische Ursachen zur Erklärung des Weltproblems gelten lassen. Straton von Lampsacus, der Hauptvertreter dieser Richtung, erklärt geradezu, es bedürfe keiner Gottheit, um den Aufbau der Welt zu verstehen.

Mit dem vorstehend in aller Kürze Angeführten hatte die griechische Philosophie, soweit die innere Selbständigkeit und Originalität der Systeme in Betracht kommt, im wesentlichen ihren Abschluß erreicht. Noch bildeten sich zwar drei hervorragendere Systeme aus, die aber mehr oder weniger eklektisch verfuhren und sich in den Dienst einer bestimmten, einseitigen Tendenz stellten: der Stoicismus, welcher zwischen der Volksreligion und der Philosophie zu vermitteln suchte, der Epikureismus, welcher im geraden Gegenteile allen Gottesglauben als thöricht und grundlos hinzustellen suchte, und der Skepticismus, welcher die Möglichkeit der Lösung des religiösen Problems und zuletzt alle objektive Wahrheit und Gewißheit leugnen wollte.

Zeno aus Cittium, der Stifter der stoischen Schule, vertritt einen entschiedenen, auf heraklitischer Anschauung aufgebauten

[1]) Metaphys. XII. 7.

Materialismus und hylozoistischen Pantheismus. Er lehrt das Dasein und die Wirksamkeit nur zweier Prinzipien: des Stoffes, und der dem Stoffe von Ewigkeit innewohnenden Thätigkeit oder Kraft. Was man „Gott“ nennt, ist nur die Einheit der das All umfassenden und alle Dinge durchdringenden Kraft, ihrem Wesen nach ein feiner Stoff, Feuer, Äther oder Geist, worunter die Stoiker ein fünftes Element verstanden, das mit der Luft verwandt sei.[1]) Doch legt Zeno dieser Weltkraft auch Vernunft bei, da die allgemeine Ursache voll Intelligenz und Weisheit sein müsse.

Epikur, ein Zeitgenosse Zenos, geht wieder auf den krassen Materialismus Demokrits zurück. Überweltliche Ursachen giebt es nicht, vielmehr sind die im leeren Raume sich bewegenden Atome die Ursache aller Dinge. Läßt sich auch nicht in jedem einzelnen Falle die wirkliche Naturursache mit völliger Sicherheit angeben, so geschieht doch alles, was geschieht, nur durch natürliche Ursachen, und der Götter bedarf es zur Erklärung der Erscheinungen nicht. Trotzdem will Epikur das Dasein der Götter nicht leugnen — Wesen mit feinen, ätherischen, unzerstörbaren Leibern, die in den „Intermundien“ wohnen (Epikur nimmt nämlich die Erde und die sichtbaren Gestirne, welche wir ungefähr in ihrer wirklichen Größe sehen, als eine Welt an, neben und außer welcher es noch unzählig viele gebe) und, sich um nichts kümmernd, seliger Ruhe genießen. Aber freilich — mit den Volksgöttern haben die Götter Epikurs nichts gemein: nicht der, welcher die Volksgötter leugnet, ist „gottlos“, sondern der an sie glaubt.

Welche Stellung endlich der Skepticismus (beginnend mit Pyrrho von Elis um 325 v. Chr., und fortgesetzt durch die Lehrer der neueren Akademie Arkesilaus und Karneades sowie durch Änesidemus aus Knossus) zur Gottesfrage einnimmt, geht aus der Äußerung des mit Karneades übereinstimmenden Sextus hervor: „Das Dasein einer Gottheit läßt sich nicht beweisen“;[2]) „ans Leben uns anschließend sagen wir zwar, daß Götter seien, ohne jedoch es als wirklich zu behaupten.“[3])

Obgleich der römische Geist, wie eingangs dieses Abschnittes erwähnt, eine besondere, selbständige Philosophie nicht schuf, so dürfte es doch nicht ohne Interesse sein, die Anschauungen der wichtigsten Vertreter auch der Denker des römischen Volkes betreffs der Gottes-

---

[1]) Diog. Laërt. VII. 137. 148. 156. — [2]) Sext. Hypot. III. 6—9. — [3]) Ebend. Hypot. III. 2 sqq.

idee kennen zu lernen. Hier ist es neben den mehr vorübergehenden Erfolgen des Epikureismus vorzugsweise der Stoicismus, welcher sich in der römischen Gottes- und Weltauffassung bemerkbar macht; doch erloschen die Philosophenschulen in Rom schon wieder seit dem Beginne des Kaiserreiches.

Cicero, der einem skeptischen Eklekticismus huldigte, sich jedoch, wie es scheint, am meisten zur neueren Akademie hingezogen fühlte, ist in seiner Gotteslehre unsicher, inkonsequent, schwankend, wie er denn das Unbefriedigende seiner diesfälligen Theorieen selbst lebhaft genug empfand. Über die Gottheit läßt sich nichts Gewisses aussagen.[1] „Die Frage nach der Natur der Gottheit ist so schwierig und dunkel, und die Meinungen der größten Männer sind so verschieden, daß man mit Recht ihnen unmöglich Beifall zollen kann.“[2] Zwar möchte er sich die Gottheit als „eine Art freien Geistes denken, gesondert von aller Vermischung mit Vergänglichem, alles wahrnehmend und bewegend und selbst begabt mit ewiger Bewegkraft“;[3] doch faßt er diesen göttlichen Geist stofflich, als Feuer, Luft, oder als zusammenfallend mit dem fünften Urstoff des Aristoteles, dem „Äther“;[4] dann wieder neigt er zu der Anschauung, „Gott“ sei die äußerste, alle übrigen in sich einschließende und beherrschende „Sphäre des Weltalls“.[5] Die Unsicherheit seiner Auffassung ergiebt sich auch daraus, daß er bald von „Göttern“, bald von „Gott“ spricht; doch ist in seinem Werke „Von den Gesetzen“ („De legibus“) von irgend einer Pflichtbeziehung des Menschen zu diesem höchsten Gotte keine Rede. Nur an dem Dasein eines göttlichen Wesens hält Cicero fest, und er beruft sich, wie wir gelegentlich der Behandlung des „geschichtlichen Gottesbeweises“ sahen, hiefür auf das Bewußtsein aller, selbst der rohesten Völker.[6] Auch seine Stellung zu den Volksgöttern ist keine klare; doch will er ausdrücklich die Verehrung dreier Klassen der „Himmlischen“: der Heroen und Halbgötter und der personifizierten Tugenden.[7]

Seneca steht in seiner Gotteslehre entschieden auf dem Boden der stoischen Lehre. Der Weise, sagt er, lebt mit den Göttern auf dem Fuße der Gleichheit und Ebenbürtigkeit; er ist eigentlich selbst „Gott“ oder trägt einen Teil der Gottheit in sich.[8] Übertrifft auch die Gottheit den guten Menschen an zeitlicher Dauer, so doch nicht

---

[1]) De nat. deor. I. 21. — [2]) Ibid. I. 13; cf. III. 40; I.6. — [3]) Tusc. I. 27. — [4]) Ibid. I. 26. — [5]) De Rep. VI. 17. — [6]) De legg. I. 24. — [7]) Ibid. II. 8. — [8]) Ep. LIX.

an Glückseligkeit.[1]) Wer möchte also die Götter fürchten? Keiner thut das, der bei gesundem Verstande ist.[2]) Die Götter können dem Menschen nichts anhaben.[3]) Die wahre Gottheit ist die Natur, — ins Ganze der Welt und ihre Teile verwoben; doch läßt sich über das Wesen dieser Gottheit nichts Näheres sagen. „Niemand hat je Gott erkannt."[4]) Trotzdem duldet er die Anbetung „des gemeinen Göttergesindels, welches der Aberglaube in der Länge der Zeit zusammengehäuft"; nur solle man nicht vergessen, daß eine solche Verehrung nur eine Akkomodation an den Volksglauben, eine Sache der Sitte und der Gewohnheit sei.[5])

Die Religionslehre des Plinius ist ein hylozoistischer Pantheismus; das Weltall selbst ist das göttliche Wesen, die Hauptgottheit in demselben aber die Sonne, denn sie ist der Geist der Welt.[6]) Infolge ihrer Schwäche, und von Bedrängnissen umgeben, haben aber die Menschen dieses Ganze in Einzelteile geschieden, damit jeder den Teil verehren könne, dessen er am meisten bedarf.

Über die Gotteslehre des Tacitus wissen wir nichts Zuverlässiges, da er sich in seinen Schriften darüber nirgends äußert. Vergil und Ovid nehmen eine Seele an, die den gewaltigen Körper der Welt durchdringt und bewegt; doch bequemen sie sich in ihren Gedichten an den religiösen Volksglauben an, ihn als Unterlage und Hilfsmittel poetischer Darstellung benützend. Horaz, einem praktischen Epikureismus und heiterem Lebensgenuße huldigend, hat sich mit der Gottesfrage nirgends beschäftigt, gesteht aber ausdrücklich, daß er an das Dasein der Götter nicht glaube.[7])

So findet sich in der gesamten antiken Philosophie nirgends die Idee einer von der Natur verschiedenen, persönlichen Gottheit; so mannigfach wechselnd und einander widersprechend die einschlägigen Anschauungen sein mögen — entschiedene Leugnung der Existenz eines göttlichen Wesens, ausdrückliche Anerkennung derselben, oder unsicherer Zweifel, grober Materialismus, extremer Idealismus, oder der Versuch einer Mittelstellung in Hinsicht der Weltauffassung — ein Zug ist dem Resultate der Geistesarbeit des vorchristlichen und insbesondere des hellenischen Altertums gemeinsam und für dasselbe charakteristisch: das Bewußtsein der Einheit von Geist und Natur, von Kraft und Stoff, die Auffassung des Alls als des in

[1]) De prov. I. — [2]) De benef. IV. 19. — [3]) Ep. XCV. — [4]) Ep. XXXI. — [5]) Ap. August. De civ. Dei VI. 10. — [6]) Hist. Nat. II. 6. — [7]) Carm. I. 34, 1.

ununterschiedener Einheit mit ihm wirkenden Absoluten, kurz der Naturalismus und Hylozoismus, in welchem es für „übernatürliche", „transcendentale" Kausalitäten keinen Raum und keine Berechtigung giebt.

Mit diesem ersten grundwesentlichen und charakteristischen Merkmale hängt ein zweites zusammen: das Bewußtsein der Ewigkeit der Weltsubstanz und daher die Verneinung des zeitlichen Gewordenseins, des Erschaffenseins der Welt aus nichts durch den freien Willen eines persönlichen göttlichen Wesens. Dies gilt zunächst von der Philosophie der alten jonischen Schule, deren entschiedener Materialismus die Annahme einer „Schöpfung", ja selbst einer Gestaltung und Formbildung durch ein vor- und außerweltliches Wesen, schlechthin ausschließt.

Die Pythagoreer lassen ihrem Prinzipe gemäß die Welt und deren Dinge sich aus jenem „Ureins", aus jener absoluten, unteilbaren „Einheit" entfalten, welche potentiell und keimartig die gesamte Natur der Zahlen und der als Zahlen betrachteten Dinge in sich enthalten habe. Der extreme Idealismus der eleatischen Schule hat das Unerschaffensein, die Ewigkeit der Welt zur selbstverständlichen Voraussetzung und Folge. Nach Empedokles waren in der von Ewigkeit existierenden Welt die vier „Elemente": Feuer, Wasser, Luft und Erde in harmonischer Mischung beisammen. Durch die im Sphäros vorhandenen wirksamen Prinzipien der „Liebe" und des „Hasses" sei die weitere Entwickelung und Gestaltung der Naturelemente erfolgt. Als nämlich der „Haß" im Schoße des Sphäros heranwuchs, begann er die bisher in Mischung verbundenen Elemente zu teilen und zu trennen;[1]) sofort aber trat ihm da die „Liebe" einigend entgegen; so bildete sich außerhalb des in ungetrübter Harmonie verharrenden Sphäros diese sichtbare Welt des Wechsels, des Entstehens und Vergehens, als deren Urheber somit der „Haß" erscheint. Doch wird dereinst alles wieder in den Urzustand des Sphäros zurückkehren, worauf der eben geschilderte Kreislauf von neuem beginnt.

Die atomistische Schule des Demokrit und Leukippus sieht in der Atomenmasse das Prinzip der Weltbildung. Aus der Wirbelbewegung, aus dem Drängen und Aufeinanderstoßen der Atome, deren Größe und Gestalt verschieden sei, bilden sich Atomaggregate, welche die Naturdinge sind. Durch Vereinigung der Atome

[1]) Empedocl. Carm. ed. Karsten p. 85 v. 139 sqq.

entstehen demnach die Dinge, durch die Trennung der Atome vergehen sie wieder. Das wirkende Prinzip der Weltbildung sei einerseits der blinde „Zufall“, da die Bewegung der Atome planlos und unberechenbar ist, andererseits aber auch wieder das Gesetz der Notwendigkeit, weil alles in unbedingter Abhängigkeit von der natürlichen Beschaffenheit der Atome steht.

Was den Atomisten die „Atome“, das sind dem Anaxagoras von Klazomenä die „Homöomerien“, unendlich kleine und daher unsichtbare Elementarsubstanzen, welche, in zahlloser Menge in dem ursprünglichen Chaos vorhanden, von dem „Nus“ in eine Wirbelbewegung versetzt wurden, worauf eine teilweise Sonderung und Scheidung der Stoffe eintrat und zugleich die Bildung und Ordnung der Welt begann. Da somit Anaxagoras bei der Entwickelung der Welt einen bewußten Geist wirksam sein läßt und daher ebenso den „Zufall“ als die starre „Notwendigkeit“ ausschließt, konnte er sagen, in der Natur finde sich nichts Unvernünftiges und Zweckwidriges.[1])

Komplizierter und abstruser als die bisher skizzierten Theorieen der Weltbildung ist die diesfällige Lehre Platos, welche bis zu einem gewissen Grade einen dualistischen Charakter an sich trägt, über den Monismus und Pantheismus aber gleichfalls nicht hinausgelangt. Plato läßt die Weltbildung dadurch zustande kommen, daß durch die vermittelnde Thätigkeit der Gottheit die an sich ruhenden „Ideen“ ihre Bilder in dem ewigen und unsichtbaren Urstoffe, der „Mutter des Werdens“, abdrückten.[2]) Diese primitive Materie ist noch nicht Körper, nur die Anlage dazu, jedoch etwas Stoffliches, und in diesem Sinne bezeichnet Plato die Materie als etwas noch nicht Seiendes. Diese „erste Materie“ wurde nun in eine regellose Bewegung, in einen chaotischen Zustand versetzt, in welchem die vier Elemente zwecklos durcheinander wogten. Das Prinzip dieser Bewegung war eine dem Chaos innewohnende, von dem Gesetze blinder Notwendigkeit beherrschte vernunftlose Seele.[3]) So hatte die „ursprüngliche Materie“ bereits vor der Dazwischenkunft des Weltbildners gewisse Formen angenommen; doch brachte Ordnung und Gestaltung in diesen noch chaotischen Zustand erst die „göttliche Vernunft“, indem sie das Gute aus der Sphäre der Ideen in die Materie herabsenkte und so die regellos bewegten Teile zuerst schied, dann aber regelmäßig verband und nach dem Urbilde

---

[1]) Themist. in Aristot. Phys. f. 58, b. — [2]) Tim. 27, p. 48, 51. — [3]) Ibid. p. 52, 58.

der ewigen Ideen zweckmäßig organisierte. Das erste nun, was Gott bildete, war die „Weltseele", zu deren Bildung er zwei Faktoren verwendete: jene ewige, „vernunftlose Seele", welche das Chaos bewegte, und den „Nus", einen göttlichen Bestandteil, eine Emanation seines eigenen Wesens.[1]) Die Weltseele hat ihren Sitz inmitten der räumlich ausgedehnten Welt, ist aber zugleich durch den ganzen Weltraum verbreitet, den sie auch noch außenher rings umhüllt, und das Körperliche bildet den Leib, den sie belebt und regiert.[2])

Aristoteles kennt ebensowenig wie Plato den Begriff einer zeitlichen Schöpfung der Welt; ja er gelangt nicht einmal wie Plato zur Auffassung der Gottheit als des Baumeisters und höchsten Bildners der Welt, sieht in Gott vielmehr nur, wie wir vorhin gesehen, die bewegende, selbst aber unbewegliche Ursache.[3]) Die Welt ist von Ewigkeit, sie ist, wie unentstanden, so schlechthin unzerstörbar; denn offenbart sich auch im Kosmos Ordnung und Zweckmäßigkeit, so hat deshalb doch nicht Gott in irgend einer Zeit die Welt zweckmäßig gestaltet, sondern er bedingt diese Zweckmäßigkeit in ewiger Weise dadurch, daß er als das Vollkommenste existiert und alles andere ihm nachstrebt. Eigentümlich ist, wie Aristoteles sich die Bewegung der Welt durch Gott denkt. Die Sphäre, an welcher die Fixsterne haften, werde unmittelbar von der Gottheit berührt und bewegt, sie besitzt also die „beste" und „vollkommenste" Bewegung, nämlich die gleichmäßige kreisförmige Drehung. Die Bewegungen der Planeten sucht Aristoteles durch die Annahme von vielen verschiedenartig bewegten Sphären zu erklären, deren Beweger unbewegte immaterielle Wesen, gleichsam Untergötter sind. In der Mitte der Welt ruht unbewegt die kugelförmige Erde. Das Weltganze besteht aus fünf elementaren Stoffen: Äther, Feuer, Luft, Wasser, Erde. Aus dem Äther, der den Himmelsraum erfüllt, sind die Sphären und Gestirne gebildet; aus den übrigen Elementen besteht die irdische Welt und deren Dinge.

Der Stoicismus versucht der Grundanschauung Zenos gemäß eine Welterklärung auf pantheistisch-materialistischer Grundlage. Die Welt ist ein Produkt zweier Faktoren: das passive Element ist die ewige, eigenschaftslose Materie, das aktive die alles durchdringende und bewegende Gottheit, die aber mit dem ewigen Stoffe wesenhaft ein und dasselbe. Alles Entstehen und Vergehen, Er-

[1]) Polit. p. 369. Tim. p. 44. — [2]) Tim. pag. 34, 36. — [3]) Metaph. XII. 7; De gen. et corr. I. 6.

zeugen und Zerstören ist nur formell und scheinbar — bloße Modifikationen der einen Substanz. So ist die Welt ein organisiertes, lebendiges, von einer einzigen Weltseele, einer Art Urfeuer, erfülltes und belebtes Wesen.

Epikur läßt die Welt aus dem Zusammenwirken der Atome entstehen — ewigen, unzerstörbaren Urstoffen, ohne Qualität, aber verschieden in Bezug auf Gestalt, Größe, Schwere. Doch modifiziert Epikur Demokrits Atomistik in etwas; da nämlich die Atome mit der bloßen Schwerkraft und Stoßkraft in dem unendlich leeren Raume sich stets nur parallel nach abwärts bewegen würden, ohne sich zu begegnen, gleichwie die Tropfen eines beständigen Regens, so fügte Epikur noch eine dritte Kraft hinzu, durch deren Einfluß sie von der senkrechten Linie um etwas abweichen, was hinreichte, um eine Begegnung und Agglomerierung der Atome herbeizuführen. Durch die so entstandenen Kollisionen und Komplikationen, teilweise auch durch Wirbelbewegungen, welche übrigens Epikur als Werk des „Zufalles" bezeichnet,[1]) seien die Welten gebildet worden. Für die Ewigkeit des Stoffes spricht die Thatsache der Erfahrung, daß nichts wird aus dem Nichtseienden, und nichts vergeht in ein Nichtseiendes.

Von den Skeptikern suchte Änesidemus der längst verdrängten und verschollenen heraklitischen Lehre wieder Bahn zu brechen, indem er als Grund des Daseins der Welt und deren Dinge die warme oder feurige Luft erklärte. Die Mehrzahl der Denker des zweiten und ersten vorchristlichen Jahrhunderts wandten sich jedoch der Welterklärung der Stoiker zu; selbst die späteren Peripatetiker verwarfen den aristotelischen Immaterialismus und zollten der materialistischen Lehre Zenos ihren Beifall. Cicero, in seinen Untersuchungen hauptsächlich den Fragen auf praktisch-ethischem Gebiete zugewandt, stellt eine Theorie bezüglich der Weltbildung überhaupt nicht auf, während Seneca sich auch in dieser Beziehung für die Lehre der stoischen Schule ausspricht.

In einer von der bisherigen wesentlich abweichenden Form gestaltete sich die Behandlung des Gottes- und Weltproblems in jener Periode der späteren griechischen Philosophie, welche schon bei einer anderen Gelegenheit als die vorzugsweise „theologische" und „theosophische" bezeichnet wurde, und deren Entstehungsgrund in dem unbefriedigenden Ergebnisse der bisherigen Entwickelung des philo-

[1]) Diog. Laërt. X. 133; 44.

sophischen Denkens zu suchen ist; hatte sich doch die griechische Philosophie selbst zersetzt, und war sie doch schließlich bei der absoluten Skepsis angelangt, womit sie nicht nur die Unmöglichkeit einer vernunftgemäßen und annehmbaren Lösung des religiösen Problems auf dem bisherigen Wege zugestand, sondern dem wissenschaftlichen Denken überhaupt die notwendige Grundlage und selbstverständliche Voraussetzung entzog. Es war nicht mehr der reine, unverfälschte hellenische Geist, der in der jetzt zur Geltung gelangenden Philosophie seinen Ausdruck fand, vielmehr vereinigte sich der Hellenismus mit orientalischen Religionsideen und insbesondere mit den religiösen Grundlehren des Mosaismus, weshalb diese Philosophie einen entschieden synkretistischen Charakter an sich trägt.

Insbesondere bildete sich in Alexandrien, das unter den Ptolemäern und Römern zu einem Centralsitze wissenschaftlicher Bestrebungen geworden, eine jüdisch-hellenistische philosophische Richtung aus, welche dadurch von besonderer welt- und kulturgeschichtlicher Bedeutung wurde, daß sie auch die Gestaltung und Entwickelung des trinitarischen Gottesbegriffes des **dogmatischen Christentums** grundlegte, anbahnte und vorbereitete.

Zwei unterscheidende Momente treten in der religiös-philosophischen Spekulation dieser Periode insbesondere hervor: die in den orientalischen Kulten und Religionen, insbesondere im Judaismus, vorherrschende Auffassung der Gottheit als eines **über** der Welt stehenden, **transzendenten** und besonderen, **persönlichen Wesens**, und das gleichfalls aus dem Orientalismus, insbesondere aus dem Judentum herübergenommene **Offenbarungsprinzip**, infolge dessen der Dogmatismus, Mystizismus und das Walten und Schaffen der Phantasie, das wissenschaftliche Denken verdrängend, in Fragen der Religion und Philosophie zum vollen Durchbruche und zu unbestrittener Herrschaft gelangte, ohne daß aber deshalb schon auch eine zeitliche Schöpfung der Welt aus nichts gelehrt worden wäre.

Eine Verschmelzung griechischer Philosopheme mit jüdisch-religiösen Vorstellungen findet sich, abgesehen von diesfälligen Keimen und Ansätzen in der Septuaginta, nachweisbar und mit Sicherheit bei dem Alexandriner Aristobulus (um 160 v. Chr.), der sich auf gefälschte orphische Gedichte berief, in welche jüdische Lehren hineingetragen waren, um die Behauptung zu stützen, die griechischen

Dichter und Philosophen hätten ihre Weisheit einer uralten Übersetzung des Pentateuchs entnommen.[1]) Die sichtbaren und sinnlichen Gotteserscheinungen, von denen die religiösen Schriften der Juden zu erzählen wissen, deutet Aristobulus allegorisch. Gott ist unsichtbar; er existiert an sich und für sich als außerweltliches Wesen. Er thront im Himmel, die Erde ist unter seinen Füßen; auf die letztere wirkt er aber nicht unmittelbar, sondern durch „Kräfte", teils gute und nützliche, teils schädliche, welche somit als Mittelwesen zwischen ihm und der Welt eingeschoben erscheinen.[2]) Auch die „Weisheit" existiert in Gott als besondere Kraft, ohne daß aber Aristobulus schon zu einer Personifizierung derselben fortgeschritten wäre. Eine „Schöpfung" der Welt im späteren christlich-dogmatischen Sinne kennt Aristobulus gleichfalls noch nicht; vielmehr hat Gott die Welt aus einem von Ewigkeit vorhandenen Stoffe nur gebildet.

Schon entschiedener tritt die Hypostasierung der göttlichen „Weisheit" in dem Salomo fälschlich zugeschriebenen „Buche der Weisheit" hervor, welches von dem sofort zu nennenden eigentlichen Begründer einer systematischen Theosophie, Philo von Alexandrien, verfaßt zu sein scheint, und in welchem die „ewige Weisheit" ein „Hauch der Kraft Gottes, der Glanz des ewigen Lichtes, der makellose Spiegel der Herrlichkeit Gottes" genannt wird,[3]) — ein durch die ganze Welt verbreiteter künstlerisch bildender Geist, welche Anschauung sowohl in Bezug auf Ausdruck als Inhalt auf stoische Einflüsse hinweist.

Von besonderer Bedeutung für die Fixierung und Dogmatisierung der christlichen Gottesidee wurde aber die Religionsphilosophie des (eben genannten) jüdischen Alexandriners Philo (geb. um 25 v. Chr.), der zahlreiche grundlegende Ideen seines theosophischen Systems aus dem Stoicismus und Platonismus herübernahm und sie mit seinem jüdisch-nationalen religiösen Bewußtsein zu verschmelzen suchte. Zwar will er, entsprechend der diesbezüglichen Lehre des Mosaismus, die Gottheit als persönliches Wesen verehrt wissen, definiert aber Gott trotzdem als „das (abstrakt) Seiende,"[4]) als „eigenschaftsloses reines Sein", als (pantheistisch) „das All-

[1]) „Was ist Plato," ruft der im 2. Jahrhunderte n. Chr. lebende pythagoreisierende Platoniker Numenius aus, „als Moses, der da attisch redet?" (Clem. Alex. Strom. I. 342; Euseb. Praep. ev. XI. 10.) — [2]) Ap. Euseb. Praepar. ev. XII. 12. — [3]) Weish. 7, 25. 26. — [4]) De somm. I, 1, 655 Mong.

gemeinste."[1]). Philo entfernt sich von Plato dadurch, daß der Gott Philos auch über die Idee des Guten erhaben gedacht wird, womit ihn Plato identifiziert hatte[2]), und daß er zur Gotteserkenntnis nicht auf dem Wege eines wissenschaftlichen Beweises, sondern durch unmittelbare Gewißheit, durch ein mystisches sich-Versenken in die Gottheit, durch den auf sich selbst gestellten Glauben gelangen will.[3]) Nur die ästhetische und teleologische Betrachtung der Welt führe einigermaßen zur Gotteserkenntnis, die aber nur die „zweite" an Rang ist und der unmittelbaren Glaubensgewißheit nachsteht. Zur Hervorbringung der Welt bediente sich Gott unkörperlicher „Kräfte" oder „Ideen", da er selbst und unmittelbar die unreine Materie nicht berühren durfte.[4]) Diese Kräfte umgeben Gott als dienende Geister, wie ein Hofstaat den Monarchen, während Gott selbst (bildlich) am äußersten Rande des Himmels thront wie in einer heiligen Königsburg.[5])

Die höchste der göttlichen Kräfte ist der **„Logos"**; er ist die Idee der Ideen, das Allgemeinste von allem, was nicht Gott ist; die anderen Kräfte und Ideen sind nur Teile des Logos, in ihm hat die gesamte übrige Ideenwelt ihren Ort, gleichwie der Plan einer Stadt in der Seele des Baumeisters.[6]) Zwar bezeichnet Philo diese oberste Mittelkraft zwischen Gott und der Welt gleich den früheren Religionsphilosophen auch mit dem Namen „Sophia," „Weisheit",[7]) aber der Platonische Ausdruck „Logos" ist bei ihm viel häufiger.

Welche Bedeutung und Wirksamkeit legt nun Philo seinem „Logos" bei? — Der Logos ist nicht ungeworden gleichwie Gott, er ist aber auch nicht geworden wie wir und die übrigen Geschöpfe; er ist der Erstgeborene Sohn Gottes und ein „Gott" für uns, die Unvollkommenen. Er ist der ältere, die Welt der jüngere „Sohn Gottes." Durch Vermittelung des Logos hat Gott aus der qualitätslosen Materie, die (wie bei Plato) ein „Nichtiges" ist, die Welt hervorgebracht und sich der Welt geoffenbart, und der Logos vertritt die Welt bei Gott als der Hohepriester, Fürbitter und Anwalt.

Von Wichtigkeit ist auch der der Zeit seines Auftretens nach allerdings schon der christlichen Ära, seinem Charakter nach aber

[1]) Leg. alleg. II. — [2]) De mundi opif. I. 2. — [3]) De post. Caini, I. 258. — [4]) De sacrif. II. 261. — [5]) Gen. 28, 15; de vita Mos. II. 164. — [6]) De mundi opif. I., 4. — [7]) De legis alleg. II.

noch der vorchristlichen Zeit angehörige Neuplatonismus, — schon aus dem Grunde, weil er, die letzte Blüte an dem einst so kräftigen Baume der antiken Philosophie, zugleich den letzten, allerdings vergeblichen Versuch bedeutet, die Lehren und Anschauungen des inzwischen zur Entwickelung gelangten Christentums zu überwinden und zurückzudrängen.

Von dem Alexandriner Ammonius Sakkas gestiftet, wurde der Neuplatonismus durch dessen Schüler Plotinus (204—269 n. Chr.) fortgebildet und in die Form einer systematischen Gottes- und Weltanschauung gebracht oder doch mindestens zuerst in dieser Form schriftlich dargestellt. Obwohl von Platonischen Grundanschauungen ausgehend, weicht der Neuplatonismus in der Theologie doch in mancher Beziehung von Plato ab. Nachdem schon der Jude Philo von Alexandrien Gott an sich von seinen weltbildenden Kräften, deren Einheit der göttliche „Logos" ist, unterschieden, nachdem der eklektische Platoniker Plutarch aus Chäronäa (gest. um 125 n. Chr.) Gott seinem Wesen nach als unerkennbar und nur seiner weltbildenden Thätigkeit nach als erkennbar betrachtet, nachdem der pythagoreisierende Platoniker Numenius aus Apamea (in der zweiten Hälfte des 2. christlichen Jahrhunderts) Gott an sich und den weltbildenden Demiurg zu zwei verschiedenen Wesen, denen die Welt als dritter Gott sich anreihe, hypostasiert hatte und so zum Tritheismus gelangt war, ging Plotinus in der eingeschlagenen Richtung weiter. Zwar bezeichnet er mit Plato das höchste Wesen als „das Eine und an sich Gute"; aber es ist ihm nicht, wie noch dem Philo und Plutarch, „das Seiende", sondern ein „Überseiendes";[1]) auch schreibt er ihm nicht mit Numenius eine Denkthätigkeit zu, sondern betrachtet es als ein auch über die Vernünftigkeit erhabenes Wesen, wodurch sich der Gottesbegriff noch künstlicher, mystischer, komplizierter und unverständlicher gestaltet, als dies schon bisher in mehr als ausreichendem Maße der Fall war. Während Plato den „Ideen" selbständige Existenz zuerkennt — im „Timäus" nennt er sie geradezu „Götter" — läßt Plotinus die „Ideen" aus dem göttlichen „Einen" (dem ἕν) durch den

[1]) Auch ein abschreckendes Beispiel, welches zeigt, wohin es kommt, wenn man das „Sein" als Eigenschaft oder Vollkommenheit auffaßt und demnach „Grade" des Seins, der Wirklichkeit unterscheidet! Also ein Ding oder Wesen, das nicht nur ist, sondern mehr ist, als daß es ist — demnach ein „seienderes" Seiendes!

„Nus" (νοῦς) emanieren[1]) und in demselben als konstitutive Teilwesen existieren.

Wie nun aber aus dem „Einen" das „Viele" hervorgegangen, d. h. wie das Dasein der Welt und der körperlichen Dinge zu erklären sei, und in welchem Verhältnis die letzteren zur Gottheit stehen — darüber kann uns Plotinus keinen Aufschluß geben, was nach seiner soeben skizzierten Gotteslehre vollkommen begreiflich erscheint. Diese Frage sei ein „Geheimnis", ein Problem, an dessen Lösung sich Plotinus nicht wagt, ohne zuvor an seinen Gott das Gebet um die richtige Einsicht gerichtet zu haben.[2]) Er weist den pantheistischen Lösungsversuch ab, nach welchem das „Eine" zugleich auch alles sei.[3]) Das ἕν sei keines der Dinge und doch alles — keines, sofern die Dinge später sind, alles, sofern sie aus ihm stammen.[4]) Nichts ist in ihm, aber gerade deshalb ist alles aus ihm. Nicht durch Teilung wird aus ihm alles, weil es dann aufhören würde, eins zu sein. Während es selbst in Ruhe bleibt, wird das Erzeugte aus ihm, gleich wie aus der Sonne der sie umgebende Glanz ausströmt.[5])

Außer der eben erwähnten alexandrinisch-römischen Schule des Ammonius Sakkas und Plotinus gehört dem Neuplatonismus auch die syrische Schule des Jamblichus an (gest. um 330 n. Chr.), welcher die Absurditäten, Willkürlichkeiten und Dunkelheiten der Plotinischen Gotteslehre und Welterklärung womöglich noch überbietet. Über das ἕν des Plotinus stellt Jamblichus noch ein anderes, schlechthin erstes ἕν, welches, jenseits aller Gegensätze liegend, auch nicht das Gute sei, sondern als völlig eigenschaftslos auch über dem Guten stehe. Unter diesem durchaus rätselhaften und undefinierbaren Urwesen stehe erst das von Plotinus gelehrte ἕν, und erst dieses sei mit dem Guten identisch. Sein Erzeugnis sei die intelligible Welt, aus welcher die intellektuelle Welt hervorgegangen sei, dann folge das Psychische — bezüglich dessen Jamblichus behauptet, die überweltliche Seele habe zwei andere Seelen aus sich hervorgehen lassen — und schließlich die Welt, welcher angeblich die Seelen der Götter des polytheistischen Volksglaubens, der Engel, Dämonen und Heroen, von denen Jamblichus ganze Massen kennt, angehören. In einer besonderen Schrift[6]) legt Jamblichus die Übervernünftigkeit nicht nur, wie Plotinus dies that,

[1]) Ennead. V, 1, 6, 7. — [2]) Das. V, 6. — [3]) Das. III, 8, 8. — [4]) Das. VI, 7, 32. — [5]) Ennead. V, 1, 9. — [6]) De mysteriis Aegyptiorum.

den allerhöchsten „überseienden“ Wesen bei, sondern allen Göttern der einzelnen Religionen, ausgenommen dem Gotte der Christen, und behauptet — fast ähnlich wie später Kant bezüglich des Satzes der Kausalität — der Satz des Widerspruches finde auf das Gebiet der Übervernünftigkeit keine Anwendung. Diese Theorie beutet nun Jamblichus zur Rechtfertigung der krassesten Albernheiten aus, wobei er nach Art aller in derselben Weise, d. h. rein „spekulativ“ verfahrender Geister, bezüglich der Aufsuchung und Auffindung „plausibler“ Gründe niemals in Verlegenheit kommt. Wie groß dabei des Jamblichus Ansehen unter seinen Gläubigen und Schülern war, geht daraus hervor, daß dieselben, und zwar, was besonders bemerkenswert und in der Geschichte der Religion und Philosophie gleichfalls nicht ohne Analogie dasteht, selbst auch schon dessen unmittelbare Schüler und Verehrer, die „Wunderthaten“ dieses Philosophen glaubten und ihn geradezu als „göttliches“ Wesen ansahen.

Dem Neuplatonismus gehört endlich noch die atheniensische Schule des jüngeren Plutarch, des Syrian, Proklus und seiner Nachfolger an, welche sich nach dem Mißlingen des Kampfes gegen die christliche Lehre und für die Erneuerung der alten religiösen Anschauungen und Kulte rein theoretisch-wissenschaftlichen Bestrebungen — insbesondere dem Studium und der Kommentierung der Schriften des Plato und Aristoteles — widmeten, bis ein Edikt des Kaisers Justinian (529 n. Chr.) den Unterricht in der Philosophie zu Athen verbot und das Vermögen der platonischen Schule zu konfiszieren befahl. Zwar erlosch in Griechenland die Kenntnis der Schriften und Ideen der alten Denker auch jetzt nicht völlig; aber die hellenische Philosophie, soweit sie nicht in christlichem Gewande auftrat, war bis zum Wiederaufleben der klassischen Studien am Ausgange des Mittelalters doch fast nur das geistige Eigentum der Gelehrten, während sie der Kenntnis weiterer Kreise entrückt blieb. Trotz dieser Einschränkung gewann sie jedoch — und dies gilt insbesondere vom Aristotelismus — allmählich eine ungeahnte und bis in die Gegenwart hineinreichende praktische Bedeutung, indem sie nicht nur auf die formale Behandlung der christlichen Lehren Einfluß übte, sondern infolge ihrer von maßgebenden christlichen Theologen durchgeführten Verschmelzung mit jüdischen und spezifisch christlichen religiösen Ideen teilweise auch den Inhalt der christlichen Hauptdogmen bestimmte.

2. In der mittleren Zeit.

Die christliche Ära. — Charakteristische Unterschiede zwischen dem Gottesbegriffe der christlichen und der antiken Spekulation. — Die patristische Periode. — Der Gnosticismus und dessen hervorragendste Vertreter: Cerinthus, Saturnin, Marcion, Karpokrates, Basilides. — Flavius Justinus. — Tatian. — Athenagoras. — Theophilus. — Irenäus. — Tertullian. — Der Subordinatianismus und dessen Vertreter: Clemens und Origenes. — Minutius Felix. — Arnobius. — Lactantius. — Gregor von Nyssa. — Augustinus. — Die spätere patristische Zeit. — Die scholastische Periode: Johannes Scotus. — Realismus und Nominalismus. — Anselm von Canterbury. — Petrus Abälard u. a. — Die mittelalterliche Religionsphilosophie der Araber. — Die mittelalterliche Religionsphilosophie der Juden. — Die christliche Scholastik in ihrer vollen Entwickelung und deren Tendenz. — Alexander Hales. — Bonaventura. — Albertus Magnus. — Thomas von Aquino. — Duns Scotus u. a. — Die deutsche Mystik. — Meister Eckhart. —

Damit stehen wir bei der Behandlung der Auffassung der Gottesidee und des Verhältnisses der Gottheit zur Welt seitens der philosophischen Spekulation der christlichen Ära. Eine Abgrenzung der Philosophie und positiven Theologie ist jedoch, wie schon einmal (im III. Abschnitte) erwähnt, in der christlichen Zeit vorerst nicht nur schwierig, sondern zum Teile geradezu unmöglich, weil in der sogenannten patristischen Periode das philosophische und theologische Denken zusammenfällt, in der scholastischen Periode aber die Philosophie in den Dienst der Theologie tritt. Da wir uns nun mit der eigentlich theologischen und religionsgeschichtlichen Seite des Gottes- und Weltproblems im folgenden Abschnitte im besonderen beschäftigen wollen, so wird es genügen, die Gestaltung und Entwickelung der genannten Frage insbesondere in der grundlegenden patristischen Periode nur allgemein und übersichtlich zu skizzieren.

Charakteristisch für den philosophischen Gottesbegriff in der christlichen Ära ist zunächst der aus dem Mosaismus herübergenommene Monotheismus, welcher die Gottheit als eine von der Natur verschiedene, vor- und überweltliche Persönlichkeit auffaßt, ohne daß jedoch deshalb seitens aller christlichen Philosophen sofort auch eine eigentliche „Schöpfung" der Welt aus nichts gelehrt würde, ferner der in dieser prinzipiellen Auffassung liegende, gleichfalls dem Judentum und Orientalismus entlehnte Gegensatz und Dualismus zwischen „Gott" und „Welt", wodurch sich die

christliche Philosophie von der antiken griechischen unterscheidet, und womit in weiterer Konsequenz der Gegensatz des menschlichen Geistes gegen Gott, in sich selbst und gegen die Natur gegeben war, endlich die Lehre von der Subsistenz dreier Personen in der Gottheit, wozu die Auffassung Jesu als des „Logos" und „Sohnes Gottes" den Anstoß gab, und wodurch der christliche Gottesbegriff auch vom jüdischen abweicht, obgleich auch dieser trinitarische Gottesbegriff nicht sofort gegeben war und nicht von allen christlichen Philosophen gelehrt wurde, sondern erst im Laufe der philosophischen Spekulation sich schärfer entwickelte, bis er seitens der Kirche seine dogmatische Fixierung und Sanktionierung erhielt.

Von den „apostolischen Vätern", wie jene Männer genannt werden, welche für unmittelbare Schüler der Apostel Jesu galten, können wir hier absehen, weil sich durch deren Schriften zwar die theoretischen und praktischen Grundlehren des positiven Christentums auf Grund der Autorität der Apostel und im Gegensatze zum Judentume und Heidentume allmählich ausbildeten, ohne daß jedoch diese Grundlehren von ihnen irgendwie philosophisch und wissenschaftlich gerechtfertigt und begründet worden wären. Den ersten Versuch einer christlichen Religionsphilosophie machten die sogenannten „Gnostiker", indem sie den Fortgang vom bloßen „Glauben" zum „Wissen" anstrebten. Aber es sind nicht metaphysisch berechtigte Begriffe und durch die Erfahrung gewonnene Vorstellungen, mittels deren die Gnostiker ihre abenteuerlichen und komplizierten Systeme aufbauen, sondern Phantasmen, gewonnen durch Hypostasierung der einzelnen Momente des religiösen Entwickelungsprozesses, und entnommen teils dem alttestamentlichen und spezifisch christlichen, teils dem hellenischen und überhaupt ethnischen — insbesondere persischen — Vorstellungskreise.

Unter den zahlreichen (etwa 30) Vertretern des Gnosticismus, von denen wir die wichtigsten hervorheben wollen, unterscheidet Cerinthus (um 115 n. Chr. lebend) den von den Juden verehrten Gott, der die Welt hervorgebracht habe, von dem höchsten, „wahren" Gott. Dieser wahre Gott ließ auf Jesus von Nazareth, den Sohn des Josef und der Maria, bei der Taufe den Äon Christus — unter den „Äonen" dachten sich die Gnostiker eine Reihe durch Emanation hervorgegangener personifizierter Kräfte und Eigenschaften der Gottheit, derart, daß die späteren Emanationen immer unvollkommener gewesen seien — herabsteigen, der ihn, den wahren Gott,

verkündigte, Jesum aber vor dessen Tode wieder verließ und an den Leiden nicht teilnahm.[1])

Saturnin behauptete, es gebe einen unerkennbaren Gott, den „Vater"; dieser habe die Engel, Erzengel, Kräfte und Gewalten erschaffen; durch sieben Engel sei die Welt gebildet worden und auch der Mensch sei ihr Gebilde. Der „Vater" ist ungeworden, körperlos, gestaltlos und nur vermeintlich den Menschen erschienen; der Gott der Juden aber ist einer der Engel. Christus ist gekommen zur Aufhebung der Macht des Judengottes.[2])

Cerdo (wie Saturnin dem 2. Jahrhunderte n. Chr. angehörig) unterschied gleichfalls den durch Moses und die Propheten verkündeten Gott von jenem Gott, welcher der Vater Jesu Christi sei; jener werde erkannt, dieser sei unerkennbar; jener sei gerecht, dieser gut.[3])

Marcion vom Pontus (um 160 lehrend) unterschied nicht nur den Weltschöpfer, den die Juden verehrten, von dem „höchsten Gott", und lehrte nicht nur die Unterordnung jenes unter diesen, sondern er erklärte weiter den Judengott zwar für gerecht — indem er das von ihm gegebene Gesetz erbarmungslos vollzog — aber nicht für gut, da er auch Urheber von bösen Werken sei, streit- und kriegssüchtig, wankelmütig, sich selbst widersprechend. Im 15. Jahre der Herrschaft des Tiberius sei Jesus von dem „Vater", dem höchsten Gott, in Menschengestalt nach Judäa gesandt worden, um alle Werke jenes Gottes, der die Welt geschaffen, aufzulösen. Die Schüler Marcions sahen das „Licht" und die „Finsternis" als ewige Prinzipien an, nahmen ein drittes vermittelndes Wesen, Jesus, an und unterschieden den weltbildenden Demiurgen von dem Lichtgott.

Karpokrates (um 130 auftretend) nimmt an, daß die Welt und alles, was sie enthält, von Engeln hervorgebracht sei, die dem ungewordenen Vater weit nachstehen. Mit der judaisierenden Sekte der Ebioniten stimmt er darin überein, daß Jesus von Josef und Maria stammt; während aber die Ebioniten Jesum als vollkommenen Juden ansahen, dem wegen seiner absolut treuen Gesetzerfüllung die Messiaswürde zuerkannt worden sei, lehrte Karpokrates, Jesus sei der vollkommene Mensch und gerade dadurch Erlöser geworden, daß er trotz seiner jüdischen Erziehung das jüdische Wesen zu verachten gewußt habe.

---

[1]) Iren. I. 26; Hippol. philos. VII. 33. — [2]) Iren. I. 24; Hippol. VII. 28. — [3]) Iren. I. 27, 1; III. 4, 3.

Die gnostische Richtung der Peraten unterscheidet sogar drei Prinzipien: das ungezeugte Gute, das selbsterzeugte und das gewordene. In die irdische Welt, die Stätte des Werdens, sind alle Kräfte aus den oberen Welten herabgekommen, — auch Christus, der Erretter, sei aus der Ungezeugtheit herniedergestiegen — der „Sohn", der „Logos", die „Schlange", welche die Vermittlung ist zwischen dem bewegungslosen Vater und der bewegten Materie.

In besonderem Maße phantastisch-mystisch ist die Gottes- und Weltlehre des Gnostikers Basilides aus Syrien (seit etwa 125 n. Chr. in Alexandrien lehrend). Wie Irenäus[1]) berichtet, ließ Basilides aus dem ungewordenen „Vater" zuerst den „Nus" hervorgehen, aus diesem den „Logos", aus dem Logos die „Phronesis", aus der Phronesis die „Sophia" („Weisheit") und „Dynamis" („Kraft"), aus diesen beiden die „Tugenden" oder „Kräfte" („virtutes") und die „Obersten" und „Engel"; von diesen sei der erste Himmel gebildet worden; aus ihnen seien andere Engel hervorgegangen, die einen zweiten Himmel, ein Nachbild des ersten, hervorgebracht haben; aus diesen Engeln seien abermals andere emaniert, die einen dritten Himmel bildeten — und so weiter, so daß es im ganzen 365 Himmel (Himmelssphären) gebe, an deren Spitze der Herrscher „Abraxas" stehe, in dessen Namen die Zahl 365 liegt.[2]) In der 365. Himmelssphäre, welche auch uns sichtbar ist, wohnen jene Engel, welche auch die irdische Welt gebildet haben und beherrschen. Deren Haupt ist der von den Juden verehrte Gott. Da aber dieser Judengott dem von ihm auserwählten Volke alle übrigen Völker unterwerfen wollte, so widersetzten sich ihm die anderen himmlischen Mächte. Aus Erbarmen sandte daher der ungewordene Vater seinen erstgeborenen Nus, d. i. Christum, um die Gläubigen von den weltbeherrschenden Mächten zu befreien.

Das von dem Perser Mani (gest. 277 n. Chr.) gestiftete System, ein phantastisches Gemisch aus gnostisch-christlichen und Zoroastrischen Vorstellungen, welches zwei ewige Urwesen, ein gutes und ein böses, annimmt, bietet mehr religiöses als philosophisches Interesse.

---

[1]) I. 24.

[2]) Nämlich 1 + 2 + 100 + 1 + 60 + 1 + 200, nach dem Zahlenwerte der in dem genannten Worte enthaltenen griechischen Buchstaben. In der jüdischen „Kabbala" des Mittelalters spielte das Wort „Abraxas" eine besondere Rolle und galt als hervorragend wirksames, mystisches Zauberwort.

Unter jenen die Kirchenlehre tragenden und erweiternden Männern, welche nicht mehr „apostolische Väter“ sind, eröffnet der ehemalige Platoniker Flavius Justinus, der „Märtyrer“ oder „Philosoph“ genannt (um 150 n. Chr. wirkend) die Reihe. Nach Justinus ist dem Menschen die Gottesvorstellung angeboren.[1]) Gott ist einheitlich und infolge seiner Einzigkeit namenlos[2]) und unaussprechlich.[3]) Er ist ewig, unerzeugt und unbewegt.[4]) Sein Thron steht jenseits des Himmels.[5]) Er hat aus sich vor der Bildung der Welt eine Vernunftkraft erzeugt, den „Logos“, und durch diesen die Welt hervorgebracht. Der Logos ist Mensch geworden und heißt als solcher Jesus Christus, der Sohn der Jungfrau.[6]) Der Logos sei zwar überall keimartig verbreitet, in Jesus aber, dem menschgewordenen Logos, sei die volle Wahrheit. Nach dem Maße ihres Anteils am Logos konnten die vorchristlichen Philosophen und Dichter die Wahrheit erkennen; jene, welche am Logos Anteil und mit ihm gelebt haben, sind „Christen“, wenngleich man sie vielleicht für „Atheisten“ halten mag — so unter den Hellenen Sokrates und Heraklit und die ihnen ähnlichen, unter den Nichtgriechen Abraham, Elias und andere.[7]) Sokrates hat zur Erkenntnis des wahren Gottes angespornt, die Verkündigung des Vaters und Werkmeisters der Welt an alle Menschen aber nicht für ratsam gehalten; das hat nun Christus gethan durch die Kraft Gottes, nicht durch die Kunst menschlicher Rede[8].) Neben Gott, dem „Vater“ des Weltalls, und dem „Logos“, der „erstgeborenen“ Gotteskraft oder dem „Gottessohne“ samt den übrigen Kräften Gottes oder den Engeln, ist der „Geist“ oder die „Weisheit“ Gottes Gegenstand der Verehrung.[9])

Das Bestreben, Platonische Ideen mit christlichen Anschauungen zu vereinigen, tritt also bei Justinus besonders deutlich hervor, was um so bemerkenswerter, als der Einfluß der religions-philosophischen Lehren dieses Mannes infolge des (auch von Eusebius[10]) bezeugten) hohen Ansehens, das er in christlichen Kreisen genoß, auf die Theologie und insbesondere auf die Dreieinigkeitslehre der späteren Kirchenväter ein maßgebender und geradezu grundlegender wurde.

---

[1]) Apol. II. c. 6. — [2]) das. I. c. 63. — [3]) ibid. I. c. 61 u. 5. — [4]) ib. II. c. 6; Dial. c. Tryph. c. 27. — [5]) Dial. c. Tryph. c. 65. — [6]) Dial. c. 48. — [7]) Apol. I. c. 46. — [8]) Apol. II. c. 10. — [9]) Apol. I. c. 6. — [10]) Hist. eccl. l. IV. c. 8.

Von den anderen Apologeten des 2. Jahrhunderts bezeichnet Tatian Gott als das vernünftige Prinzip des Alls, den Logos als aktuelle göttliche Vernunft, der nach dem Willen Gottes durch Mitteilung, nicht durch Teilung aus Gott hervorgetreten sei, wie Licht aus Licht. Die Welt ist durch einen Schöpfungsakt Gottes entstanden.

Athenagoras (aus Athen) lehrt als Christ den Monotheismus und entwickelt zugleich die Lehre von einer Dreieinigkeit in dem einen Gott. Für den Monotheismus versucht er — das erste diesfällige Beispiel in der christlich-theologischen Litteratur — zugleich einen Vernunftbeweis, dessen Gedankengang wesentlich folgender ist.[1]) Wenn mehrere Götter angenommen werden, so müßten diese einander ungleich und an verschiedenen Orten sein, denn gleichartig und zusammengehörig sei nur, was einem gemeinsamen Vorbilde nachgebildet sei, also Gewordenes und Endliches, nicht Ewiges und Göttliches. Verschiedene Orte aber für verschiedene Götter gebe es nicht; denn der Gott, der die kugelförmige Welt gebildet habe, nehme den ganzen Raum jenseits derselben ein als überweltliches Wesen; ein anderer, fremder Gott würde weder innerhalb der Weltkugel, noch da, wo der Weltbildner ist, sein können; wäre er aber draußen in einer anderen Welt oder um eine andere Welt, so brauchten wir uns um ihn nicht zu kümmern; übrigens wäre er wegen der Enge seiner Seins- und Wirkungssphäre kein wahrer Gott.

Bezüglich der Dreieinigkeit Gottes lehrt er, alles sei von Gott durch seinen Verstand, seinen „Logos" gebildet, der von Ewigkeit her bei ihm ist; dieser Logos ist aber hervorgetreten, um Urbild und wirkende Kraft für alle materiellen Dinge zu sein. So ist der Logos das erste „Erzeugnis" des Vaters, der „Sohn Gottes." Vater und Sohn sind eins; der Sohn ist im Vater und der Vater im Sohne durch die Einheit und Kraft des Geistes. Auch der Geist, der in den Propheten wirkte, ist ein „Ausfluß" Gottes, von ihm ausgehend und zu ihm zurückkehrend gleich einem Sonnenstrahl. Gegenstand unserer Verehrung, sagt Athenagoras, ist Gott der Vater, Sohn und heilige Geist, ihre einheitliche Kraft und ihre geordnete Gliederung. Aber darauf beschränken wir unsere Gotteslehre nicht, nehmen vielmehr an, daß auch Engel und Diener von Gott durch

[1]) Suppl. c. 8.

seinen Logos zur Teilnahme an der Leitung der Welt bestimmt worden sind.[1])

Theophilus von Antiochien spricht zuerst von einer göttlichen „Trias". Gott ist unbedingt, weil ungeworden, unveränderlich und unsterblich. Alles, was ist, ist von Gott aus dem Nichtseienden geschaffen und durch den Logos und seine Weisheit gebildet worden.[2]) Der Logos war von Ewigkeit her bei Gott; ehe die Welt ward, hatte Gott an ihm seinen Ratgeber; als aber Gott die Welt schaffen wollte, zeugte er diesen Logos, ihn außer sich setzend, als den Erstgeborenen vor der Schöpfung.[3])

Irenäus (gestorben um 202) lehrt die Identität des höchsten Gottes mit dem Schöpfer der Welt. Der Sohn oder Logos und der heilige Geist sind mit Gott dem Vater eins und Werkzeuge der Schöpfung; Gott hat die Welt nicht nur aus einem schon vorhandenen Stoffe gebildet, er ist vielmehr auch Urheber der Materie. Was aber Gott vor der Schöpfung der Welt gethan, das wisse nur er selbst.

Tertullian, Presbyter zu Karthago (gest. 220), ist der philosophischen Spekulation entschieden abhold, denn diese sei die „Mutter der Häresieen".[4]) Tertullian verteidigt gleichfalls (wie selbstverständlich) nicht nur den Monotheismus, sondern auch in noch schärferer und bestimmterer Weise, als dies seitens der bisherigen kirchlichen Schriftsteller geschehen, die Dreipersönlichkeit Gottes, für welche Lehre er den seitdem von der Theologie fortan gebrauchten Ausdruck „trinitas" aufstellt.[5]) Gott, sagt er, kann als der „Größte" nur einer sein;[6]) er ist ewig, unveränderlich, frei, keiner Notwendigkeit unterworfen. Auch Zorn und Haß kommt Gott zu. Sobald Gott der Weisheit zu dem Werke der Weltschöpfung bedurfte, hat er sie in sich selbst „empfangen" und als geistiges Wesen „gezeugt", welches Wesen „Wort" („Logos") ist zur Offenbarung, „Vernunft" zur Anordnung, „Kraft" zur Vollendung. Wegen der Einheit dieser aus sich selbst gezeugten Substanz heißt auch sie „Gott". Dies ist der „Sohn" Gottes. Der Vater ist die ganze Substanz, der Sohn eine Abteilung und ein Teil dieser Sub-

---

[1]) Suppl. c. 10. — [2]) Ad Autol. I. 7. — [3]) Ibid. II. 24.

[4]) „Die menschliche Bildung und Weisheit", erklärt Tertullian, „und das Christentum sind unverträglich." Darum soll ein Christ weder ein niederes (als ludimagister) noch höheres Lehramt (als professor litterarum) verwalten.

[5]) Adv. Prax. 8. — [6]) Adv. Marc. I. 3, 5.

stanz, wie denn auch der menschgewordene Sohn Gottes, Jesus, von sich selbst bekennt: „Der Vater ist größer als ich.“ [1]) Zwar war die „Vernunft“ stets in Gott, aber nicht der „Sohn“; es gab vielmehr eine Zeit, da der Sohn nicht war; denn dieser ist erst geworden, als Gott seiner zur Weltschöpfung bedurfte und aus sich als „zweite Person“ hervorgehen ließ. [2]) Wie der „Sohn“, so ist auch der „heilige Geist“ aus der göttlichen Substanz hervorgegangen. [3]) Der „heilige Geist“ ist das Dritte von Vater und Sohn, sowie das Dritte von der Wurzel aus dem Strauch die Frucht, das Dritte von der Quelle aus dem Fluß die Mündung, das Dritte von der Sonne aus dem Strahl die Spitze des Strahles ist. Die Welt ist nicht von Ewigkeit her; sie ist auch nicht aus einer ewigen Materie gebildet worden, sie ist von Gott aus nichts geschaffen. Trotzdem lehrt Tertullian infolge seiner allem Ideellen und Spekulativen feindlichen Geistesrichtung die Materialität und Körperlichkeit Gottes. Denn alles Wirkliche ist körperlich. [4]) Diese Körperlichkeit thut aber der Erhabenheit Gottes keinen Eintrag.

Gegenüber den bisher geschilderten Bestrebungen kirchlicher Schriftsteller, die „Persönlichkeit“ des Sohnes (Logos) und des heiligen Geistes sowie deren Wesenseinheit mit Gott Vater, demnach die göttliche „Dreifaltigkeit“ zur allgemeinen und offiziellen Kirchenlehre zu erheben, fehlte es auch nicht an einer diesfälligen energischen Reaktion, welche in strengerem Festhalten an dem aus dem Judentum herübergenommenen Monotheismus und von diesem nur unwesentlich abweichend die Einpersönlichkeit Gottes lehrte und betonte, und „Logos“ und „Geist“ nicht als selbständige persönliche Existenzen, sondern nur als Existenzweisen — Modi — des einzigen Gottes betrachtet wissen wollte — der Monarchianismus oder Modalismus, auf den wir in dem folgenden Abschnitte eingehender wieder zurückkommen müssen, der aber hier wenigstens kurz erwähnt werden mußte, um die von Clemens von Alexandrien und Origenes eingehaltene Mittelstellung zwischen dem extremen Trinitarismus und dem extremen Monarchianismus rich-

---

[1]) Adv. Hermog. 18; Apol. 21; adv. Prax. 9. — [2]) Adv. Prax. 14; adv. Hermog. 3. — [3]) Adv. Prax. 26.

[4]) „Es giebt nichts, als Körper. Was ist, ist ein Körper nach seiner Art; ‚unkörperlich‘ ist nur das Nichtseiende“. (De an 7; de carn. Chr. 11.) „Wer wollte leugnen, daß Gott ein Körper sei, obgleich er ein Geist ist? Denn ‚Geist‘ ist ‚Körper‘ nach seiner Art und in besonderer Gestalt.“ (Adv. Prax. 7.)

tiger zu fassen; eine Gotteslehre, welche als „Subordinatianismus“ bezeichnet zu werden pflegt.

Clemens von Alexandrien (seit 189 Lehrer an der alexandrinischen Katechetenschule, einer nach dem Vorbilde der hellenischen Philosophenschulen eingerichteten christlich-theologischen Lehranstalt) hält eine positive Gotteserkenntnis für unmöglich. Wir wissen nur, was Gott nicht ist. Er ist namenlos, obgleich wir uns der schönsten Namen zu seiner Bezeichnung bedienen. Nur der „Sohn“, welcher die „Macht“ und „Weisheit“ des Vaters ist, sei positiv erkennbar.[1]) Doch ist nur Gott der „Vater“ das wahrhaft absolute Wesen; der „Sohn“ ist zwar Person, aber doch dem Vater nicht gleichgestellt, sondern ihm untergeordnet (subordiniert). Dasselbe gilt vom „heiligen Geiste“, welcher die Kraft des Logos ist, wie das Blut die Kraft des Fleisches.[2]) Die Schöpfung der Welt geschah nicht in der Zeit, sondern von Ewigkeit.

Origenes (geb. 185 n. Chr.), der Begründer der christlich-theologischen Systematik, lehrt die Unkörperlichkeit Gottes; doch ist Gott nicht ohne Grenze, sondern er ist sich selbst Grenze; das absolut Unbegrenzte würde sich selbst nicht fassen können.[3]) Von Gott dem Vater wird immerdar der „Sohn“ erzeugt, gleichwie von dem Lichte der Glanz des Lichtes.[4]) An allem, was der Vater ist und hat, nimmt der Sohn teil; doch ist er dem Wesen nach dem Vater nachstehend und ihm untergeordnet, weil vom Vater bedingt und abhängig; darum ist auch seine Erkenntnis des Vaters unvollkommener, als das Wissen des Vaters von sich;[5]) er ist nur ein Abbild des Urbildes (des Vaters) und verhält sich zum Vater, wie wir zu ihm.[6]) Ähnlich ist es auch mit dem „heiligen Geiste“. Einst sollen auch alle übrigen von Gott erschaffenen Geister (die Engel und die Menschenseelen) dieselbe vollkommene Gotteserkenntnis besitzen, wie sie der „Sohn“ (Logos) jetzt besitzt, und dann wird jeder „ein Sohn Gottes“ sein, wie es jetzt der Eingeborene allein ist.[7]) Gott hat nicht eine ewige Materie vorgefunden, die er dann nur gestaltet, er ist vielmehr auch Urheber der Materie; allein trotzdem kann die Schöpfung der Welt nicht in irgend einem Momente der Zeit begonnen haben, sie muß vielmehr als anfangslos ge-

---

[1]) Strom. V. 1, sqq. — [2]) ibid. V. 14. — [3]) Tom. in Matth. XIII. 569. — [4]) De princip. I. 110. — [5]) Tom. in Jo. XXXII. 449. — [6]) Fragm. de princ. I. 4. — [7]) Tom. in Jo. I. 17.

dacht werden,[1]) — als eine von Ewigkeit her vollzogene That Gottes.

Von den lateinischen Kirchenschriftstellern verteidigt Minutius Felix (wahrscheinlich vor dem Ende des 2. Jahrhunderts lebend) den Glauben an einen Gott — im Gegensatze zum heidnischen Polytheismus, den er bekämpft — berührt aber die Christologie nicht, — eine bemerkenswerte Eigentümlichkeit, die er mit den übrigen lateinischen Kirchenschriftstellern gemein hat und wodurch sich die occidentalischen von den hellenistischen Theologen ebenso unterscheiden, wie wir dies früher bezüglich der antiken Philosophie gesehen. Der mangelnde Sinn für spekulative Versuche, die geringe Fähigkeit zu mystisch-phantastischen Aufstellungen und Exkursen seitens des römischen Geistes erklärt diese Erscheinung. Das Dasein Gottes folgert Minutius aus der Ordnung der Natur, insbesondere aus der zweckmäßigen Bildung der Organismen, vor allem des Menschen; die Einheit Gottes aus der Einheit der Naturordnung. Wegen seiner Einheit bedarf er keines Eigennamens: das Wort „Gott" genügt. Auch dem Volksbewußtsein ist die Einheit des Göttlichen nicht fremd, wie man z. B. häufig die Redeweise höre: „Wenn Gott will" und dgl.

Der (dem Ende des 3. und dem Anfange des 4. Jahrhunderts angehörige) Afrikaner Arnobius hält den Zweifel, ob der höchste Gott existiere, nicht einmal der Widerlegung wert, da der Gottesglaube und die Gottesidee dem Menschen angeboren sei;[2]) selbst Tiere und Pflanzen, wenn sie reden könnten, würden Gott als Herrn der Welt verkünden. Daß Christus wirklicher Gott ist, gehe aus seinen Wunderwerken und aus seiner die Anschauungen und Sitten der Menschen umgestaltenden Wirksamkeit hervor.

Lactantius (ein Zeitgenosse des Arnobius) begründet den Gottesglauben auf die zweckmäßige Gestaltung der Organismen; die Einheit Gottes folgert er aus der Vollkommenheit Gottes als des ewigen Geistes.[3]) Den Glauben an Christus als den Logos und Gottessohn stützt er hauptsächlich auf die Zeugnisse der Propheten.[4]) „Vater" und „Sohn" sind Ein Gott, weil ihr Geist und Wille Eins ist. Doch weiß Lactantius nichts von einer göttlichen Trinität in dem Sinne des späteren christlichen Dogmas, da er den „heiligen Geist" nicht als selbständige, göttliche Subsistenz, nicht

---

[1]) De princ. III. 308. — [2]) Adv. gent. I. 31. — [3]) Inst. div. I. 3. — [4]) ibid. IV.

als „Person" anerkennt, sondern nur als den Geist oder die Kraft des Vaters und des Sohnes.[1])

Nachdem inzwischen durch das Konzil von Nicäa (325) die göttliche Trinität als christliches Fundamentaldogma votiert und sanktioniert worden, betrachtete die christliche Philosophie die subtilere Durchbildung und spekulative Begründung dieser Lehre als ihre Hauptaufgabe, während sie materiell und formell neugestaltend nur bezüglich solcher Lehren auftreten konnte, welche von der kirchlichen Autorität dogmatisch noch nicht waren fixiert worden. Es war insbesondere die Schule des Origenes, welche jetzt die theologisch-philosophische Spekulation eifrig pflegte, und unter den aus dieser Schule hervorgegangenen Vätern — welche das von der sich fixierenden Kirchenlehre Abweichende in der Lehre des Origenes teils ausdrücklich bekämpften, teils stillschweigend beseitigten — nimmt wieder Gregor von Nyssa (331—394) den hervorragendsten Rang ein. Den Glauben an Gott gründet er auf die kunstvolle und weise Weltordnung; den an die Einheit Gottes auf die Vollkommenheit, die Gott mit Rücksicht auf Macht, Güte, Ewigkeit zukommen müsse, durch Zersplitterung in eine Mehrheit von Göttern aber aufgehoben werde. Eingehend beschäftigte er sich mit der Lehre von der Dreieinigkeit. Gott — so argumentiert er — hat einen Logos, denn er kann nicht ohne Vernunft sein. Dieser Logos kann aber nicht eine bloße Eigenschaft Gottes sein, muß vielmehr als zweite Person

[1]) Hier sei erwähnt, daß auch die in jüngster Zeit von J. Rendel Harris aufgefundene Apologie des Aristides, welche derselbe dem Kaiser Hadrian überreicht haben soll (die Meinung bezüglich ihrer Abfassungszeit schwankt zwischen 125 und 138), von einer Dreiheit coordinierter Personen in Gott noch nichts weiß. Nur den Gedanken entwickelt der Verfasser dem Kaiser gegenüber, daß die Christen die wahre Gottesidee besitzen. Seinen Gottesbegriff habe er durch die Betrachtung der Welt selbst gewonnen, und er bewegt sich bei der Darlegung seiner Gottesidee ganz in Platonischen Ausdrücken. Von spezifisch christlichen Lehren enthält diese Apologie nur die Bezeichnung Jesu als des „Sohnes Gottes", der in einer „hebräischen Jungfrau Fleisch angenommen", und der als Messias „am ganzen Menschengeschlechte ein schreckliches Gericht halten wird." Im übrigen lehrt Aristides nur die Einheit Gottes, des Weltschöpfers. Einzelne Anklänge an die Evangelien und die Paulusbriefe hat Robinson gesammelt. (Vgl. The Apology of Aristides ed. and transl. by J. Rendel Harris etc., Cambridge, 1891). Die positiven Theologen waren im Hinblicke auf diesen Inhalt „enttäuscht", da sie in dieser apologetischen Schrift, als einer der ältesten, Belege für das spätere christlich-dogmatische Lehrsystem zu finden hofften. Daß dies nicht zutraf, ist aber doch wohl erklärlich.

gedacht werden; denn wie Gott größer ist, als wir, so müssen auch seine Prädikate größer sein, als die gleichnamigen bei uns. Unser „Logos“ ist beschränkt, unsere „Rede“ vorübergehend; der göttliche Logos dagegen muß unaufhebbar und ewig sein, daher auch lebendig, da das Vernünftige nicht leblos und unbeseelt gedacht werden kann. Lebendiges hat aber auch Willen, daher muß dem Logos auch Willenskraft zukommen, ebenso die Macht. Weil göttlich, muß sein Wille auch gut und wirksam sein, und die Bethätigung seines Könnens und Wollens des Guten sei die Hervorbringung der weise und kunstvoll eingerichteten Welt.[1]) In ähnlicher Weise sucht Gregor, von dem Vermögen des Atmens des Menschen ausgehend, die göttliche Gemeinschaft und Persönlichkeit des heiligen Geistes darzuthun.[2]) Von dieser göttlichen Dreieinigkeit meint nun Gregor, daß sie die rechte Mitte zwischen dem jüdischen Monotheismus oder Monarchianismus und dem heidnischen Polytheismus einhalte: aus der jüdischen Religionsanschauung werde die Einheit der göttlichen Natur, aus der hellenischen die Sonderung der Hypostasen gewahrt.[3]) Freilich vergißt hier Gregor, daß eine derartige Verselbständigung auf jede der Gottheit zugeschriebene Eigenschaft angewendet werden könnte und müßte, was die Wiederherstellung des von ihm bekämpften Polytheismus zur notwendigen Folge hätte. Die Einwendung, wie sich die „Einheit“ mit der „Dreiheit“ in Gott vertrage, sucht er dahin zu lösen, daß „Gott“ nur das Wesen bezeichne, während die „Dreiheit“ sich auf die Person beziehe. Ginge der Name „Gott“ auf die Person, so dürfte nur eine der drei Personen „Gott“ genannt werden. Wollte man aber sagen: „Wir nennen doch Petrus und Paulus und Barnabas drei Menschen und nicht einen Menschen, wie es sein müßte, wenn „Mensch“ das allgemeine Wesen und nicht vielmehr das individuelle Dasein bedeutete, so daß nach dieser Analogie, gleichwie das Wort „Mensch“, so auch das Wort „Gott“ auf die Einzelnpersönlichkeit bezogen werden sollte, derart, daß also dann von „drei Göttern“ geredet werden müßte,“ — so giebt Gregor zwar diese Analogie zu, wendet sie aber — willkürlich und unberechtigt — im entgegengesetzten Sinne an, indem er behauptet, das Wort „Mensch“ werde nur mißbräuchlich auf die Individuen bezogen, und dies infolge des zufälligen Umstandes, daß sich in derartigen Individuen nicht immer das gleiche Wesen wahrnehmen lasse. Aber auch diese Ausflucht

[1]) λόγ. κατηχ. c. I. — [2]) ibid. cap. II. — [3]) ibid. cap. III.

ist unstichhältig und unhaltbar, da der Plural offenbar nur die Vielheit von Individuen gleichen Wesens bezeichnen kann, und da an die Gleichheit des Wesens und die Identität des Begriffes geradezu die Möglichkeit der Zählung und der Unterscheidung von „Individuen" der betreffenden Art gebunden ist.

Augustinus (geb. 354, gest. 430), unter dem die kirchliche Lehrbildung der patristischen Zeit ihren Höhepunkt erreicht, betrachtet (neben der Selbsterkenntnis) die Gotteserkenntnis als die Hauptaufgabe seines Denkens; alle übrigen Wissenschaften sollen nur Mittel zu diesem Zwecke sein; selbst die Physik hat nur insofern einen Wert, als sie Lehre von Gott, der obersten Weltursache ist; im übrigen, sofern sie zum Heile nichts beiträgt, ist sie entbehrlich.[1]) Das Dasein Gottes als übernatürlichen Wesens erschließt Augustinus aus der Existenz der Wahrheit, die er (mit Recht) dem Skeptizismus gegenüber verteidigt. Die menschliche Vernunft ist wandelbar, bald richtig, bald unrichtig urteilend, die Wahrheit aber, nach der sie urteilt, muß unwandelbar sein.[2]) Findest du aber deine Natur wandelbar, so geh über dich hinaus zur ewigen Quelle des Lichtes und der Wahrheit. Denn schon indem du erkennst, daß du zweifelst, erkennst du Wahres; es gäbe aber nichts Wahres, wenn es keine Wahrheit gäbe; die unwandelbare Wahrheit aber ist Gott.[3]) Sie ist zugleich — wie Plato lehrte — identisch mit dem höchsten Gute, durch welches alles andere gut ist.[4]) Doch ist unsere Erkenntnis Gottes mehr eine negative: es ist fraglich, ob irgend eine positive Aussage über ihn im eigentlichen Sinne gelte.[5]) Wir wissen mit Bestimmtheit nur, was er nicht sei;[6]) doch liege auch schon in dieser Erkenntnis, durch welche wir den Irrtum verneinen, ein beträchtlicher Gewinn.[7])

Gott ist der Dreieinige. Diesen seinen Glauben an die Trinität, die er im Sinne der positiven Kirchenlehre festhält, sucht Augustinus durch verschiedene Analogieen dem vernünftigen Denken näher zu bringen. Er wendet sich gegen Gregor von Nyssa, der, wie wir vorhin gesehen, (mit Basilius und anderen) das Verhältnis der drei göttlichen Personen oder Hypostasen zu der Einheit des göttlichen Wesens nach Analogie des Verhältnisses der endlichen

---

[1]) Confess. V. 7. — [2]) De lib. arb. II. 6; de vera relig. 54. 57; de civ. Dei VIII. 6. — [3]) De vera rel. 57; de trin. VIII. 3. — [4]) De trin. VIII. 4. — [5]) De trin. V. 11; conf. XI. 26. — [6]) De ord. II. 44. 47. — [7]) De trin. VIII. 3.

Individuen zu ihrem Allgemeinen (zu ihrem Wesen) aufgefaßt wissen will; vielmehr realisiere sich bei der Gottheit das Wesen voll und ganz in jeder der drei Personen,[1]) d. h. jede der drei Personen sei das göttliche Wesen ganz, welche Lehre allerdings, da diese Personen als von einander wahrhaft und wirklich verschieden aufgefaßt werden, mit unabweisbarer Konsequenz abermals zur Annahme von drei unterschiedenen und koordinierten Gottheiten oder Göttern — zum Tritheismus, — oder aber zur Gleichstellung des Teiles mit dem Ganzen führt.

Was nun die von Augustinus zur Begründung der Trinitätslehre angewandten Analogieen betrifft, so sind diese zumeist den Momenten der individuellen Existenz, insbesondere den Hauptthätigkeiten des psychischen Lebens des Menschen entnommen; so führt er an: das „Sein", das „Leben" und „Erkennen" in uns;[2]) oder die Analogie unseres „Seins", „Wissens" und „Liebens";[3]) oder die des Gedächtnisses, Gedankens und Willens[4]) u. s. w. Ja — von der Trinität erscheine, soweit es sich mit deren Würde verträgt, die Spur in allen Kreaturen.[5]) Die Schöpfung der Welt schreibt Augustinus dem dreieinigen Gotte selbst und ausschließlich zu; die Neuplatoniker haben geirrt, wenn sie auch untergeordnete Götter, Dämonen oder Engel an der Weltschöpfung infolge göttlichen Auftrages beteiligt sein lassen; darum gebühre nur dem dreieinigen Gotte göttliche Verehrung. Gottes Entschluß zur Weltschöpfung ist ein ewiger, nur hat er sich in der Zeit realisiert, oder besser gesagt, die Welt ist zugleich mit der Zeit erschaffen worden,[6]) — eine offenbar anthropomorphistische Auffassung der Gottheit. Die Welt sei einheitlich; viele Welten anzunehmen, sei ein leeres Spiel der Einbildungskraft.[7]) Eigentümlicher- und irrigerweise nimmt schon Augustinus verschiedene Grade des „Seins" oder der „Wirklichkeit" an: Gott ist das „höchste" Sein, er „ist" im vollsten Sinne („summe" est), während den von ihm erschaffenen Dingen ein „minderes" Sein zukommt, das bei den verschiedenen Dingen wieder gradweise verschieden sei; den einen komme ein „volleres", den anderen ein „geringeres" Sein zu[8]) — eine Anschauung, welche, wie wir in dem Früheren gesehen, — in der kirchlichen Theologie

---

[1]) De trin. VII. 11. — [2]) De lib. arbr. II. 7. — [3]) Conf. XIII. 11; de trin. IX. 4; civ. Dei XI. 26. — [4]) De trin. XI. 16. — [5]) De trin. VI. 10. — [6]) De civ. Dei XI. 4 sqq. — [7]) De ord. I. 3; civ. Dei XV. 5. — [8]) De civ. Dei XII. 2.

und Philosophie wiederkehrt und heute noch festgehalten wird, was in Anbetracht des hohen Einflusses der Augustin'schen Ideen auf Inhalt und Form der späteren kirchlichen Dogmen nicht auffallend sein kann.

Bezüglich der Gestaltung der philosophischen Theologie und Kosmologie der späteren patristischen Zeit können wir uns deren geringeren Bedeutung wegen kurz fassen. Im Oriente versuchte man eine Vereinigung platonischer und neuplatonischer, zum Teile auch aristotelischer Gedanken mit dem christlichen Dogma. Synesius aus Cyrene, Priester und Bischof (geb. 375), hält an dem Neuplatonismus fest und betrachtet das davon Abweichende des christlichen Dogmas als heilige Allegorie. Doch will er sich in seinen Lehrvorträgen an das Volk dem geltenden Dogma akkomodieren, denn „das Volk bedürfe der Mythen, die reine, bildlose Wahrheit sei nur wenigen erkennbar und würde auf das schwache Geistesauge der Menge blendend wirken."[1]) „Gott" faßt er mehr in neuplatonischer als christlicher Weise als die „Einheit der Einheiten" und als „Indifferenz der Gegensätze". Die Weltbildung sei dadurch erfolgt, daß der ewige Geist, ohne Teilung geteilt, in die Materie einging. Desgleichen glaubt er nicht an ein einstiges Ende der Welt. — Des Synesius Zeitgenosse, Nemesius, Bischof von Emesa in Phönizien, stimmt mit jenem im wesentlichen, insbesondere in der Lehre von der ewigen Fortdauer der Welt, überein.

Dagegen bestreitet Äneas von Gaza (um 487) die Ewigkeit der Welt, desgleichen Johannes Philoponus, welcher, indem er des Aristoteles Lehre, daß den Individuen die substantielle Existenz im vollsten Sinne zukomme, auf das Dogma der göttlichen Trinität übertrug, zu einem thatsächlichen Tritheismus gelangte.

Die philosophische Spekulation der Theologen des Abendlandes ist auch in der nach-augustinischen Zeit wenig erfolgreich, und deren Vertreter — Claudianus Mamertus, Marcianus Capella, Boëthius und Cassiodorus — bieten insbesondere auf dem Gebiete der Gotteslehre nichts Bemerkenswertes.

Johannes Scotus oder Erigena (geb. um 810), mit dem die erste Periode der eigentlich scholastischen Philosophie beginnt, faßt „Gott" pantheistisch als die allgemeinste und oberste Einheit, einfach und doch auch mannigfach. Den christlichen Begriff einer „Schöpfung" der Welt und deren Dinge kennt er nicht und deutet ihn im Sinne

---

[1]) Epist. 95, pag. 236 A, ed. Petav.

der neuplatonischen Emanationslehre. Unter dem „Nichts“, aus dem nach der kirchlichen Lehre alles erschaffen wurde, sei Gottes eigenes, unbegreifliches Wesen zu verstehen.[1]) Aus der höchsten Einheit gehen durch Vervielfältigung der göttlichen Güte und durch Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besonderen zuerst die Gattungen von hoher Allgemeinheit hervor, dann das minder Allgemeine bis zu den Spezies, endlich die Individuen. Dieser Prozeß der „Entfaltung“ (analysis, resolutio) der endlichen Wesen aus der Gottheit sei ein ewiger.[2]) Als Konsequenz dieser seiner Grundanschauung lehrt Scotus andererseits die „Rückkehr aller Dinge in Gott“ oder die „Vergottung“ (deificatio) derselben, derart, daß sich die unendliche Vielheit der Individuen zu Gattungen und schließlich zur einfachsten Einheit von allem, die eben Gott ist, vereinigt, worauf dann Gott alles und das All Gott ist. Die kirchliche Lehre von einer göttlichen Trinität faßt er dahin auf, daß er den Vater als das göttliche „Sein“, den Sohn als die „Weisheit“ Gottes, den heiligen Geist als das göttliche „Leben“ bezeichnet; denn aus dem Sein der Dinge könne Gottes Sein, aus der Ordnung der Dinge Gottes Weisheit, aus der konstanten Bewegung der Dinge Gottes Leben erschlossen werden.[3]) So sei Gott ein Wesen in drei Substanzen. Aber freilich können diese Bezeichnungen im Sinne der metaphysischen Grundanschauung Erigenas nur eine symbolische Geltung haben.

Der an die neuplatonischen Ansichten des Johannes Scotus sich knüpfende Streit zwischen den sog. Realisten und Nominalisten könnte hier völlig übergangen werden, wenn sich dessen Konsequenzen teilweise nicht auch auf die kirchliche Lehre von der göttlichen Trinität bezogen hätten. Es handelte sich in diesem Streite um die Frage, ob den sog. „Universalien“, d. i. den Gattungen (genera) und Arten (species) selbständige Existenz und metaphysische Realität zukomme oder nicht. Johannes Scotus bekämpfte nämlich die Ansicht, daß das Einzelnding Substanz im vollsten Sinne sei, die Genera und Species aber nur Substanzen im sekundären Sinne, während zahlreiche Scholastiker während und nach der Zeit des Johannes Scotus gegen dessen neuplatonische Anschauung in diesem Punkte auftraten und dem Einzelndinge volle Realität vindizierten; doch gab es weiter andere, welche nur dem Allgemeinen die wahre Substanzialität zuerkannten. So finden sich die drei

[1]) De divis. nat. III. 19. — [2]) ib. III. 17. — [3]) ibid. I. 14.

Hauptrichtungen: der extreme Nominalismus — nach welchem nur die Individuen reale Existenz haben —, der extreme Realismus — nach welchem die Universalien eine von den Einzelnobjekten gesonderte, selbständige Existenz haben und vor diesen existieren —, und der gemäßigte Realismus — nach welchem die Universalien zwar eine Existenz haben, aber nur in den Individuen — keimartig (teilweise schon in einer gewissen Entwickelung) bereits im 9. und 10. Jahrhunderte vor, um allerdings erst später immer schärfer und in stets entschiedenerem Widerstreite hervorzutreten. Ohne in das Detail weiter einzugehen, sei für unsern Zweck nur der dem 11. Jahrhunderte angehörige Nominalist Roscellinus (oder Rucelinus), Kanonikus zu Compiègne, erwähnt, welcher durch die Anwendung des Nominalismus auf die Trinitätslehre konsequent zum Tritheismus fortschritt. Wenn nämlich in der Wirklichkeit nur Individuen existieren, so sind die drei Hypostasen der Trinität drei individuelle Substanzen oder Wesenheiten (Realitäten), also in der That drei Gottheiten.[1]) Nur der kirchliche Sprachgebrauch, der bloß die „Personen", nicht aber die „Substanzen" in der Dreizahl zu erwähnen pflegt, steht dieser Bezeichnung entgegen. Die Kirchenversammlung zu Soissons (1092) verurteilte ihn zum Widerrufe dieser der orthodoxen Lehre widersprechenden Folgerung. Seitdem wagten nur noch wenige, den Nominalismus offen zu bekennen; doch wurde er im 14. Jahrhunderte durch Wilhelm von Occam aufs neue zur Geltung gebracht.

Anselmus von Canterbury, welcher bekanntlich den von der Kirche definierten Glaubensinhalt als absolute und unantastbare Norm alles Denkens hinstellt, derart, daß jede Abweichung hievon sofort und von vornherein falsch sein muß, und daß das Resultat des wissenschaftlichen Forschens das Dogma nur bejahen darf — in Abweichung von der Anschauung und Praxis der alten Väter, bei denen das Dogma sich mit und durch das philosophisch-theologische Denken gestaltete — will (in dem um 1070 verfaßten „Monologium") das Dasein Gottes auf Grund der Anschauung des „Realismus" beweisen, daß den Begriffen der „Wahrheit", der „Güte" und überhaupt den Universalien eine von den realen Einzeldingen unabhängige Existenz zukomme; eine Anschauung, in der er wesentlich dem Kirchenlehrer Augustinus[2]) folgt. Es giebt

[1]) Anselm. Ep. II. 41; de fid. trin. c. 3. — [2]) Vgl. de trin. VIII. 3; de vera relig. 55 sqq.; de lib. arbit. II. 3—15.

auf Erden — argumentiert er — viele Güter, die aber alle nur einen relativen Wert besitzen — als Mittel zur Erreichung eines Zweckes, um ihrer Schönheit, ihres Nutzens willen rc.; sie haben daher ein absolutes Gut zur Voraussetzung, und dieses ist Gott.[1]) Ebenso ist jedes Große und Hohe nur vergleichsweise groß und hoch, weshalb es ein absolut Großes und Hohes geben muß — Gott;[2]) ferner setzt alles Seiende ein absolutes Sein voraus, und dieses sei Gott;[3]) endlich kann die Stufenreihe der Wesen nicht ins Unendliche fortlaufen; es müsse daher mindestens ein Wesen geben, welches keines mehr über sich hat, und dieses ist Gott.[4])

Die logische Unzulässigkeit einer derartigen Hypostasierung von Abstraktionen, wie sie Anselmus durchgängig anwendet, braucht nach dem schon früher darüber Gesagten nicht nochmals betont zu werden. Anselm anerkennt selbst, daß er nicht zu dem Begriffe von „Personen" in der Gottheit gelangt sei, und meint, nur die Armut der Sprache nötige uns, die göttliche Dreifaltigkeit durch den Ausdruck „persona" zu bezeichnen; im eigentlichen Sinne gebe es in dem höchsten Wesen ebensowenig eine Mehrheit von Personen wie von Substanzen.[5]) So nähert sich Anselmus trotz seines ängstlichen Festhaltens an der Kirchenlehre dem Monarchianismus.

In Hinsicht der Welterklärung lehrt Anselmus im strengen Anschluße an das Dogma, Gott hat alle Dinge durch sein „Wort" (Logos) erschaffen — das ewige Urbild, dessen Abbild alles Gewordene sei [6]) Als „Congruenzbeweise" der göttlichen Dreieinigkeit, wie die Theologie gewisse einschlägige Vergleiche, Analogieen und Bilder nennt, um dem mystischen Dogma auch eine scheinbar wissenschaftliche und rationelle Unterlage zu geben, führt Anselm an, auch der Sprechende und das von ihm gesprochene Wort bilden eine Zweiheit, ohne daß jemand sagen könnte, sie seien eine Zweizahl: so seien auch „Vater" und „Sohn" zwei und doch eins, andere (alii), aber nicht anderes (aliud); sie sind „zwei" durch ihr gegenseitiges Verhältnis, für welches die „Zeugung" ein treffendes Bild abgiebt, „eins" durch ihr Wesen.[7]) Wegen ihrer Einheit müße mit der Selbstverdoppelung ein Zurückstreben zur Einheit, ein gegenseitiger Zusammenschluß oder „Liebe" sich verbinden, und aus dieser wechselseitigen Liebe von Vater und Sohn gehe der „heilige Geist" hervor.[8]) Doch erschien es Anselm bedenklich und beunruhigend,

---

[1]) Monol. c. 1. — [2]) ibid. c. 2. — [3]) ib. c. 3. — [4]) c. 4. — [5]) Monol. c. 78. — [6]) ibid. c. 29 sqq. — [7]) ibid. c. 37 sqq. — [8]) c. 49 sqq.

den Erweis des Absoluten von dem Denken des Relativen abhängig zu machen, wie er dies im „Monologium“ gethan; er ging deshalb daran, Gottes Dasein auf kürzestem Wege und — wie er meinte — mit zwingender Evidenz aus dem bloßen Gottesbegriffe zu entwickeln, was durch den „ontologischen“ Beweis im „Proslogium“ geschah, und worüber wir schon im vorhergehenden Abschnitte das Nähere gehört, weshalb wir hier von weiteren Erörterungen absehen.

Petrus Abälard (1079—1142), in der Frage bezüglich der Bedeutung der Universalien den gemäßigten Nominalismus als den Mittelweg zwischen dem extremen Nominalismus und dem extremen Realismus verteidigend, lehrte, im göttlichen Geiste existierten die Formen der Dinge vor der Schöpfung als Begriffe oder Ideen (conceptus mentis).[1] Bezüglich der Trinität tritt er dem Roscellin'schen Tritheismus entgegen und giebt unter Anschluß an Augustin'sche Ausdrücke diesem Dogma eine monarchianische Bedeutung, ohne daß er jedoch formell zur entschiedenen Aufhebung der Personalität des „Vaters“, „Sohnes“ und „heiligen Geistes“ fortgeschritten wäre; indem er nämlich erkannte, daß der Platonismus im wesentlichen in der christlichen Dreieinigkeitslehre wiederkehre, deutete er das Platonische „Eine“ oder „Gute“ auf Gott den Vater, den „Nus“ mit den Ideen auf den Logos, und die „Weltseele“ auf den heiligen Geist, oder, was wesentlich dasselbe, er faßte die drei Personen auf als Gottes „Macht“, „Weisheit“ und „Güte“ oder „Liebe“, welche ihre Gaben allen Menschen ausnahmslos, also auch den Juden und Heiden, zu teil werden lasse.

Diese für seine Zeit kühne und freisinnige Auffassung der Trinitätslehre erregte denn auch unter den orthodoxen Theologen nicht geringen Anstoß — insbesondere der Mystiker Bernhard von Clairvaux trat gegen ihn als Ankläger auf — und er wurde durch zwei Synoden (zu Soissons 1121 und zu Sens 1140) zum Widerrufe verurteilt. Trotzdem war Abälards Einfluß auf seine Zeitgenossen und die Folgezeit ein bedeutender und bleibender.

Von der Kirchenlehre entschieden abweichend war die Philosophie des Amalrich von Bena und dessen Anhänger, unter denen David von Dinant der namhafteste ist. Amalrich von Bena nähert sich nämlich im Anschluße an Ideen Erigenas dem Pantheismus, indem er die Gottheit mit dem Wesen der Welt identifiziert. Gott ist das einheitliche Wesen aller Kreaturen. Eine zeitliche

[1] Theol. christ. I. p. 1191; IV. 1336; Instit. gramm. XVII. 44.

Schöpfung der Dinge aus nichts giebt es nicht: die Ideen sind es, welche schaffen und geschaffen werden. Alles Geteilte und Veränderliche kehrt zuletzt wieder zur Gottheit zurück. — Die Lehren dieser Schule wurden auf der Synode von Paris (1209) und auf dem IV. Konzil im Lateran (1215) verdammt, und ihre Schriften wie auch das Werk des Erigena, dann auch die Metaphysik des Aristoteles, welche diese Doktrinen zu begünstigen schienen, verboten.

Von den arabischen Religions-Philosophen des Mittelalters, welche durchgängig einen mit neuplatonischen Anschauungen versetzten Aristotelismus lehren, sei im Oriente Alfarabi (gest. 950) erwähnt, der mit dem Aristotelismus zugleich auch die neuplatonische Emanationslehre annahm. Erwähnenswert ist aus der Metaphysik Alfarabis sein Beweis für das Dasein Gottes, an den sich auch der berühmte Scholastiker Albertus Magnus und spätere Philosophen angeschloßen, und der wesentlich der kosmologische ist, mit dem wir uns im vorangehenden Abschnitte beschäftigt haben. Alfarabi unterscheidet nämlich das, was bloß eine mögliche Existenz hat, von dem, welchem eine notwendige Existenz zukommt[1]) — ähnlich wie Plato und Aristoteles das „Veränderliche" und „Ewige" unterscheidet. Wenn das „Mögliche" existieren soll, so ist dazu eine Ursache erforderlich. Die Welt ist zusammengesetzt, also geworden oder verursacht (hervorgebracht). Die Reihe der Ursachen und Wirkungen kann aber weder ins Unendliche zurückgehen, noch auch kreisförmig in sich zurücklaufen; also muß sie von einem notwendigen Gliede abhängen, welches das Urwesen ist. Dieses Urwesen hat notwendige Existenz; es hat keine Ursache, ist aber die Ursache für alles Existierende. Seine Ewigkeit schließt die Vollkommenheit in sich: es ist als das absolut Gute zugleich absolutes Denken, absolutes Denkobjekt und absolutes denkendes Wesen. Die Frage, wie das Bedingte aus der Gottheit hervorgegangen, beantwortet Alfarabi durch Zuhilfenahme des Emanatianismus[2]) im Anschluße an die diesfällige Theorie der Neuplatoniker, weshalb wir Weiteres anzuführen als überflüßig erachten.

Dagegen schließt sich Avicenna (geb. 980) entschiedener an Aristoteles an, als dies Alfarabi gethan. Als das Prinzip der Vielheit gilt dem Avicenna die Materie, die er mit Aristoteles für ewig und unerschaffen hält. Von dem unveränderlichen Gott

---

[1]) Font. quaest. c. 3 sqq.; bei Schmölders, doc. phil. Arab. p. 44. — [2]) Font. quaest. c. 6 sqq.

kann nichts Veränderliches unmittelbar ausgehen. Unbeschadet ihrer Abhängigkeit von Gott ist die Welt von Ewigkeit her. Zeit und Bewegung war immer.[1])

Von den arabischen Philosophen des Abendlandes lehrte Averroës (geb. 1126), der berühmte Kommentator des Aristoteles, eine dem Pantheismus sich nähernde Weltauffassung. In der Materie liegen keimartig die Formen, die durch Einwirkung der höheren Formen und zuhöchst der Gottheit entwickelt werden. Doch will Averroës — wie dies ja auch andere Denker vor und nach ihm gethan — der Volksreligion nicht entgegentreten — und am wenigsten dem Mohammedanismus, der ihm als die vollkommenste aller Religionsformen gilt. Er fordert auch von dem Philosophen rücksichtsvollen Anschluß an die positive Religion seines Volkes, in der er erzogen worden, obgleich nur im Sinne einer schicklichen Akkomodation an die religiösen volkstümlichen Vorstellungen. Die dem Philosophen eigentümliche Religion sei die Vertiefung der Erkenntnis; denn man könne der Gottheit keinen würdigeren Kult weihen, als den der Erkenntnis ihrer Werke.

Die Religionsphilosophie der Juden im Mittelalter ist teils die Kabbala, teils besteht sie in einer Modifizierung platonisch-aristotelischer Ideen. Die Kabbala ist eine emanatianistische Geheimlehre, niedergelegt in den Büchern „Jezirah", d. i. Schöpfung, und „Sohar", d. i. Glanz. Das Buch Jezirah betrachtet — im Anschluße an pythagoreische und platonische Lehren — die Zahlen und Buchstaben, die Elemente des göttlichen Wortes, die in die Luft eingezeichnet seien auf der Grenze der intellektuellen und der physischen Welt, als die Basis der Weltseele und der gesamten Schöpfung. Das Buch Sohar lehrt die stufenweise Manifestation der Gottheit durch die Emanationen. Gott ist, von seiner Offenbarung in der Welt abgesehen, das „Nichts"; daher ist die Welt, weil von ihm hervorgebracht, aus dem Nichts (im positiven Sinne) hervorgegangen. Dieses „Nichts" ist unendlich und heißt daher „En-Soph", d. i. das Grenzenlose. Sein Licht hat anfangs den ganzen Raum erfüllt. Damit aber anderes werde, konzentrierte es sich auf einen Teil des Raumes, so daß außerhalb seiner eine Leere war, die es dann wieder durch ein stufenweise schwächeres Licht erfüllte. Doch wollen wir hier auf die Darlegung des mystisch-

[1]) Avic. Metaph. VI. 2.

komplizierten allmählichen Hervorgehens der zahlreichen Emanationsstufen oder Welten und deren Kräfte und Dinge nicht weiter eingehen.

Von den verstandesmäßig philosophierenden jüdischen Theologen befindet sich der (um 892 geborene) Saadja im Einklange mit der jüdischen Orthodoxie, während der (um 1050 in Spanien lebende) Salomon Ibn Gebirol — von den christlichen Scholastikern Avicebron genannt — bezüglich der Gottes- und Weltauffassung eine Verschmelzung jüdischer Religionslehren mit aristotelischen und insbesondere mit neuplatonischen Philosophemen verteidigt. Sein Hauptsatz ist: „Auch die geistigen Substanzen haben eine Materie, nämlich eine geistige Materie, durch welche ihre Form getragen wird, indem die Materie gleichsam als Basis die von oben kommende Form aufnimmt."[1]) Doch bieten die — durchgängig auf der platonischen Hypostasierung allgemeiner Begriffe beruhenden — Argumentationen dieses Philosophen kein besonderes Interesse, weshalb wir auf sie nicht weiter eingehen.

Der berühmteste unter den jüdischen Philosophen des Mittelalters, Moses ben Maimun (Moses Maimonides, 1135 bis 1204), hat eine weitaus größere Bedeutung für die jüdische Theologie, auf die er kräftig anregend wirkte, als für die eigentliche Philosophie, da selbst sein Hauptwerk, „die Leitung der Zweifelnden"[2]), keine neuen philosophischen Ideen zutage fördert, vielmehr nur geeignet ist, die Juden zum Studium der peripatetischen Philosophie aufzumuntern. Da aber Maimonides die Lehren der Bibel für unantastbar erklärt, weicht er auch von Aristoteles in solchen Stücken ab, welche mit bezüglichen Bibelstellen nicht im Einklange stehen. Demzufolge hält Maimonides die Annahme der Ewigkeit der Welt im aristotelischen Sinne für verwerflich, da die Bibel das zeitliche Entstandensein der Welt lehre. Astrologische Mystik weist er ab. Trägt aber so seine eigene Forschung durchaus einen rationellen Charakter an sich, so hat er doch durch Aufstellung bestimmter Glaubenssätze — wider Willen — zu einer Fixierung jüdischer Dogmen beigetragen.

In einer von der bisherigen abweichenden Form gestaltete sich die philosophische Behandlung des religiösen Hauptproblems in der — mit dem 13. Jahrhunderte beginnenden — vollen Entwickelung und Verbreitung der christlichen Scholastik. Die Ursache

[1]) Fons vitae. Cf. Alb. Magn. Summa th. I. 4, 22; quaest. de an. art. VI. — [2]) Vgl. Munk, Mélang. S. 486.

hiefür lag einerseits in dem Bekanntwerden sämtlicher Schriften des Aristoteles, also (nebst dem logischen Hauptwerke „Organon") auch der Metaphysik, Physik, Psychologie und Ethik, andererseits in der Nachwirkung der teils auf aristotelischen, teils neuplatonischen Ideen beruhenden Schriften arabischer und jüdischer Philosophen. Der mystisch-theosophische Emanatianismus, welcher, wie wir gesehen, in einigen Schriften dieser eben genannten Philosophen vertreten wurde und in verschiedenen, dem Neuplatonismus angehörenden, fälschlich aber dem Aristoteles zugeschriebenen Büchern enthalten war, bewirkte eine allgemeinere Hinneigung zu dem — schon von Johannes Scotus so entschieden gelehrten — Pantheismus und Monismus, gegen welchen jetzt die katholisch-kirchliche Orthodoxie auf das heftigste und unter Anwendung selbst gewaltthätiger und grausamer Mittel auftrat. Ja — das kirchliche Verdammungsurteil erstreckte sich anfangs sogar auch auf die Philosophie und Metaphysik des Aristoteles.

So verordnete das im Jahre 1209 unter dem Vorsitze des Erzbischofs von Sens, Peter von Corbeil, zu Paris versammelte Provinzialkonzil unter anderem: „Die Bücher des Aristoteles ‚über die Naturphilosophie' dürfen weder im Originaltexte noch in kommentierten Ausgaben weder öffentlich noch insgeheim gelesen werden." In den Statuten der Pariser Universität — die im Jahre 1215 durch den päpstlichen Legaten Robert von Courçon sanktioniert wurden — wird zwar das Studium der aristotelischen Logik geboten, das der aristotelischen Bücher über die Metaphysik und die Naturphilosophie aber strenge verboten. Papst Honorius III. befahl durch eine Bulle (vom 23. Februar 1225) die Verbrennung aller Exemplare der Schrift des Johannes Scotus „de divisione naturae". Ebenso verfügte der Papst Gregor IX. (im April 1231) das Verbot des Lesens der über die Naturphilosophie handelnden Bücher des Aristoteles, solange sie nicht geprüft und von jedem Verdachte der Ketzerei gereinigt wären. Erst als man erkannte, daß sich die aristotelische Philosophie zur rationellen Begründung einer theistischen Weltauffassung verwenden lassen könne, gelangte der Aristotelismus wieder zu Geltung und Ansehen, was aber andererseits die Zurückdrängung des Platonismus und damit der Philosophie des Augustinus zur natürlichen Folge hatte.

Diese Herrschaft der aristotelischen Philosophie und diese Zurückdrängung des Platonismus hatte aber für die formelle Behandlung

der Gotteslehre eine bemerkenswerte Folge: die jetzt auftretenden Scholastiker beschränkten sich auf den Versuch, den im Aristotelismus liegenden und vom Christentum wie Judentum und Mohammedanismus gelehrten Monotheismus, also das Dasein Gottes, philosophisch zu rechtfertigen, während sie den Dreieinigkeitsglauben, in dessen philosophischer Begründung die Kirchenväter und früheren Scholastiker die Hauptaufgabe des menschlichen Denkens erblickten, beiseite ließen, da er sich auf die göttliche „Offenbarung“ allein stütze und als „Mysterium“ dem begründenden philosophischen Denken entziehe. Von nun an ist denn auch die scholastische Philosophie materiell und formell nur für solche Grunddogmen, für welche es auch im vernünftigen Denken Anknüpfungspunkte giebt, das Werkzeug der kirchlichen Theologie, während sie der Kirche bezüglich der reinen oder eigentlichen Dogmen, welche die Vernunft nicht zu begründen vermag, nur in formaler Beziehung Dienste leistet, bis sich — seit der Erneuerung des Nominalismus — die scholastische Voraussetzung der Vereinbarkeit von „Glauben“ und „Wissen“, „Offenbarung“ und „Vernunft“ immer mehr als irrig erweist und schließlich ganz fallen gelassen wird.

Alexander von Hales (gest. 1245), dem Franziskanerorden angehörig, der erste Scholastiker, welcher die gesamte Philosophie des Aristoteles gekannt, verwendet diese Philosophie ausschließlich zur Stütze der kirchlichen Lehre und betritt daher keinen neuen, selbständigen Weg des Denkens.

Wilhelm von Auvergne (gest. 1249), zuletzt Bischof von Paris, schließt sich in der Ideologie und Kosmologie an Plato an. Das Urbild, nach dem alles geschaffen, ist Gottes Sohn und wahrer Gott.[1]) Ebenso hält sich der Mystiker Bonaventura (gest. 1264), Franziskaner (er hieß eigentlich Johann Fidanza und wurde von dem Stifter des Franziskanerordens, Franziskus von Assisi, nach einer an ihm in seiner Kindheit vollbrachten „Wunderheilung“ mit dem obigen Namen benannt), vorzugsweise an Plato in dem Sinne, wie dessen Lehre nach Augustinus damals verstanden wurde. So schreibt er Plato die Lehre zu, Gott sei nicht nur aller Dinge Anfang und Ziel, sondern auch urbildlicher Grund. Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt bezeichnet er als Verblendung.

Albertus Magnus (eigentlich Albert von Bollstädt, gest. 1280 als freiresignierter Bischof von Regensburg), der erste

[1]) De univ. II. 17.

Scholastiker, welcher die gesamte aristotelische Philosophie in systematischer Ordnung reproduzierte, bildete eben diese Philosophie im Sinne des kirchlichen Dogmas um und betritt daher gleichfalls keine neue Bahn. Doch führte er in der Gotteslehre bereits die strenge Sonderung der Trinitätslehre und der mit ihr verknüpften Dogmen von der rationellen oder philosophischen Theologie durch[1]), worin ihm Spätere, insbesondere Thomas von Aquino, nachgefolgt sind. Die menschliche Seele — führt er gegenüber dem Anselm von Canterbury aus — vermöge nur das zu wissen, dessen Prinzipien sie in sich trage; sie finde sich selbst aber nur als ein einfaches Wesen ohne Dreiheit der Personen; daher könne sie auch die Gottheit nicht dreipersönlich denken, außer durch das Licht der Gnade.[2]) In Fragen der rationellen Theologie müße man — so lehrte er ganz richtig — mit Aristoteles von dem Satze ausgehen, daß die Wirkungen, die in der Wirklichkeit das Spätere sind, für unser Erkennen das Erste oder den Ausgangspunkt bilden.[3]) Daher müße man von der Erfahrung der Natur ausgehen und durch sie zur Erkenntnis Gottes aufsteigen. Er verwirft den ontologischen Beweis nicht geradezu, meint aber, derselbe gewähre uns keine Sicherheit; diese gebe uns nur der kosmologische. Die Welt sei nicht aus einer präexistierenden Materie geschaffen, denn Gott würde bedürftig sein, wenn sein Wirken eine Materie voraussetzte, sondern aus nichts. Die Schöpfung sei ein Wunder und könne durch die natürliche Vernunft nicht begriffen werden; deshalb bleiben die Philosophen bei dem Grundsatze stehen: „aus nichts wird nichts" („ex nihilo nihil fit"), der aber nur auf die nächsten Ursachen, nicht auf die oberste passe und nur in der Physik, nicht aber in der Theologie maßgebend sei[4]), welche Beschränkung allerdings eine willkürliche ist und zu der — schon zurückgewiesenen — Annahme der Möglichkeit einer „zweifachen" Wahrheit führt.

Auch die Philosophie des bedeutendsten und tiefsten Scholastikers, des Dominikaners Thomas von Aquino (Sohnes des Grafen Landolf von Aquino, geb. 1227 zu Roccasicca im Neapolitanischen), charakterisiert sich durch die möglichst vollendete Akkomodation der aristotelischen Philosophie an die kirchliche Orthodoxie, abermals unter Ausscheidung der spezifisch christlichen und positiv kirchlichen Offenbarungssätze oder Geheimnislehren, bezüglich deren nur der (negative)

---

[1]) Summ. theol. op. tom. XVII. p. 6. — [2]) ibid. p. 32. — [3]) Summ. theol. I. 1, 5. — [4]) Summ. de creat. I. 1, 1; Summ. theol. II. 1, 4.

Beweis deren Widerspruchsfreiheit gegen die Vernunft geliefert werden könne, nicht aber der positive ihrer inneren Wahrheit. In Bezug auf die Gotteslehre erklärt Thomas methodologisch ganz richtig nur die Beweise für Gottes Dasein a posteriori, demnach auf Grund der Erfahrung, für wissenschaftlich zuläßig. Gottes Dasein sei zwar an sich selbst gewiß, weil Gottes Wesen mit seinem Sein identisch ist, so daß also das Prädikat des Satzes: „Gott ist" mit dem Subjekte desselben identisch ist (wobei freilich Thomas in den Zirkel verfällt, Gottes Sein aus dem Wesen Gottes und umgekehrt die Realität dessen Wesens aus seinem Sein abzuleiten; denn das Urteil: „Gott ist" hat als kategorisches nur den Sinn: „Wenn Gott ist, so ist er", was eine leere Tautologie ist, während die Giltigkeit des thetischen Urteiles: „Es ist — d. h. es existiert — Gott", da es an sich nicht schon evident, ja eben erst zu beweisen wäre). Aber Gottes Sein sei nicht auch für uns unmittelbar gewiß, sondern muß aus dem bewiesen werden, was uns erkennbarer, d. h. aus den Wirkungen, — in welchem methodischen Grundsatze er dem Aristoteles folgt.[1])

Daher findet auch Thomas den ontologischen Beweis des Anselmus nicht stringent. In gewissem Sinne sei zwar dem Menschen das Gottesbewußtsein von Natur eigen; denn Gott sei des Menschen Glückseligkeit, die naturgemäß erstrebt werde; jedes Streben aber setze eine gewisse Erkenntnis voraus, (welche sofortige Identifizierung von „Gott" und „Glückseligkeit" allerdings eine willkürliche und unwissenschaftliche ist). Zur sichern Gotteserkenntnis aber bedürfe es des Beweises. Die positiven Gottesbeweise nun, deren sich Thomas bedient — die negativen, welche in der Zurückweisung zweier Einwürfe bestehen, von denen der eine das Dasein der Übel in der Welt betrifft, der andere in der Hervorhebung der Möglichkeit besteht, die natürlichen und notwendigen Wirkungen und Erscheinungen nur auf die Natur, die beabsichtigten auf das menschliche Denken und Wollen zurückzuführen, erwähnt er nur kurz — diese positiven Gottesbeweise also sind schon wesentlich dieselben, welche auch die heutige Theologie noch anwendet und verteidigt (nur die „moralischen" und der „geschichtliche" Beweis treten hier noch schärfer entwickelt hinzu), und mit deren Prüfung auf deren Beweiskraft wir uns in den vorhergehenden Abschnitten eingehend beschäftigt haben.

[1]) Summ. theol. I, 2, 1.

Als ersten Gottesbeweis stellte er[1]) mit Aristoteles[2]) den Satz auf, es müße ein erstes unbewegtes Prinzip der Bewegung angenommen werden, was freilich, wie wir gesehen, physikalisch willkürlich, logisch eine contradictio in adiecto ist. Der zweite Beweis besteht in der Behauptung, die Reihe der wirkenden Ursachen könne nicht bis ins Unendliche zurückgehen, weil in allen geordneten Kausalreihen ein Erstes Ursache des Mittlern, und dieses Ursache des Spätern und Letztern ist, — wobei er allerdings (abgesehen von dem früher darüber Gesagten) die Endlichkeit der Glieder der Kausalreihe voraussetzt und annimmt, während er sie erst zu beweisen hätte. Der dritte Beweis baut sich auf dem zweiten auf: Das Zufällige hängt vom Notwendigen ab, das Notwendige entweder von einem andern Notwendigen oder von sich selbst; also muß, da auch diese Reihe nicht ins Unendliche zurückgehen kann, ein schlechthin Notwendiges existieren, das die Ursache seiner Notwendigkeit nicht in einem andern hat, wohl aber für anderes die Ursache von dessen Notwendigkeit ist, — wobei allerdings abermals die „Zufälligkeit" im Sinne der Zeitlichkeit und des Gewordenseins der Naturkräfte und elementaren Substanzen schon vorausgesetzt wird, statt dieselbe zu beweisen, worauf erst auf ein sie hervorbringendes und daher von ihnen verschiedenes und vor und über ihnen existierendes Notwendiges geschlossen werden dürfte. Für den vierten Beweis beruft sich Thomas auf die Gradunterschiede der Dinge in Hinsicht ihrer Vollkommenheit; es müße daher ein vollkommenstes oder realstes Wesen geben, das für alle anderen Dinge Ursache ihrer Vollkommenheit, Güte und Realität ist, — wobei er allerdings vergißt, daß es zwar eine absolute und relative Notwendigkeit der Existenz der Dinge, aber keine „realeren" und „realsten" Wesen giebt, da die „Realität" keine Eigenschaft oder Vollkommenheit ist, die einer Steigerung fähig wäre, und daß „Vollkommenheit" und „Güte" bloße Abstraktionen sind, demnach des konkreten Fürsichseins entbehren. Der fünfte Beweis ist der uns bekannte teleologische. Obgleich die Naturdinge keine Erkenntnis haben, wirken sie doch zweckmäßig; was aber keine Erkenntnis hat, kann nur dann zweckmäßig wirken, wenn es von einem erkennenden Wesen gelenkt wird, wie der Pfeil von dem Bogenschützen; — wobei er demnach — wie

[1]) Summ. theol. I. qu. 2, art. 3.
[2]) Metaphys. XII. 7.

in dem Früheren gezeigt wurde — über die bloße Analogie zum menschlichen Verhalten hinausgeht und Naturvorgänge und menschliches Handeln unberechtigt identifiziert.

In kosmologischer Beziehung lehrt Thomas selbstredend in Übereinstimmung mit der Kirche, Gott habe die Welt aus nichts geschaffen und unter den verschiedenen möglichen Welten die beste gewählt und verwirklicht; den zeitlichen Anfang der Welt aber erklärt Thomas bemerkenswerter Weise nur für einen Glaubenssatz, dagegen für philosophisch nicht erweisbar. Er findet daher in dem Begriffe einer „ewigen Schöpfung" eigentümlicher Weise keine contradictio in adiecto: Vermöge seiner Allmacht konnte Gott auch Ewiges schaffen. Das Geschaffensein der Welt aus nichts (ex nihilo) beweise nicht — wie Albert angenommen — einen zeitlichen Anfang; sondern das „ex nihilo" bedeute nur das Nichtvorhandensein eines Substrates, aus dem die Welt hervorgebracht wurde. Auch erlange die Welt durch ihre Anfangslosigkeit nicht eine Wesensgleichheit mit Gott, weil sie beständigen Veränderungen unterworfen, Gott aber unveränderlich sei.

Der dem Franziskanerorden angehörige Johannes Duns Scotus (gest. 1308), ein entschiedener Gegner des Thomismus, dessen Stärke mehr in der scharfsinnigen kritischen Zerfaserung der Lehren anderer, als in der festen, positiven Begründung seiner eigenen Theorieen liegt — er steht zu Thomas von Aquino in einem ähnlichen Verhältnisse, wie Kant zu Leibniz — schränkt das Gebiet der „natürlichen" Theologie, d. h. der auch durch die Vernunft beweisbaren Glaubenssätze, gegenüber dem Thomas von Aquino ein, indem er nicht nur die Lehre von der Trinität, sondern auch die Schöpfung der Welt aus nichts als durch die Vernunft nicht erweisbar hinstellt. Der objektive Wahrheitsgrund der Glaubenslehren ist ihm ausschließlich der Wille Gottes, der subjektive Bestimmungsgrund zum Glauben die Autorität der Kirche. Bezüglich der üblichen Argumente für Gottes Dasein verwirft auch er den Versuch eines Gottesbeweises aus bloßen Begriffen (ex terminis), desgleichen die Gottesbeweise a priori, d. h. aus seiner (Gottes) Ursache, da Gott keine Ursache habe, und erklärt nur die Beweise a posteriori, d. h. aus den Werken Gottes, für zulässig. Aber auch in dieser Beziehung und auf diesem Wege gelange das Denken, vom Endlichen ausgehend, nur zu einer dasselbe bedingenden obersten, nicht aber zu einer schlechthin allmächtigen Ursache, welche zugleich der Grund

des Daseins der Dinge wäre, weshalb sich auch eine „Schöpfung aus nichts" nicht stringent erweisen lasse.

Wir können Duns Scotus nicht verlassen, ohne der Bewunderung und Anerkennung für dessen Wahrheitsliebe, Freimut und streng wissenschaftlichen Sinn Ausdruck zu geben, — namentlich mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse, unter denen er lebte, und angesichts des damaligen allgemeinen Standpunktes der wissenschaftlichen Forschung. Was wäre von ihm auf dem Gebiete des Forschens nach Wahrheit noch weiterhin zu erwarten gewesen, hätte ihn der Tod nicht so bedauerlich früh dahingerafft (nach den gewöhnlichen Angaben im Alter von 34 Jahren)! Duns Scotus hatte sich in seiner Jugend eben auch mit mathematischen Studien eingehend beschäftigt, er wußte also recht wohl, was „beweisen" eigentlich heiße, und darum konnte er in den verschiedenen angeblichen „Beweisen" für Gottes Dasein, wie sie die Philosophie und Theologie aufstellten, keine wirklichen Beweise erkennen. Darum vermochte er auch der Theologie, sofern sie sich nur auf Wahrscheinlichkeitsgründe stütze, nicht den Charakter einer „Wissenschaft" zuzuerkennen; sie hat für ihn mehr praktische als theoretische Bedeutung und Berechtigung. Andererseits galt ihm freilich, wie seiner Zeit im allgemeinen, die kirchliche Autorität für heilig und unverletzlich, und so suchte er eben in der oben angedeuteten Weise wissenschaftliche Strenge mit kirchlich-gläubiger Gesinnung zu vereinigen. Wie der Leser sich überzeugt, gelangt Duns Scotus bezüglich des eigentlich wissenschaftlichen Wertes und der Tragweite der Gottesbeweise zu einem Ergebnisse, das mit dem der Untersuchungen des vorhergehenden Abschnittes wesentlich übereinstimmt.

Von den um die Zeit des Thomas von Aquino und Duns Scotus lebenden Philosophen sei hier nur Raymundus Lullus (gest. 1315) erwähnt, welcher die Lehre von einer göttlichen Dreipersönlichkeit und der Menschwerdung sogar philosophisch „beweisen" wollte, um dadurch die „Ungläubigen zu besiegen", und er tadelt den Kirchenlehrer Thomas von Aquino, daß er jene Dogmen für philosophisch unbeweisbar erklärt hatte. Mit Rücksicht auf die Art, wie er „bewies", war ihm die Lösung dieser Aufgabe eben nicht schwer, und er fand auch — selbstverständlich — zahlreiche Anhänger und begeisterte Lobredner seines Scharfsinns. Trotzdem stellte er die — damals für verwegen und unkirchlich gehaltene — Behauptung auf: manche Sätze seien wahr nach dem Glauben, und doch un-

beweisbar durch die Vernunft — welche Behauptung im Zusammenhalte mit einem anderen Satze desselben Philosophen: „Wenn der katholische Glaube unmöglich begriffen werden kann, so ist es auch unmöglich, daß er wahr sei", als geradezu ketzerisch erscheinen muß.

Der Erneuerer des Nominalismus Wilhelm von Occam (gest. 1347) geht in der Verengerung des von Thomas aufgestellten Kreises der durch die bloße Vernunft strenge erweisbaren Dogmen noch weiter als Scotus und anerkennt einen solchen Kreis überhaupt nicht mehr; selbst das Dasein Gottes und dessen Einheit seien bloße Glaubenssätze.[1])

Eine eigentümliche Stellung zur Gottesfrage nimmt die in Deutschland seit dem Ende des 13. Jahrhunderts hervortretende Mystik ein — mit dem Dominikaner Eckhart (1260—1328) als Urheber und Vollender. Die Scholastik hatte ihre Blütezeit überschritten und war einem raschen, unaufhaltsamen Verfalle entgegengegangen. Die an sie geknüpften Erwartungen, vom Gesichtspunkte des kirchlichen Dogmas und mit Hilfe syllogistischer Operationen die volle Wahrheit auf dem Gebiete des Denkens wie der Erfahrung zu erschließen und zu beweisen, waren unerfüllt geblieben. Von dem Inhalte wie von der Form der methodischen Behandlung des positiv christlichen Lehrbegriffes gleich unbefriedigt, wandten sich tiefere Geister und weite Kreise dem Rationalismus zu, welcher die aufgestellte Unterscheidung von „geoffenbarten" und „Vernunft"-Wahrheiten dahin umgestaltete, daß nur das wissenschaftlich Beweisbare als wahr gelten dürfe, während die kirchlichen Dogmen als Produkt willkürlicher menschlicher Anschaungen und Spekulationen der objektiven Wahrheit entbehrten.

Sollte, durfte es aber bei den mißglückten Versuchen, mittels einer strengen Verstandes- oder Denkoperation das Dasein Gottes zu beweisen, sich seiner Existenz mit einer allen Zweifel ausschließenden Sicherheit zu vergewissern, sein Bewenden haben? —

Der hieraus zunächst resultierende Skepticismus erschien dem religiösen Bedürfnisse nicht minder unerträglich, unbefriedigend, trostlos. Auf einem anderen Wege suchte man sich dem göttlichen Wesen zu nahen, seines Daseins, seines Waltens und Wirkens sich zu versichern: was dem Intellekte zu erreichen versagt blieb, das konnte überbrückt und ersetzt werden durch das Herz und Gefühl, durch

[1]) Centil. theol. 1 sqq.

die Macht und Gewalt eines die höchste subjektive Gewißheit bietenden lebendigen Glaubens, durch die Kraft einer das theoretische Erkennen überschreitenden unmittelbaren Intuition.

Und darin liegt eben das Wesen der deutschen Mystik. Sie wiederholt nicht die bisher ja doch vergeblich gebliebenen Versuche, das Dasein der Gottheit streng wissenschaftlich zu erweisen, und nicht theoretische Ziele sind es, die sie anstrebt, sondern praktische: die Befriedigung der Sehnsucht des Menschenherzens nach Vereinigung mit Gott, die Wirkung des Seelenheiles des Menschens, des Christen. Darum verhält sie sich gegen die scholastische Dialektik und Syllogistik indifferent, ja sie tritt ihr dort geradezu feindlich entgegen, wo die hergebrachte Schulphilosophie statt des näheren Weges unmittelbaren Erfassens und Umfassens der Gottheit mit dem Herzen eine endlose Reihe künstlicher, unfruchtbarer Vermittlungen durch scheinbar wissenschaftliche Erkenntnisse aufzustellen sucht. Das Gefühl ist eben — so meinte man — keinem dialektischen Streite und keinem wissenschaftlichen Einwurfe ausgesetzt — es wird unmittelbar empfunden und gilt daher als etwas Wahres und Wirkliches. Der Verwechslung der psychologischen mit der metaphysischen und objektiven Realität, welche man damit beging, war man sich damals allerdings noch nicht bewußt.

Somit bedeutet die Mystik die natürliche Reaktion gegen den bisherigen zerfahrenen Entwickelungsgang und das unbefriedigende Resultat des philosophischen Forschens nach dem Urgrunde des Alls — nach der Gottheit und deren Verhältnis zur Welt und zum Menschen: nicht forschen soll der Mensch, sondern sein Herz in freudigem Glauben und inniger Liebe an Gott dahingeben.

Aber dieser Gottesbegriff der mittelalterlichen Mystik ist ein eigenartiger, originaler, von der bisherigen Auffassung seit Beginn der christlichen Ära und der kirchlich sanktionierten Gotteslehre entschieden abweichend. Der Gottesbegriff der Mystik ist entschieden ein pantheistischer: nicht so sehr über der Welt ist die Gottheit zu suchen, als vielmehr in der Welt, nicht den Charakter der entschiedenen und ausschließlichen Transcendenz trägt sie an sich, sondern den der Immanenz. Beruft sich demnach auch Meister Eckhart und die anderen ihm folgenden Mystiker auf die Lehren früherer, insbesondere auf den Pseudo-Areopagiten, auf Augustinus und Thomas, so ist die Grundlage des Systems

doch der Platonismus und Neuplatonismus. Die Wesenseinheit der menschlichen Seele nach Vernunft und Willen mit Gott — das ist der lebendige Mittelpunkt, welcher nach Abstreifung der starren Form der Dogmen die in der Mystik liegenden Ideen zu einem synthetischen Ganzen zusammen fassen sollte.[1]) Die „Gottheit" ist die absolute, alles umfassende Einheit, in welcher alle Unterschiede aufgehoben sind. Als solche bleibt die Gottheit ohne Persönlichkeit, ohne Werk, in sich selbst verborgen. Von dieser absoluten, unpersönlichen Einheit ist von Ewigkeit, mit dem Vermögen, sich offenbar zu machen, „Gott" als die eine göttliche Natur umschlossen, welche sich, indem sie sich als reales Objekt selbst erkennt und liebt, zu einer Dreiheit von Personen entfaltet. Der sich Erkennende ist der „Vater", das von ihm Erkannte der „Sohn", ihre wechselseitige Liebe der „heilige Geist". Die Welt ist eins mit Gott, und sie ist ewig in Gott als eine Welt der Ideen, gleich Gott einfach ihrem Wesen nach. Eine „Vielheit" und „Mannigfaltigkeit" der Dinge ist erst durch die zeitliche Weltschöpfung entstanden; aber außer Gott ist die Kreatur ein reines Nichts. Über dieses Nichts hinauszugehen und durch unmittelbare Anschauung mit dem Absoluten wieder zu einer realen Einheit zu werden, ist die Aufgabe des Geschöpfes. Dann ist der Prozeß des absoluten göttlichen Selbstlebens zum ewigen Stillstande gekommen, der Ring geschlossen, das Mannigfaltige wieder aufgegangen in der in sich verborgenen Einheit des Absoluten.

Die kirchliche Verdammung eines derart kühnen, vom offiziellen Dogma so entschieden abweichenden spekulativen Systems konnte nicht ausbleiben. Im Jahre 1327 wurde Eckhart vor ein Glaubensgericht in Köln gezogen. Er widerrief bedingt — „wenn sich ein Irrtum in seiner Lehre finden sollte" — und appellierte gegen weiter gehende Forderungen an den Papst. Noch vor der Veröffentlichung der Bulle, welche 28 seiner Sätze verwarf, starb Eckhart.

---

[1]) Vgl. F. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrh. Leipzig 1845. 1857.

3. In der neueren Zeit.

Charakteristik dieser Periode. — Giordano Bruno, der Bahnbrecher einer neuen Richtung. — Thomas Campanella. — Lucilio Vanini. — Baco von Verulam, der Begründer des Empirismus. — Hobbes. — Herbert von Cherbury. — Descartes, der Begründer des philosophischen Dogmatismus. — Baruch Spinoza. — Locke. — Newton. — Leibniz. — Die französische Philosophie des 18. Jahrhunderts und deren wichtigste Vertreter: Voltaire, Rousseau, d'Alembert, Holbach. — Hume. — Kant. — Jacobi. — Herder. — Fichte. — Schelling. — Hegel. — Schleiermacher. — Schopenhauer. — Herbart. — Benecke. — Die Religionsphilosophie der neueren und neuesten Zeit: Günther, Lotze, Fechner, Trendelenburg, Hartmann. — Die außerdeutsche Philosophie. — Zusammenfassung der Ergebnisse der vorstehenden Untersuchungen.

Wir haben uns mit der Stellung des wissenschaftlichen Denkens zur Gottesidee während der patristischen und scholastischen Periode etwas eingehender beschäftigt, weil die diesfälligen Untersuchungen, abgesehen von dem besonderen Interesse an sich, mit der Erreichung des Zweckes der vorliegenden Schrift in engem Zusammenhange stehen. Kürzer wollen wir uns bezüglich der einschlägigen Untersuchungen, sofern sie die dritte Hauptperiode der Entwickelung der Philosophie, die Neuzeit, betreffen, fassen.

Nachdem das philosophische Denken das die Scholastik charakterisierende Dienstverhältnis zur kirchlichen Theologie abgeworfen, lehnt es sich, zur Aufstellung materiell neuer und völlig selbständiger Systeme vorerst noch zu schwach, längere Zeit zwar noch immer an schon vorhandene Autoritäten und frühere Schulen an; es wären die wieder bekannt gewordenen antiken philosophischen Systeme, welche in der Form eines neuen Pythagoreismus, Aristotelismus, Epikureismus, Jonismus und Skepticismus, namentlich aber des Platonismus und Neuplatonismus zur Geltung und Ansehen gelangten, wobei man sich, den Zeitverhältnissen und der Furcht vor der Allmacht der Kirche Rechnung tragend, wie schon früher erwähnt, nicht selten mit der Aufstellung einer „zweifachen Wahrheit", der philosophischen und theologischen, zu helfen suchte.

Unter diesen Philosophen neigten, um nur einige Beispiele zu erwähnen, die an den griechischen Kommentator des Aristoteles, Alexander von Aphrodisias, sich anschließenden Aristoteliker, unter denen Petrus Pomponatius (gest. 1525) der bedeutendste, zum reinen Deismus und Naturalismus, indem sie einen „weltordnenden göttlichen Geist" anerkannten, während der Stoicismus von Justus

Lipsius (gest. 1606), der Epikureismus von Gassendi (gest. 1655), dem eigentlichen Begründer und Erneuerer einer systematischen materialistischen Weltanschauung der Neuzeit, der Skepticismus der Alten von Montaigne (gest. 1592) u. a. gelehrt wurde. Als man aber auf dem Gebiete der natürlichen und geistigen Wirklichkeit, in der Mathematik und Mechanik, der Geographie und Astronomie, nicht nur das Wissen der Alten sich wieder angeeignet, sondern auch teils durch systematischen Weiterbau, teils durch glückliche Entdeckungen und kühne Theorieen den Umfang der antiken Wissenschaft erweitert hatte und zu gesicherten neuen Ergebnissen gelangt war, entstanden zahlreiche, fast ungestüme Versuche, auf der Grundlage der neuen Wissenschaft auch in den Fragen der Gottes- und Weltanschauung zu den Menschengeist befriedigenden Resultaten zu gelangen. Es war so recht eine „Sturm- und Drangperiode" in der Geschichte menschlichen Ringens und Strebens nach der Wahrheit, und die natürliche Folge hievon nach einer längeren Übergangsperiode der Verschmelzung einschlägiger Versuche mit theosophischen, neuplatonischen und kabbalistischen Ideen die Aufstellung neuer, selbständiger Systeme auch auf dem Gebiete der Metaphysik, der Natur- und Religionsphilosophie.

Der (schon in einem früheren Abschnitte erwähnte) Giordano Bruno war der erste, welcher in den eben berührten Fragen ein autoritätsfreies System auf Grund eigener, unbeeinflußter Forschung und Untersuchung aufzustellen wagte. „Gott" ist die dem Universum immanente erste Ursache. Das Universum ist unendlich in der Zeit und im Raume, unser Sonnensystem eine Welt neben unzähligen. Die Gestirne werden nicht durch einen „ersten Beweger" („primus motor"), sondern durch die ihnen selbst innewohnende Seele bewegt. Die „drei Personen", welche das kirchliche Dogma in Gott statuiert, sind nur drei Attribute Gottes: seine Macht, Weisheit und Liebe. Die kirchliche Lehre, daß die zweite göttliche Person menschliches Fleisch angenommen habe, gilt ihm für philosophisch unverständlich. Nicht durch einen Akt der Willkür hat Gott die Welten aus sich hervorgehen lassen, sondern mit innerer Notwendigkeit, eben darum auch ohne (äußeren) Zwang und in diesem Sinne mit Freiheit: sie sind die gewordene Natur (natura naturata), Gott ist die wirkende Natur (natura naturans). Nur die Einzelnwesen sind dem Wechsel und der Vergänglichkeit unterworfen, das Universum aber bleibt in seiner absoluten Vollkommenheit ewig sich gleich.

So benützt Bruno die ersten wissenschaftlichen Errungenschaften seiner Zeit, zu denen namentlich Raymundus Lullus, Nicolaus von Cusa (von welchem er mit hoher Achtung spricht, ohne zu verschweigen, daß auch ihn der Priesterrock beengt habe) und Telesius beigetragen, zu einem Gesamtbilde des Universums, welches im wesentlichen schon die Grundzüge der modernen wissenschaftlichen Weltauffassung in sich schließt. Zur Strafe hiefür wurde er allerdings (wie schon erwähnt) in Rom auf dem Campo-fiore verbrannt.

Der kirchlich gesinnte Dominikaner Thomas Campanella (gest. 1639) will (ähnlich wie Augustinus und später Descartes) von der Gewißheit der eigenen Existenz und von der Gottesvorstellung aus das Dasein Gottes erschließen; aber nicht ontologisch, wie Anselm dies versucht, sondern psychologisch: als endliches Wesen, argumentiert er, kann ich die Idee eines übermenschlichen, die Welt überragenden Wesens nicht selbst erzeugt haben, diese Idee muß vielmehr von eben diesem Wesen in mir hervorgebracht sein, deshalb muß es auch in Wirklichkeit existieren. Daß dieser Schluß unstatthaft ist und auf der Verwechslung der rein psychologischen mit der (erst zu erweisenden!) metaphysischen Realität des Gottesbegriffes beruht, bedarf keiner weiteren Erörterung. Trotzdem, und trotz seiner Schwärmerei für eine „katholische Universalmonarchie“ fand Campanella vor dem Glaubensgerichte in Rom keine Gnade. Er galt eben als „Neuerer“, und er hatte insbesondere eine zweifache „Offenbarung“ Gottes gelehrt, die in der Bibel und in der Natur, und mit Telesius die von dem Aristotelismus unabhängige, selbständige Erforschung der Natur und deren Dinge verlangt. Die Folge hievon war, daß er drei Jahre in den Gefängnissen der römischen Inquisition schmachten mußte, bis es ihm endlich gelang, seine Freiheit wieder zu erringen.

Der Neapolitaner Lucilio Vanini (geb. um 1585) lehrte, in die Fußtapfen des Petrus Pomponatius tretend, den Naturalismus. Trotzdem er erklärte, sich der Kirche zu unterwerfen, wurde er (zu Toulouse 1619) verbrannt.

Nach einer abermaligen kurzen Übergangsperiode, in der die neubegründete Naturphilosophie einen entschieden theosophischen Charakter anzunehmen drohte (insbesondere bei Valentin Weigel, gest. um 1594, und dem Görlitzer Schuster Jakob Böhme, gest. 1624), ohne daß wir aber in eine nähere Darlegung der

bezüglichen phantastisch-mystischen Theoreme eingehen, beginnt infolge der Anwendung der einzig richtigen induktiven oder Erfahrungs-Methode bei der wissenschaftlichen Forschung mit Baco von Verulam die empiristische Entwickelungsreihe der neueren Philosophie. Aber eben infolge der Einschränkung der Methode der philosophischen Forschung auf die Objekte der Erfahrung sind die letzteren auch der alleinige Gegenstand der philosophischen Erkenntnis, worin zugleich das Bewußtsein der Unmöglichkeit einer philosophischen Rechtfertigung der Realität des Transcendentalen und der Erkenntnis des absoluten Prinzips eingeschlossen erscheint. Aus diesem Grunde hat sich auch der Empirismus mit dem religiösen Grundproblem nicht im positiven Sinne befaßt. Die Religion soll unangetastet bleiben, aber nicht, wie es die Scholastiker gethan, mit der Wissenschaft vermengt werden. Die Einmischung der Wissenschaft in die Religion führe zum Unglauben, die Einmischung der Religion in die Wissenschaft zur Phantasterei und zum Mysticismus.

Thomas Hobbes (1588—1679) teilt Bacos mechanistische Weltauffassung, geht aber in seiner Beurteilung des Wesens und in der Wertschätzung der Religion über Baco hinaus, indem er der Religion überhaupt und in welcher Form immer die innere Berechtigung abspricht. „Religion" und „Aberglaube" seien identisch und kommen darin überein, daß sie Furcht vor erdichteten oder traditionsmäßig angenommenen unsichtbaren Mächten seien. Einen Unterschied zwischen beiden will er nur insofern gelten lassen, als er die Furcht vor solchen fingierten unsichtbaren Mächten, welche der Staat anerkennt, „Religion", die Furcht vor solchen, welche der Staat nicht anerkennt, „Aberglaube" nennt.

Der ältere Zeitgenosse Hobbes', Herbert von Cherbury (1581—1648), spricht der Religion die innere Berechtigung nicht ab, fordert jedoch eine allgemeine, auf dem Deismus gegründete, aus den verschiedenen positiven Religionen abstrahierte natürliche Vernunftreligion, wodurch er für die Lehren späterer Freidenker maßgebend wurde.[1])

René Descartes, mit dem die Reihe der Vertreter der dogmatischen (oder rationalistischen) Philosophie der neueren Zeit beginnt, will aus der bloßen klaren und bestimmten Gottesvorstellung, die er in sich findet, die Existenz Gottes folgern. Ich kann, sagt er, die Gottesvorstellung nicht aus eigener Kraft gebildet haben,

[1]) Vgl. V. Legler, Gesch. d. engl. Deism. Stuttg. 1841.

da sie eine größere Realität in sich schließt, als ich in mir selbst trage; sie muß daher Gott zum Urheber haben. Ferner folge aus dem bloßen Gottesbegriffe dessen Existenz, da die Existenz, und zwar die ewige und notwendige, im Wesen Gottes liegt. Endlich gehöre zu den Eigenschaften Gottes die Wahrhaftigkeit; deshalb könne Gott nicht täuschen; was ich daher klar und bestimmt erkenne, muß wahr sein; und zu dem so Erkannten gehört auch die Gottesvorstellung.[1])

Daß diese cartesianischen Argumente ganz verfehlt sind und einen wissenschaftlichen Wert nicht besitzen, wurde eingehender schon in einem früheren Abschnitte (dem IV.) bei Gelegenheit der Untersuchung des ontologischen Gottesbeweises gezeigt, weshalb wir uns hier ganz kurz fassen können. Daraus, daß ich in mir die klare und bestimmte Gottesvorstellung finde, folgt noch keineswegs schon sofort die objektive Realität derselben; diese Realität ist vielmehr vorerst nur eine subjektive, psychologische, welche aber jedweder beliebigen klar bewußten Vorstellung, auch wenn sie etwas Imaginäres, Fabelhaftes und rein Phantastisches zum Gegenstande hat, zukommt. So kann ich recht wohl eine ganz klare, bestimmte Vorstellung von einem feurigen Drachen haben, obwohl dieser Begriff der metaphysischen Wirklichkeit entbehrt. Der Begriff der „Klarheit" ist ferner ein relativer, während es andererseits „Grade" der objektiven Wahrheit und Wirklichkeit nicht giebt. Descartes verwechselt hier die Grade des subjektiven Fürwahrhaltens seitens des urteilenden Verstandes nach der Skala „Können", „Sein", „Müßen" mit der objektiven Wirklichkeit außerhalb des denkenden Subjektes. Muß ich auch stets dasjenige, was ich klar und bestimmt zu erkennen überzeugt bin, „für wahr halten", so darf ich doch nicht vergessen, daß eine scheinbar „klare" Erkenntnis bei einer vertieften Untersuchung sich als irrig erweisen kann, wie dies z. B. bezüglich des scheinbaren „Himmelsgewölbes" der Fall ist.

Weder das Kriterium der „Klarheit" noch die angeblich „größere Realität" eines Begriffes kann und darf daher den logischen Beweis der objektiven Wahrheit dieses Begriffes ersetzen. Ebensowenig folgt aus dem bloßen Gottesbegriffe schon die Existenz Gottes, da die Behauptung, das Wesen Gottes involviere schon an sich die Existenz — und zwar die ewige und notwendige — eine petitio principii in sich schließt: erst wenn der Gottesbegriff als ein metaphysisch realer **bewiesen** ist, folgt, daß

[1]) Meditationes de prima philos. III. IV. V.

Gott existiert. Descartes' Prämissen führen logisch nur zu der Tautologie: „Wenn Gott ist, existiert er.“ Nur wenn Gott selbst und die in uns vorhandene Gottesvorstellung identifiziert würde, würde aus dem Gottesbegriffe allein schon die Existenz Gottes folgen. Die Berufung auf die nicht täuschende Wahrhaftigkeit Gottes aber bewegt sich in einem offenbaren circulus vitiosus, den schon Hobbes mit Recht getadelt hat: zuerst schließt Cartesius aus der Klarheit und Bestimmtheit der Gottesvorstellung auf deren objektive Wahrheit, und dann folgert er wieder aus dem Dasein Gottes und der göttlichen Wahrhaftigkeit die Beweiskraft einer klaren und bestimmten Vorstellung.

Baruch Spinoza (1632—1677), der den cartesianischen Dualismus zum Pantheismus fortbildete, stellt als Hauptgrundsatz seiner Philosophie die Einheit der Substanz auf, welche Gott sei. Der absoluten Substanz kommen zwei wesentliche Eigenschaften oder Attribute zu: Denken und Ausdehnung. Zu den unwesentlichen Gestaltungen oder Modi dieser Attribute rechnet er die individuelle Existenz. Letztere komme Gott nicht zu; denn jede Determination oder Individualisierung sei schon eine Negation, und Gott wäre dann nicht mehr unendlich und absolut, sondern endlich. Die Existenz Gottes folge aus seinem Wesen,[1]) weil die Existenz zu seinem Wesen notwendig gehöre. Auch setze die Gottesidee in uns Gott als Ursache voraus — in welcher — fehlerhaften und willkürlichen — Argumentation er demnach mit Descartes übereinstimmt. Den Dualismus von „Gott“ und „Welt“ verwirft Spinoza: nicht als eine von der Gesamtheit der Dinge oder der Welt verschiedene Ursache dürfe Gott aufgefaßt werden, sondern als deren immanente Ursache. Das Wesen der Religion definiert er[2]) dahin, daß dieselbe nicht auf Wahrheitserkenntnis als solche, sondern auf Gehorsam abziele.

Der zu den Vertretern des Empirismus zählende Philosoph John Locke (1632—1704) beschäftigt sich gleich den übrigen Empiristen mehr mit der prinzipiellen Frage nach dem Ursprunge, den Mitteln, dem Maße und der Grenze objektiver Erkenntnis als mit philosophisch-theologischen Untersuchungen. Doch zählt er die Existenz Gottes zu den „vernunftmäßigen“ Sätzen, unter denen er solche versteht, deren Wahrheit wir durch Untersuchung und Entwickelung

[1]) Eth. I. Prop. XI. — [2]) in dem „Tractatus theologico-politicus“, für den Druck bearbeitet 1665—70.

der aus der sinnlichen Wahrnehmung oder Sensation und der innern Wahrnehmung oder Reflexion entspringenden Begriffe entdecken können. In dieser Beziehung hält er den kosmologischen Beweis für geeignet, das Dasein Gottes zu erschließen. Wir erkennen uns selbst durch die innere Wahrnehmung, und Gott durch den Schluß vom Existierenden auf eine erste Ursache, von denkenden Wesen — und mindestens unser eigenes Denken sei uns zweifellos gewiß — auf ein erstes und ewiges denkendes Wesen. Einen förmlichen, wissenschaftlichen Beweis für die Existenz Gottes als außerweltliche wirkende oder schöpferische Ursache vermag auch Locke allerdings nicht zu liefern; seine Behauptung, daß wir die Außenwelt mit geringerer Evidenz erkennen, als Gottes Dasein, ist willkürlich und hängt mit seiner eigentümlichen Auffassung des Verhältnisses der Sinneswahrnehmung zu den die Sinne affizierenden Dingen der Außenwelt zusammen, auf welche wir hier nicht näher eingehen können. Muß er doch selbst[1]) zugeben, daß die Gottesvorstellung nicht angeboren ist, daß nicht alle Nationen sie haben, und daß nicht nur die Gottesvorstellung der Polytheisten und Monotheisten, sondern auch die Gottesvorstellungen verschiedener derselben Religion angehöriger Personen von einander sehr verschieden seien.

Lockes jüngerer Zeitgenosse, der große Mathematiker und Physiker Isaak Newton (gest. 1727), sieht den Beweis für Gottes Dasein in der ausgesuchten Kunst und Verständigkeit, die sich in dem Baue der Welt und in dem Organismus jedes lebenden Wesens bekunde. Insbesondere aber macht er Folgendes geltend: In der Natur gehe infolge des Widerstandes der flüssigen und des Mangels an Elastizität der festen Körper mehr bewegende Kraft verloren, als nach den Naturgesetzen erzeugt werde. Es müße daher ein unaufhörlich thätiges Wesen angenommen werden, welches diesen Ausfall ersetzt, da sonst in dem Getriebe der Schöpfung bald Stockung, das ist der Tod derselben, eintreten müßte. Dieses die verloren gehende Kraft stets von neuem erzeugende Wesen sei eben die Gottheit. Newton kannte eben noch nicht das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, welches lehrt, daß dieser Verlust an Kraft in der Natur nur ein scheinbarer und kein absoluter ist, und daß andererseits ebensowenig eine materielle Vermehrung der Stoffe und Kräfte in der Natur vor sich gehe. „Zeit“ und „Raum“ hält Newton, da ihm das Wesen derselben noch unbekannt geblieben, für unmittelbare

[1]) Ess. concern. hum. understand. l. I.

Wirkungen der Unendlichkeit und Unermeßlichkeit Gottes. Der unendliche Raum ist gleichsam das Sensorium der Gottheit, durch welches dieselbe die Dinge unmittelbar perzipiere.

Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646—1716) gehört mit Descartes und Spinoza zwar zu den Vertretern des Dogmatismus in der Philosophie, weicht aber durch seine „Monadologie" sowohl vom cartesianischen Dualismus als vom spinozistischen pantheistischen Monismus ab. Unter „Monaden" — ein Ausdruck, dessen sich Leibniz übrigens erst seit dem Jahre 1697 bedient, und zwar wohl im Anschluße an Giordano Bruno — versteht Leibniz einfache, unausgedehnte Wesen oder metaphysische Substanzen von punktueller Einfachheit,[1]) welche qualitativ durch ihre Vorstellungen von einander verschieden seien. Alle „Monaden" haben nämlich zwar Vorstellungen, aber die Vorstellungen der verschiedenen „Monaden" haben verschiedene Grade der Klarheit. „Gott" ist die „Urmonade", die primitive Substanz, welcher nur adäquate, d. h. absolut deutliche Vorstellungen zukommen. Nicht nur die Menschen- und Tierseelen sind „Monaden", jeder Körper sei ein Aggregat von vielen Monaden; Pflanzen und Tiere sind gleichsam schlafende oder latente Monaden mit unbewußten Vorstellungen. Der Vorstellungsverlauf in jeder Monade beruhe auf immanenter, d. h. den Monaden innewohnender Kausalität; der Wechsel der Beziehungen der Monaden zu einander, also ihre Bewegung, Verbindung, Trennung, beruhe auf mechanischer Kausalität; aber zwischen dem Vorstellungsverlaufe einer- und den Bewegungen der Monaden andererseits bestehe eine von Gott vorausbestimmte oder „prästabilierte" Harmonie.

Durch diese soeben kurz skizzierten Theorieen bezüglich des Gottes- und Weltproblems will Leibniz die theologisch-teleologische und die physikalisch-mechanische Weltauffassung, die Frömmigkeit mit der Vernunft vereinigen; die wahre Physik muß aus den göttlichen Vollkommenheiten geschöpft werden, denn die Prinzipien der Physik und Mechanik können nur durch Annahme einer obersten Intelligenz erklärt werden.[2]) Einen wahrhaft wissenschaftlichen Wert haben aber auch diese Aufstellungen Leibnizens offenbar nicht. Leibniz geht bei dem Versuche der Lösung der Gottes- und Weltfrage einfach dogmatisch vor, er behauptet, aber er beweist nicht. Woher weiß Leibniz, daß es überhaupt „Monaden" giebt, und was läßt sich

[1]) Syst. nouv. de la nat. op. phil. ed. Erdmann p. 126.

[2]) Nouv. ess. IV. 16.

über deren metaphysische Realität und eigentliche Natur Sicheres und Bestimmtes aussagen? Die angebliche „punktuelle Einfachheit" der Monade ist, wie schon Bayle bemerkte, mit der zwecks Ausschließung äußerer Einfachheit angenommenen Vielfachheit der in ihr liegenden Perzeptionen unverträglich, und schon an sich ist die Behauptung einer punktuellen Einfachheit willkürlich und deren Realität von vornherein mehr als fraglich, da der „Punkt" thatsächlich nur als Grenze vorhanden ist und nur durch Abstraktion verselbständigt erscheint. Trotz allem sind aber die Leibniz'schen Prinzipien nicht geeignet, die angestrebte Vereinigung der positiv theologischen und der naturalistischen Weltauffassung, der Erklärung der Weltwirklichkeit aus Gott und aus den Naturgesetzen, herzustellen. Die „prästabilierte Harmonie" schließt die Erklärung der Dinge aus den sie bewirkenden Ursachen, die Rückführung der Erscheinungen auf den ihnen zugrunde liegenden Kausalnexus und damit die wahre Naturgesetzlichkeit aus. Ebenso unbestimmt bleibt, wie Gott auf die Monaden einzuwirken und sie zu bestimmen vermöge. Übrigens führt die Annahme einer absteigenden Stufenordnung der Monaden von Gott als der primitiven oder Urmonade bis herab zur untersten und unvollkommensten[1]) konsequent zu einem idealistischen Monismus oder Naturalismus, keineswegs aber zu einem transcendentalen göttlichen Prinzipe und zu einem zeitlichen Erschaffensein der Welt und deren Dinge aus nichts durch einen Akt des schöpferischen göttlichen Willens. Das unleugbare Verdienst Leibnizens bezüglich der Grundfrage über „Gott" und „Welt" liegt vielmehr darin, daß er durch seine Annahme einer kontinuierlichen Stufenordnung perzipierender Wesen ebenso den extremen Pantheismus Spinozas wie den entschiedenen Dualismus des Cartesius vermeidet. Es giebt, sagt Leibniz, viele Stufen zwischen einer „Bewegung", wie gering dieselbe auch sei, und der vollen „Ruhe", zwischen der „Härte" und einer absoluten, gar keinen Widerstand leistenden „Flüssigkeit", zwischen „Gott" und „nichts"; es sei daher nicht vernunftgemäß, nur ein aktives Prinzip, nämlich den göttlichen Geist, und ein passives, nämlich die Materie, anzunehmen.

Der Grundcharakter der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts ist der Naturalismus und damit die Bekämpfung des kirchlichen Dogmatismus. Nachdem schon Pierre Moreau

[1]) Epist. ad Bierling. 1711, bei Erdmann, S. 678.

de Maupertuis (1698—1759) die Newton'sche Kosmologie gegen jene des Cartesius siegreich verteidigt hatte, brachte Voltaire (1694 bis 1778) die Beziehungen der Naturlehre Newtons und die Bedeutung der Locke'schen Erkenntnistheorie zur gesamten Weltauffassung den Gebildeten seiner Zeit zum Bewußtsein. Zumeist durch die Errungenschaften der modernen Astronomie und durch die mathematische Erkenntnis des Naturmechanismus zur Überzeugung der inneren Unhaltbarkeit der von der Bibel und der Kirche gelehrten Weltanschauung geführt, betrachtete er die Beseitigung des kirchlich-dogmatischen Lehrbegriffes als die Aufgabe seines Lebens und veröffentlichte zu diesem Zwecke eine Anzahl wissenschaftlicher Arbeiten. Doch folgt er Locke in der Ansicht, das Dasein Gottes lasse sich durch das kosmologische und insbesondere durch das teleologische Argument beweisen, und spricht vom Glauben an einen belohnenden und rächenden Gott, in dem er eine notwendige Stütze der moralischen Weltordnung findet, mit Achtung.

Jean Jaques Rousseau (gest. 1778) lehrt eine auf den Vernunftglauben an Gott gestützte Naturreligion und verteidigt diesen Glauben, der ihm umsomehr inneres Bedürfnis, je weniger sittliche Grundsätze seinen Willen beherrschen, gegenüber dem materialistischen Pantheismus Diderots und anderer Encyclopädisten, wobei bemerkt zu werden verdient, daß der eben genannte Diderot (gest. 1784) zuvor Anhänger eines offenbarungsgläubigen Theismus gewesen, während der Mathematiker Jean d'Alembert (gest. 1783), der Verfasser der berühmten Einleitung (Discours préliminaire) in die „Encyclopädie", in den Grundfragen der Metaphysik sich zum Skepticismus bekennt. Der Aufbau und die Einrichtung der Organismen scheinen auf eine Intelligenz hinzudeuten; wie sich diese aber zur Materie verhalten und auf sie einwirken könne, sei undenkbar.

Den krassen Materialismus und Atheismus lehrt das von dem Baron Paul Heinrich Dietrich von Holbach (gest. 1789) verfaßte Buch[1]) „Système de la nature" (erschienen 1770), welches alle bis dahin mehr vereinzelt ausgebildeten Richtungen des Empirismus vereinigt und sich bezüglich der Beurteilung des Wesens der Religion zum Teile einer aus dem ersten Viertel des 18. Jahrhunderts stammenden (vielleicht von Nikolaus Fréret verfaßten) Schrift (Lettre de Thrasybule à Leucippe) anschließt, worin

[1]) Holbach war wenigstens der intellektuelle Urheber dieses Buches, wenn es auch gewöhnlich Holbachs Hauslehrer Lagrange zugeschrieben wird.

der religiöse Glaube für eine Verwechslung des Subjektiven mit dem Objektiven erklärt wird.

Der auf dem Boden des Locke'schen Empirismus stehende David Hume (1711—1776) gelangte durch seine Untersuchungen des Kausalitätsbegriffes zum Skepticismus. Hume leugnet die Erkennbarkeit eines inneren und objektiven Zusammenhanges zwischen „Ursachen" und „Wirkungen" und legt das Wesen und den Ursprung des Kausalbegriffes einfach in die Gewohnheit, beim Eintreten der einen Begebenheit das Eintreten der anderen, die erfahrungsgemäß bisher oft mit jener verbunden gewesen, zu erwarten; er will also den Gebrauch der Kausalität nur innerhalb des Erfahrungskreises zulassen und leugnet demgemäß die Berechtigung des Denkens, mittels des Kausalbegriffes das Gebiet der Erfahrung zu überschreiten und von dem empirisch Gegebenen auf das Dasein Gottes, insofern dieser Begriff als ein transcendentaler gedacht wird, zu schließen. Besonders gegen diese theologischen Konsequenzen des Hume'schen Skepticismus nahmen mehrere schottische Philosophen (insbesondere Thomas Reid, gest. 1796) Stellung, vermochten aber schon infolge ihrer einfachen Berufung auf das vulgäre Argument des „gesunden Menschenverstandes (common sense) Hume gegenüber keinen wissenschaftlich befriedigenden Erfolg zu erzielen.

Welche Stellung Immanuel Kant zur Frage der Beweisbarkeit einer persönlichen übernatürlichen Gottheit einnimmt, haben wir der Hauptsache nach schon in dem vorangehenden Abschnitte gesehen und ergiebt sich aus der Grundvoraussetzung seiner Philosophie, welche erst im Zusammenhange mit der bisherigen Entwickelung und dem seinerzeitigen Ergebnisse des philosophischen Denkens richtig verstanden und gewürdigt werden kann. Mag es auch mancherseits geleugnet werden — Thatsache ist und bleibt es auf Grund des Zeugnisses der Geschichte der Philosophie, daß das religiöse Problem das philosophische Denken in den verschiedenen Stadien seiner Entwickelung vorzüglich und hauptsächlich beschäftigte, und hievon macht auch die Philosophie der Neuzeit keine Ausnahme: sie ist wesentlich der Kampf für und das Bestreben nach Aussöhnung zwischen den überlieferten religiösen Lehren und Überzeugungen, und den Errungenschaften fortschreitender Erkenntnis der Gesetze der Natur und des Geistes. Hatte der philosophische Dogmatismus die Möglichkeit einer Vereinbarkeit der theologischen Hauptsätze mit der strengen Wissenschaft und der Erfahrung angenommen, so hatte

andererseits der Empirismus die theologischen Fundamentalsätze von dem Gebiete der Wissenschaft in der Regel ausgeschlossen und sie entweder ausdrücklich geleugnet oder als Sache des subjektiven Fürwahrhaltens, des Glaubens, erklärt, während der Skepticismus die sichere und befriedigende Lösung der betreffenden Fragen für unmöglich erklärte.

Da tritt nun Kant auf und negiert auf Grund seiner Untersuchungen über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis die Voraussetzung des Dogmatismus von einer Verschmelzung der positiv religiösen Fundamentalsätze, des Glaubens, mit der Wissenschaft, nimmt im Prinzipe die vom Empirismus vollzogene Einschränkung des wissenschaftlichen Erkennens auf die Erfahrung an, indem er sie auf die „Erscheinung" — Phainomenon — bezieht, eignet sich auch das Resultat des Skepticismus zu, insofern sich dieses auf die wissenschaftliche Erkenntnis eines außerhalb und über der Erfahrung Gelegenen bezieht, geht aber über den Skepticismus hinaus und will die wissenschaftliche Erkenntnis des „Transcendentalen" und „Ansichseienden" — Noumenon — durch die „moralische Überzeugung" ersetzen.

Ohne hier weiter in den Ideengang des Kant'schen Kriticismus und Subjektivismus einzugehen, beschränken wir uns auf die Konsequenzen seiner Philosophie, sofern sie die in Rede stehende Frage des Gottes- und Weltproblems berühren. Das vernünftige (theoretische) Denken suche über die (erfahrungsmäßig gegebenen) Erscheinungen des Endlichen und Bedingten hinauszugehen und zum „Unbedingten" zu gelangen;[1]) so bilde sie — außer der Idee der „Seele" als beharrlichen Substanz — die Idee der „Welt" als einer unbegrenzten Kausalreihe und die Idee „Gottes" als des absolut vollkommenen und „allerrealsten" Wesens. Allein diese Ideen, weil auf Objekte gehend, welche außerhalb jeder möglichen Erfahrung liegen, haben keine theoretische Giltigkeit; nur eine irreführende Logik des Scheines könne ihnen Realität zusprechen. Die Kosmologie — die Idee einer einfachen und absolut beharrlichen „Seelensubstanz" gehört nicht in den Rahmen der Untersuchungen des laufenden Abschnittes — führe auf Antinomieen, d. i. einander widersprechende Sätze, von denen gleichwohl sowohl die Thesis als die Antithesis sich erweisen lasse. Solcher Antinomieen stellt Kant (gemäß seiner Vierzahl der Kategorieen der Urteile) vier auf,

[1]) Kritik d. reinen Vernunft, 1781, in neuer Bearbeitung erschienen 1787.

welche sich auf die Quantität der Welt, auf die Qualität der Welt, auf die kausale Relation und auf die Modalität beziehen.

Die Thesis der ersten Antinomie lautet: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raume." Antithesis: „Die Welt ist anfangslos und ohne Grenzen im Raum." Zweite Antinomie. Thesis: „Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen." Antithesis: „Es existiert nichts Einfaches." Dritte Antinomie. Thesis: „Es giebt eine Freiheit im transcendentalen Sinne als Fähigkeit eines absoluten, ursachslosen Anfangs einer Reihe von Wirkungen." Antithesis: „Es geschieht alles in der Welt lediglich nach Gesetzen der Natur." Vierte Antinomie. Thesis: „Es gehört zur Welt (sei es als Teil oder als Ursache) ein schlechthin notwendiges Wesen." Antithesis: „Es existiert nichts schlechthin Notwendiges." Die Beweise für Thesis und Antithesis führt Kant unter Zuhilfenahme der deductio ad absurdum, also indirekt: um die Thesis zu beweisen, zeigt Kant, daß die in der Antithesis behauptete Unendlichkeit des Fortgangs unvollziehbar sei, während er zum Beweise der Antithesis die in der Thesis angenommene Grenze als willkürlich und überschreitbar zurückweist.

Die rationale Theologie, welche Gottes Dasein durch das ontologische, kosmologische und physiko-teleologische Argument theoretisch zu erweisen sucht, verstricke sich in eine Reihe von unhaltbaren Behauptungen und Sophistikationen. In welcher Weise Kant diesen Satz begründet und kritisch erhärtet, haben wir gelegentlich der Prüfung des wissenschaftlichen Wertes der eben genannten Gottesbeweise gesehen, weshalb wir uns nicht weiter damit beschäftigen wollen. Bekanntlich erklärt er bezüglich des ontologischen Beweises, daß dieser, aus dem Begriffe Gottes auf seine Existenz schließend, das Sein Gottes schon voraussetzt, bezüglich des kosmologischen, daß wir zu einer Verlängerung der Ketten der Ursachen über alle Erfahrung hinaus nicht berechtigt sind, während selbst in dem Falle, daß das Argument wirklich auf eine außerweltliche, schlechthin notwendige Ursache führte, diese noch nicht als das absolut vollkommene Wesen erwiesen wäre, da sich der ontologische Beweis als falsch erwiesen; bezüglich des teleologischen, daß dem Begriffe der Naturzweckmäßigkeit rein subjektive Geltung und Bedeutung zukomme. Führte aber der teleologische Schluß wirklich zu einem

extramundanen Welturheber, so wäre dieser doch nur Weltbaumeister, nicht aber Weltschöpfer.

Dagegen bezeichnet Kant das Dasein Gottes als eine Forderung unseres sittlichen Bewußtseins, als eines der drei „Postulate der reinen praktischen Vernunft",[1]) insofern ein Herrscher im Reiche der Natur und Vernunft angenommen werden müße, der die von unserem moralischen Bewußtsein geforderte Harmonie zwischen sittlicher Würdigkeit und Glückseligkeit herstelle, bezüglich welches Argumentes bei Gelegenheit der Behandlung der moralischen Gottesbeweise gleichfalls schon das Nötige gesagt wurde.

Das Wesen der Religion sieht Kant[2]) im moralischen Bewußtsein; die wahrhaft religiöse Gesinnung sei die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote, und das durch diese Erkenntnis und deren praktische Bethätigung zu realisierende Ziel die Gründung des „universalen Reiches Gottes auf Erden". Doch wird sich in einem späteren Abschnitte die Gelegenheit ergeben, zu zeigen, daß Kant durch die einseitige und ausschließliche Betonung der Moral das Wesen der Religion wenigstens in ihrer psychologischen und empirischen Bedeutung und Erscheinung nicht richtig gefaßt hat, und daß seine Aufstellung dem thatsächlichen intellektuellen, ethischen und ästhetischen Bedürfnisse des Durchschnittsmenschen nicht entspricht. — Zu den Anhängern der Kant'schen Philosophie gehört auch Friedrich Schiller (1759—1805).

Friedrich Heinrich Jacobi (1743—1819) will — ähnlich wie die mittelalterliche Mystik — gegenüber dem systematischen Denken die Unmittelbarkeit des Glaubens zur Geltung bringen. Jacobi sieht im Spinozismus das einzige konsequente System[3]), hält aber entgegen, daß es, weil mit den unabweisbaren Bedürfnissen des menschlichen Gemütes im Widerspruche stehend, zu verwerfen sei. Aller Versuch, Gottes Dasein zu beweisen, führe nur zu dem Weltganzen, nicht aber zu einem vor- und überweltlichen Urheber der Welt, da der demonstrierende Verstand immer nur von Bedingtem zu Bedingtem, nicht aber zum Unbedingten gelangen könne. Gottes Dasein beweisen, würde heißen, einen Grund desselben aufzeigen, wodurch Gott zu einem bedingten Wesen werden würde.

---

[1]) In der 1788 veröffentlichten Schrift: „Kritik der praktischen Vernunft."
[2]) Gemäß der 1793 verfaßten Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft."
[3]) Üb. d. Lehre des Spinoza in Briefen an M. Mendelssohn, Bresl. 1775.

Diese beiden letztgenannten Sätze können vor einer tieferen unbefangenen Untersuchung allerdings nicht bestehen; denn ließe sich wirklich der wissenschaftlich unanfechtbare Beweis liefern, daß die Welt oder die Natur ein „Bedingtes" im Sinne eines „Gewordenen" oder „zeitlich Entstandenen" ist, so würde man denkend nicht bloß zum „Weltganzen" gelangen, sondern es müßte auf Grund des Kausalitätsgesetzes und auf dem Wege des von der Erkenntnis der Wirkungen auf die Erkenntnis von Ursachen schließenden indirekten Beweises notwendig ein extramundaner Welturheber angenommen werden, die Welt wäre dann nicht der Grund für Gottes Dasein, sondern nur der Grund unserer Erkenntnis des Daseins Gottes, und Gott wäre als der Grund (besser: als die bewirkende, schöpferische Ursache) der Welt nicht ein bedingtes, sondern ein (die Welt) bedingendes, demnach selbst ein unbedingtes Wesen. Interessant ist auch, was Kant der Jacobi'schen Theorie entgegenhält. „Es geht wohl an", sagt Kant[1]), „solches zu glauben, was die theoretische Vernunft weder beweisen noch widerlegen könne; aber nicht solches, wovon sie, wie man meint, das Gegenteil beweisen könne. Kriticismus und Gottesglaube sind vereinbar, Spinozismus und Gottesglaube aber unvereinbar."

Herder (gest. 1803) stellt dem schroffen Dualismus, den Kant zwischen dem empirischen Stoff und der apriorischen Form angenommen, den tieferen Gedanken der wesentlichen Einheit von Natur und Geist, sowie der stufenweisen Entwickelung innerhalb dieser beiden Gebiete entgegen, im Unterschiede von Schiller, welcher diesen Gegensatz durch Sittlichkeit und Kunst überwinden wollte. Seine Weltanschauung ist ein poetisch umgestalteter, mit der Idee des persönlichen Gottesgeistes erfüllter Spinozismus.[2])

Johann Gottlieb Fichte (1762—1814), früher Anhänger des Spinozismus, wandte sich später der Kant'schen Lehre zu, da ihm diese, im Gegensatze zum spinozistischen Determinismus, infolge der Beschränkung der Kategorie der Kausalität auf die „Erscheinungen" (Phänomena) die Möglichkeit der Rettung der menschlichen Freiheit zu bieten schien; doch bildete er die theoretische Philosophie Kants zum subjektiven Idealismus fort, indem er sowohl Stoff als Form der Vorstellungen aus der Thätigkeit des

[1]) „Was heißt, sich im Denken orientieren?" (Kant's W. W. v. Ros. u. Sch. I. Bd. S. 386 f.)

[2]) Gott, Gespräche üb. Spinozas System, 1787.

„Ich" hervorgehen läßt. Das Ich setzt sich selbst und das Nichtich, und erkennt sich als Eins mit dem Nichtich. Dieses schöpferische Ich ist nicht das Individuum, sondern das absolute Ich; aber aus dem absoluten Ich sucht Fichte das Individuum zu deduzieren, denn die sittliche Aufgabe fordere den Unterschied der Individuen. Die „Welt" sei das versinnlichte Material der Pflicht; „Gott" identisch mit der sittlichen Weltordnung.[1]) Es liege kein Grund in der Vernunft, aus der moralischen Weltordnung herauszugehen und mittels eines Schlußes vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache derselben anzunehmen. Der Begriff von „Gott" als einer besonderen Substanz sei unmöglich und widersprechend.

Schelling (1775—1854) bildete die Fichte'sche Lehre vom Ich durch Verschmelzung mit dem Spinozismus zur Identitätsphilosophie um, indem er Reales und Ideales, Natur und Geist, Objekt und Subjekt als im Absoluten identisch faßt. Die ursprüngliche ungeschiedene Einheit oder Indifferenz trete in die polarischen Gegensätze des positiven oder idealen, und des negativen oder realen Seins auseinander, welch letzteres die Natur sei. Der Natur wohnt als Lebensprinzip die „Weltseele" inne, welche die unorganischen wie die organischen Wesen zu einem Gesamtorganismus verknüpft.[2]) Später (nach Hegels Tode) erklärte Schelling das Identitätssystem für einseitig und als „negative" Philosophie, welche der Ergänzung durch eine positive Philosophie, nämlich durch die „Philosophie der Mythologie" und „Philosophie der Offenbarung" bedürfe. So nimmt Schellings Philosophie immer entschiedener den Charakter des Mystizismus und der Theosophie an, welche sich mit der Spekulation über die Personen der vom positiven Christentum gelehrten Trinität beschäftigte.

Friedrich Hegel (gest. 1831) gelangte durch kritische Umgestaltung und Fortbildung der Schelling'schen Identitätsphilosophie zum absoluten Idealismus und Pantheismus. Die endlichen Dinge seien nicht, wie der subjektive Idealismus annimmt, nur Erscheinungen für uns, in unserem Bewußtsein, sondern Erscheinungen an sich, ihrer eigenen Natur nach, demnach etwas, was

---

[1]) „Üb. d. Grund unseres Glaubens an e. göttl. Weltregierung" (im philos. Journal, Jena, 1798, Heft 1.)

[2]) „Von d. Weltseele, e. Hypothese d. höh. Phys. z. Erklärg. d. allg. Organism." Hamburg, 1798.

den Grund seines Seins in der allgemeinen göttlichen Idee hat. Die absolute Vernunft entlasse aus sich die Natur oder entäußere sich in der Natur und kehre durch fortschreitende Entwickelung von den niedrigsten zu den höchsten Stufen aus ihrer Entäußerung oder ihrem Anderssein im „Geiste“ wieder zu sich zurück; die Natur strebe nämlich die verlorene Einheit mit der absoluten Idee wieder zu gewinnen.[1]) Auch den trinitarischen Gottesbegriff des Christentums sucht Hegel mit seinen philosophischen Anschauungen zu vereinigen und mittels derselben zu begründen. Die „göttliche Idee“ expliciere sich nämlich in drei Formen. Die erste sei das ewige in und bei sich Sein — die Form der Allgemeinheit, „Gott“ in seiner ewigen Idee an und für sich, oder das Reich des „Vaters“. Die zweite die Form der Erscheinung, der Partikularisation, das Sein für anderes in der physischen Natur und dem endlichen Geist, die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseins und Vorstellens, oder die Differenz, das Reich des „Sohnes“. Die dritte die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst, der Prozeß der Versöhnung, die Idee im Elemente der Gemeinde, oder das Reich des „Geistes“. Der wahre Sinn der Beweise vom Dasein Gottes sei, daß sie die Erhebung des Menschengeistes zu Gott enthalten und dieselbe für den Gedanken ausdrücken sollen. Der kosmologische und teleologische Beweis gehe vom Sein zum Begriffe Gottes über, der ontologische vom Begriff zum Sein.

Daniel Schleiermacher (gest. 1834) definieret die Gottesidee als die absolute Einheit des Idealen und Realen mit Ausschluß aller Gegensätze, die Welt als die relative Einheit des Idealen und Realen unter der Form des Gegensatzes. Es sei daher Gott weder als identisch mit der Welt noch als getrennt von der Welt zu denken. Die Gottheit ist die Einheit des Weltganzen. Über die Gottheit sind uns nur entweder negative oder bildliche (anthropomorphistische) Aussagen möglich. Das Wesen der Religion liege im absoluten Abhängigkeitsgefühle, in welchem mit dem eigenen Sein zugleich das unendliche Sein Gottes mitgesetzt ist.[2]) Die religiösen Dogmen und Vorstellungen sind Darstellungsweisen des religiösen Gefühls und als solche von der streng wissenschaftlichen Betrachtung, welche sich mit der objektiven Wirklichkeit beschäftigt, spezifisch verschieden. Die Philosophie ist nicht der

[1]) Wissenschaft d. Logik, Nürnberg, 1812—16.

[2]) Reden üb. d. Religion, Berlin, 1799.

Religion untergeordnet, wie die Scholastik wollte; denn diese Unterordnung müßte darauf beruhen, daß alle Versuche, Gott zu denken, nur aus dem Interesse des Gefühles abgeleitet würden, während doch die spekulative Thätigkeit, die sich auf den transcendenten Grund richtet, auch in sich selbst Wert und Bedeutung habe, insbesondere zur Entfernung von die Gottheit vermenschlichenden Vorstellungen. Andererseits ist aber auch die Religion nicht der Philosophie untergeordnet; denn das Gefühl kann nie etwas bloß Vergangenes sein; es ist in uns die ursprüngliche Einheit des Denkens und Wollens, und diese Einheit ist durch das Denken nicht zu ersetzen.

Wir werden aber im Folgenden sehen, daß auch die Auffassung Schleiermachers (gleichwie Kants) bezüglich des Wesens und der Bedeutung der Religion einseitig und unzureichend sei; die Religion in ihrer höchsten Entwickelungsform ist eben nicht bloß „Gefühl" oder „Frömmigkeit", sondern umfaßt das Verhältnis des Menschen auch in intellektueller und ethischer Beziehung zur Gottheit. Es geht ferner nicht an, Religion und Philosophie als coordinieret aufzufassen, deren Gebiete als von einander unabhängig nebeneinander hinzustellen; denn das religiöse Gefühl wurzelt, wie jedes Gefühl, in bestimmten Vorstellungen und Begriffen, und es ist, wie schon früher einmal erwähnt, Recht und Pflicht der Wissenschaft, diese Vorstellungen und Begriffe in Bezug auf deren psychologische Entstehung und Entwickelung wie auf deren inneren Wert und objektive Berechtigung zu prüfen.

Der an Kant sich anschließende Arthur Schopenhauer (gest. 1860) sieht in dem „Willen" das eine und einzige an sich selbst Reale und von unserem Vorstellen Unabhängige, erklärt aber diesen „Willen" nicht für unerkennbar, wie dies Kant bezüglich seines „Ding an sich" gethan, sondern als etwas durch die innere Wahrnehmung völlig Bekanntes.[1] Dieses an sich selbst Reale dürfe aber nicht als transcendentales Objekt bezeichnet werden, sondern als wirkendes Subjekt, da es kein Objekt ohne Subjekt gebe und alle Objekte nur Vorstellungen des Subjektes, also bloße Erscheinungen seien. Doch faßt Schopenhauer den Begriff des „Willens" nicht nach dem herkömmlichen Gebrauche und nicht nach seiner psychologischen Bedeutung, sondern er versteht darunter auch das bloße (bewußte) Begehren wie den unbewußten Trieb und die in der unorganischen Natur wirkenden Kräfte. Zwischen den einen

[1] Die Welt als Wille u. Vorstellung. 4 Bücher. Leipzig, 1819.

Willen und die Individuen, in denen er erscheint, stellt Schopenhauer (mit Plato) die „Ideen" als Stufen der Selbstobjektivierung des Willens. Jeder Organismus zeige die Idee, deren Abbild er ist. Erst auf den höchsten Stufen der Objektivierung des Willens — im Tiere und Menschen — trete das Bewußtsein hervor. An alle Objektivierungen des Willens zum Leben knüpfe sich Leid und Schmerz. Die Welt sei nicht die beste (wie Leibniz behauptet hatte), sondern die schlechteste aller möglichen Welten.

Daß auch dieser Versuch Schopenhauers gleich den bezüglichen Versuchen seiner dogmatisierenden Vorgänger, das Gottes- und Weltproblem durch ein willkürlich aufgestelltes Schlagwort und auf dem Wege rein deduktiver Spekulation zu lösen, unbefriedigend und unwissenschaftlich sei, bedarf wohl nicht erst eingehender Begründung. Schopenhauer objektiviert und hypostasiert mit seiner Lehre von dem „einen Willen" als transcendentales Ding an sich, ähnlich wie die Eleaten, die Magariker und Spinoza, und mit seiner Lehre von den „Ideen", ähnlich wie Plato und Schelling, bloße Abstraktionen von menschlich-psychischen Thätigkeiten und Fähigkeiten — den Wollungen und Vorstellungen oder Begriffen — was falsch und unzulässig ist. Er gerät ferner mit sich selbst, bezw. mit seinen prinzipiellen Voraussetzungen in Widerspruch, wenn er, wo nicht die Räumlichkeit, so doch mindestens die Zeitlichkeit und die Kausalität samt allen damit zusammenhängenden Kategorieen (ähnlich wie Kant) dem transcendenten „Willen" abspricht, während er sie trotzdem in der Ausführung seiner Theorie mit diesem „Willen" in Beziehung bringt. Wie ist eine wirkliche Individualisierung des „einen Willens" zu einer Vielheit wahrnehmender, denkender und wollender Subjekte bei Leugnung der objektiv-realen Giltigkeit der Kategorieen der „Einheit" und „Vielheit" ohne Widerspruch möglich? Wie können die „Ideen" in den Organismen, die doch wesentlich Formen sind, raumlos existieren?

Johann Friedrich Herbart (1776—1841) bildete, im Gegensatze zum Fichte'schen Idealismus und zu dem von Schelling erneuten Spinozismus, im Anschluße an eleatische, platonische und Leibniz'sche Ideen den „Realismus" als Gegensatz des einseitigen Idealismus aus. Herbarts metaphysische Grundanschauung ist die Lehre von der Existenz vieler einfacher und mit einfachen Qualitäten ausgestatteter wirklicher Wesen, die er „Realen" nennt, gleichwie Leibniz seine metaphysischen Einheiten „Monaden" genannt hat.

Diese „Realen", die mit dem Begriffe des „Seins" zusammenfallen, sind ihm absolute Position; denn was als seiend gedacht wird, heißt ein Wesen, der Begriff des Seins aber schließe alle Neagation und Relation schlechthin aus. Die Theorie von der Existenz derart einfacher, realer Wesen sucht Herbart durch die Behauptung zu rechtfertigen, daß in den erfahrungsmäßig gegebenen Begriffen, insbesondere in dem Begriffe des Dinges mit mehreren Eigenschaften, Widersprüche enthalten seien, welche zu einer Umformung derselben nötigen. Nun könne das „Sein" oder die „absolute Position" nicht mit Widersprüchen behaftet gedacht werden; man müße daher zur Beseitigung derselben ein „Zusammensein" oder Zusammenwirken vieler einfacher realer Wesen mit einfachen Qualitäten annehmen, aus welchem „Zusammen", wie die übrigen durch die Erfahrung dargebotenen formalen Begriffe, so insbesondere auch das Ding mit vielen Eigenschaften hervorgehe. Für die Giltigkeit des Gottesbegriffes führt Herbart den teleologischen Beweis. Die Zweckmäßigkeit, die sich in den höheren Organismen bekundet, könne weder auf den Zufall zurückgeführt, noch als eine bloße Form unseres Denkens der Natur selbst abgesprochen werden; sie finde ihren zureichenden Erklärungsgrund nur in einer göttlichen Intelligenz, von welcher die Ordnung der einfachen realen Wesen herrühren muß. Demgemäß findet Herbart auch die Grundlage der Religion in der Naturbetrachtung; doch sei die Ausbildung des religiösen Glaubens durch die Ethik bedingt; wichtiger, als die theoretische Ausbildung des Gottesbegriffes, sei für das religiöse Bewußtsein die Bestimmung desselben durch die ethischen Prädikate der Weisheit, Heiligkeit, Macht, Liebe und Gerechtigkeit.

Aber auch diese Aufstellungen Herbarts, soweit sie dessen metaphysische Welterklärung betreffen — die Tragweite des teleologischen Gottesbeweises haben wir schon früher gewürdigt — sind offenbar willkürlich und können auf streng wissenschaftlichen Wert keinen Anspruch machen. Woher weiß doch Herbart, daß es derart „einfach reale Wesen" wirklich giebt, was sind sie ihrer innersten Natur nach, und wie vermag er uns von deren Realität und den ihnen zugeschriebenen Qualitäten in einer die Möglichkeit deren Leugnung ausschließenden Weise zu überzeugen? Worin besteht das „Zusammen" der Realen, wer bewirkt es, und wie können punktuell einfache Wesen je ein Zusammengesetztes ergeben? Sind diese „Realen" vor und nach deren Zusammensein dieselben, oder er-

leiden sie eine Änderung? Und worin besteht diese Änderung? — Auf alle diese Fragen, die sich unwillkürlich aufdrängen, und auf noch gar viele andere darauf bezügliche vermag Herbart nicht zu antworten; er weiß darüber ebensowenig etwas Sicheres auszusagen, wie etwa Plato über seine „Ideen“, oder Leibniz über seine „Monaden“, welche sich von den Herbart'schen „Realen“ im ganzen und großen ja doch nur durch den neuen Namen unterscheiden, den Herbart ihnen beigelegt.

Selbst die Behauptung Herbarts von den angeblichen Widersprüchen in den durch die Erfahrung „uns aufgedrungenen formalen Begriffen“ ist willkürlich und unbewiesen; es bedarf nicht der Annahme dieser „Widersprüche“, um uns zu nötigen, denkend über die erfahrungsmäßig gegebenen einzelnen Objekte hinauszugehen. Diese Nötigung liegt vielmehr in dem Umstande, daß nicht nur individuelle Objekte und Erscheinungen gegeben sind, sondern auch Verhältnisse, Gesetze, Zwecke, Wertunterschiede, an deren Betrachtung sich unser logisches und ethisches wie religiöses Bewußtsein bildet. Ebenso willkürlich ist Herbarts Behauptung, das „Sein“ sei „absolute Position“, der Begriff des Seins schließe alle Negation und alle Relation“ aus. Herbart verwechselt hier das Sein an sich mit dem Setzen des Seins unsererseits. Nun ist aber das objektive Sein von unserem Setzen desselben ganz unabhängig; nicht das „Sein“ ist Position, sondern unser Denken des Seins, welches Denken allerdings die logisch notwendige Folge des erfahrungsmäßig gegebenen Seins ist. Indem Herbart das objektive Sein in den (subjektiven) Begriff des Seins zieht, gelangt er zu der willkürlichen Annahme, die Zahl der „realen Wesen“ könne nicht unendlich sein, da wir, vom Endlichen und Einzelnen ausgehend, allerdings niemals das Unendliche als eine bestimmte Größe setzen können, vielmehr, bei jeder beliebigen Größe oder Grenze angelangt, die Möglichkeit und Notwendigkeit eines weiteren Fortschreitens zugeben müßen, weshalb, wie wir schon in dem Früheren ersehen, der Begriff der Zahl für uns logisch und metaphysisch nur als Korrelatbegriff in Betracht kommt.

Die metaphysischen Grundlehren Friedrich Eduard Benekes (gest. 1854) haben mehr für die Psychologie als für die Theologie und Kosmologie Bedeutung. Im Gegensatze zu Hegels und Herbarts Spekulation, aber im Anschluße an einzelne Theorieen englischer und schottischer Philosophen sowie Kants, Jacobis, Schleiermachers,

Schopenhauers und auch Herbarts, stützt Beneke seine psychologisch-philosophische Doktrin ausschließlich auf die Erfahrung. Seine Religionsphilosophie will eine strenge Scheidung der Gebiete des „Glaubens" und des „Wissens". Nur die Religion als psychische Erscheinung sei philosophisch erkennbar, nicht aber die Objekte des religiösen Glaubens.[1])

Mit den soeben kurz skizzierten Systemen hat die materielle Fortentwickelung der Philosophie der neueren und neuesten Zeit der Hauptsache nach ihren Abschluß erreicht. Die in der jüngsten Zeit in Deutschland aufgetauchten philosophischen Versuche greifen, sofern sie sich nicht an Hegel und Herbart anlehnen, auf Aristoteles, auf Kant und Schleiermacher (namentlich seitens der protestantischen Theologie) zurück, während von einzelnen auch die Theorieen Schopenhauers, Benekes u. a. reproduziert und umgebildet wurden.

Wenigstens kurz erwähnt, weil der uns gestellten Aufgabe nahe liegend, sei die philosophische Weltanschauung Anton Günthers (gest. 1865), welcher dem Schelling-Hegel'schen „Pantheismus" einen „Dualismus" entgegensetzt. Günther läßt das Schelling-Hegel'sche Entwickelungsprinzip durch eigene, ihm immanente Thätigkeit sich bis zur Setzung der „Natur" erheben, stellt aber, um den Begriff einer transzendentalen Gottheit zu retten und deren Annahme zu rechtfertigen, über die Welt die Gottheit, welche die Welt als ihre „Contraposition" geschaffen habe — wie er auf psychischem Gebiete über die „Seele" den „Geist" als selbständiges, vom Leibe unabhängiges Wesen setzt.[2]) Doch wurde der „Güntherianismus" vom römischen Stuhle nach mehrjährigen Verhandlungen (im Jahre 1857) verworfen, und Günther, römisch-katholischer Priester, unterwarf sich der Entscheidung „löblich" („laudabiliter se subiecit").

Unter jenen, welche in teilweisem Anschluße an ältere Philosopheme auch selbständige Wege versuchten, sei hier zunächst Lotze erwähnt, welcher, der Spinozistischen, Leibniz'schen und Herbart'schen Lehre nahe stehend, sich doch insbesondere von der letztgenannten dadurch unterscheidet, daß er die Möglichkeit des Zusammenseins und der Zusammenwirkung der vielen „Reale" auf die Thätigkeit einer ursprünglichen Wesenseinheit alles Wirklichen zurückführt.

---

[1]) System der Metaphys. und Religionsphilos. Berlin 1840.

[2]) Vorschule z. spekulat. Theologie d. posit. Christent. Wien, 1828. Thomas a scrupulis, zur Transfiguration der Persönlichkeitspantheismen neuester Zeit. Wien, 1835.

Das „Unendliche" sei die eine und einzige Macht, welche sich in der Gesamtheit der „Geisteswelt" unzählige Weisen ihrer Existenz gegeben habe, weshalb die „Monaden" nur als Modifikationen des Absoluten anzusehen seien, während der Weltmechanismus die Form endlichen Daseins sei, in welche das absolute Wesen eingehe.[1])

Theodor Fechner, zum Teile an Spinozistische und Kant'sche Gedanken sich anschließend, verbindet mit einer Atomistik, die zu der Auffassung jedes einzelnen Atoms als eines raumlosen oder punktuellen Wesens neigt, die Annahme einer Beseelung der einzelnen Gestirne und des Universums.[2])

Der Aristoteliker Adolf Trendelenburg (gest. 1872) versucht angesichts des unbefriedigenden Resultates und der Zerfahrenheit der philosophischen Forschung durch Zuhilfenahme einzelner zu bleibender Giltigkeit gelangter philosophischer Doktrinen, insbesondere auf dem Gebiete der Logik, durch die Kritik einseitiger und extremer Theorieen und durch Berücksichtigung feststehender Thatsachen der positiven Wissenschaften, namentlich der Naturwissenschaft, die Philosophie zu rekonstruieren und ihr eine gemeinsame Basis zu verschaffen, bietet jedoch gleichfalls eine willkürliche theoretisch-dogmatische Welterklärung durch die Annahme einer „konstruktiven, durch den Zweck geleiteten Bewegung", einer Art prästabilierter Harmonie, die der äußern Welt des Seins und der innern Welt des Denkens gemeinsam sei, derart, daß das Denken, als das Gegenbild der äußern Bewegung, aus sich a priori, jedoch in notwendiger Übereinstimmung mit der Weltwirklichkeit, „Raum", „Zeit" und „Kategorieen" erzeuge. In dem „schöpferischen Gedanken" ruhe nach der „organischen Weltanschauung" das Wesen der Dinge.[3])

Eduard von Hartmann (geb. 1842), der Philosoph des „Unbewußten", vertritt einen Monismus des „unbewußten Geistes" mit den Attributen „Wille" und „Vorstellung". Er wendet einerseits gegen Hegel ein, daß dessen logische „Idee" ohne Willen nicht zur Realität gelangen könne, andererseits gegen Schopenhauer, daß es dessen blindem, vernunftlosem „Willen" nicht möglich sei, sich zu urbildlichen Ideen zu determinieren. Deshalb müßen „Wille" und „Idee" als koordinierte, gleichberechtigte Prinzipien gefaßt werden, als Funktionen eines und desselben funktionierenden Wesens. Der

---

[1]) Metaphys. Leipzig, 1841, Mikrokosmos. Leipzig, 1856—1864.

[2]) Üb. die physikal. und philos. Atomenlehre. Leipzig, 1855.

[3]) Üb. Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg. Abhandlungen d. k. Akad. d. Wissensch. a. d. J. 1849. Berlin, 1850.

Wille setze das „Daß“ (das reale Sein), die Idee das „Was“ (das ideale Sein) der Welt und der Dinge.[1])

Aus diesen Voraussetzungen sucht nun Hartmann praktische Folgerungen zu ziehen, welche im wesentlichen mit jenen Schopenhauers übereinstimmen. Das „Daß“ der Welt sei nämlich alogisch (unvernünftig) wie der Wille überhaupt, das „Was“ der Welt sei logisch wie die Idee überhaupt. Es stelle sich aber heraus, daß die alogische Existenz der Welt zugleich antilogisch (widervernünftig) sei, weil aus der Natur des Willens, die wir aus der Erfahrung kennen, das notwendige Überwiegen des Schmerzes folge. Deshalb wäre es besser, die Welt bestände überhaupt nicht, der Pessimismus sei berechtigt, wiewohl andererseits, da es eine Welt nun einmal giebt, die seiende Welt die beste aller möglichen Welten sei, was insbesondere aus ihrer von dem unbewußten Geiste herrührenden Zweckmäßigkeit hervorgehe.

Daß auch Hartmanns Philosophie einseitig deduktiv, dogmatisch und willkürlich verfahre, daß sie an demselben Grundirrtum leide, wie jene Schopenhauers — an der unwissenschaftlichen und unzulässigen Hypostasierung von Abstraktionen aus menschlichen Seelenthätigkeiten (Wollen und Vorstellen) — sei nur kurz erwähnt. Eine auf wissenschaftlichen Prinzipien beruhende, den denkenden Geist wahrhaft befriedigende und innere Sicherheit gewährende Erklärung des Gottes- und Weltproblems bietet — trotz der angewandten Mühe und des bethätigten beträchtlichen Scharfsinns — auch dieses Philosophem nicht.

Neben den genannten mehr oder weniger transcendentalen und dogmatisch-idealistischen Systemen der Welterklärung tauchten als naturnotwendige Reaktion gegen diese Einseitigkeit der Methode des Denkens in neuerer und neuester Zeit in nicht geringerer Anzahl materialistische Versuche der Welterklärung auf, die ihre Aufstellungen allerdings ebensowenig „beweisen“ können und daher strenge genommen gleichfalls „dogmatisch“ verfahren, von deren näheren Erörterungen wir aber an dieser Stelle absehen, weil sich noch in einem späteren Abschnitte Gelegenheit bieten wird, uns damit zu beschäftigen.

Auch die außerhalb Deutschlands im Laufe des 19. Jahrhunderts aufgetauchten philosophischen Systeme bieten wesentlich nicht viel Neues. Die Philosophie Englands und Nordamerikas

[1]) Philos. d. Unbewußten, Berlin, 1869. Erläuterungen z. Metaphys. d. Unbew. Berlin, 1874.

beschäftigte sich vielmehr mit Fragen praktisch-ethischen und politischen, als streng theoretisch-philosophischen Charakters. In Frankreich trat dem Naturalismus und Sensualismus die eklektisch-spiritualistische Schule Royer-Collards (gest. 1845) entgegen, welche von Victor Cousin (gest. 1867), einem Schüler von Royer-Collard, weiter ausgebildet wurde. Anfangs augenscheinlich von Hegel beeinflußt, neigte er später mehr zum Cartesianismus.[1])

Der von Auguste Comté (gest. 1857) begründete „Positivismus" steht dem Materialismus nahe. Er leugnet jede Metaphysik, jede Erforschung und Erklärung der Welt durch Zweckursachen. Er anerkennt den Atheismus ebensowenig wie den Theismus: der Atheist sei noch immer ein Theolog. Mit der religiösen Frage solle man sich im positiven Sinne überhaupt nicht beschäftigen; jede Theologie sei Transcendenz oder Metaphysik, und eine solche sei eine Verirrung des Menschengeistes. Die Aufgabe der Wissenschaft ist ausschließlich, Verbindungen der Erscheinungen durch Beobachtungen festzustellen und durch Experimente hervorzurufen, in der Weise, daß man jede Thatsache mit den ihr vorausgehenden Bedingungen verknüpft.[2]) — Die Folge der Einhaltung dieser Forderung wäre aber offenbar eine rein mechanische Aneinanderhäufung von exakten, konkreten Thatsachen und positiven Erscheinungen in der Natur, zu einer systematischen Zusammenfassung des Gefundenen zum Zwecke einer einheitlichen abschließenden Weltanschauung, die allein das menschliche Denken zu befriedigen vermag, könnte es nicht kommen. Freilich neigte Comté in einer Periode seines Lebens, die man die „subjektive" genannt hat, auch zu einer gewissen „religiösen" Anschauung, die sich durch einen Kultus bethätigen solle, dessen Gegenstand die Menschheit sei.

In den übrigen Kulturländern Europas hat namentlich die deutsche Philosophie in einzelnen ihrer Richtungen Anhänger und Bearbeiter gefunden. —

Überblicken wir jetzt das Resultat des philosophischen Denkens bezüglich der theologischen und kosmologischen Grundfrage, zu dem wir nach diesen, trotz der angestrebten übersichtlichen Kürze, ziemlich umfangreich ausgefallenen geschichtlichen Untersuchungen gelangt sind, so suchen wir hier vergeblich Einheitlichkeit und Zusammen-

[1]) In seinem Buche: Le Vrai, le Beau et le Bien, veröffentlicht 1845.
[2]) Cours de philos. pos. Paris 1839.

stimmung, während es gerade im Wesen des wahren Beweises liegt, daß das „Bewiesene“ allgemein, ausnahmslos und notwendig zugestanden wird oder doch nicht mit Grund angefochten und widerlegt werden kann.

In bunter, fast verwirrender Mannigfaltigkeit folgen sich die allerverschiedensten, von einander abweichenden, ja sich diametral widersprechenden Anschauungen, Theorieen, Ergebnisse. Jene Philosopheme, welche die Transcendenz und persönliche, überweltliche Wesenheit der Gottheit und damit die zeitliche Schöpfung der Welt durch Gott lehren, verfahren in methodischer Hinsicht entweder rein dogmatisch, d. h. willkürlich, indem sie behaupten, statt wissenschaftlich zu beweisen, oder sie verwenden zu diesem Zwecke die uns schon bekannten Gottesbeweise, bezüglich deren die Untersuchungen des vorhergehenden Abschnittes gezeigt, daß sie zu einem solchen Beweise, diesen Begriff im wirklichen und logischen Sinne gefaßt, nicht geeignet sind; jene Systeme dagegen, welche, von rein theologischen Rücksichten absehend, hiefür die allein richtige induktive Methode anwenden und daher von dem erfahrungsmäßig Gegebenen ausgehen, anerkennen die wissenschaftliche Nichtbeweisbarkeit eines überweltlichen persönlichen Gottes und Weltschöpfers entweder ausdrücklich, oder sie gehen auf die Beantwortung dieser Frage, weil außerhalb der streng philosophischen Forschung liegend, überhaupt nicht ein.

Daneben giebt es, wie wir gesehen, in alter wie in neuer und neuester Zeit Weltanschauungen, welche, die Realität des „Geistigen“ oder „Ideellen“ grundsätzlich verwerfend, selbst die Berechtigung des Glaubens an eine Gottheit, mag der Gottesbegriff in welcher Form immer auftreten, und damit die Berechtigung jeder dogmatischen Religion, mag sie in welcher Art immer sich äußern, leugnen, während wieder andere gerade entgegengesetzt nur dem „Geistigen“ Realität zugestehen und die Gesamtheit der Dinge selbst vergöttlichen.

Ohne schon hier über diesen Punkt mehr zu bemerken, läßt sich demnach das Resultat unserer bisherigen Untersuchungen kurz dahin aussprechen: Die Geschichte des philosophischen Denkens und dessen Ergebnis ist eine weitere Bestätigung des Satzes, daß sich das Dasein einer vor- und überweltlichen persönlichen Gottheit sowie eine zeitliche Schöpfung der Welt aus nichts streng wissenschaftlich nicht beweisen lasse.

VI. Abschnitt.

Welcher wissenschaftlicher Wert kommt dem von den positiven Religionen aufgestellten Gottesbegriffe zu?

Vorbemerkungen. — Verwandtschaft der positiven philosophischen und religiösen Systeme. — Unterschiede zwischen beiden. —

Haben wir aus den bisherigen Untersuchungen erkannt, daß sich die Existenz eines persönlichen schöpferischen, vor-, außer- und überweltlichen göttlichen Wesens wissenschaftlich nicht beweisen lasse, und daß einen solchen Beweis auch das philosophische Denken sowohl in seiner Totalität als auch in den einzelnen von ihm erzeugten Systemen und Theorieen wenigstens bisher nicht zu liefern vermochte, so wollen wir jetzt noch die Frage kurz beantworten, ob und welcher wissenschaftlicher Wert dem von den wichtigsten positiven Religionen aufgestellten und gelehrten Gottesbegriffe zukomme.

Die Wahrscheinlichkeit, einem positiven Religionssysteme könnte gelungen sein, was das streng wissenschaftliche und methodische Denken nicht leisten konnte und kann, ist allerdings schon von vornherein eine sehr geringe; ließen sich doch, was wohl niemand leugnet und in der Natur der Sache selbst liegt, die Stifter der verschiedenen positiven Religionen bei der Aufstellung ihres Gottesbegriffes nicht von eigentlich wissenschaftlichen Prinzipien leiten, noch war ihr Gottesbegriff das Endergebnis eines streng logischen und methodischen Denkprozesses; vielmehr gaben sie in der Feststellung ihres Gottesbegriffes eben nur ihrer jeweiligen persönlichen, psychologischen und allgemein menschlichen Auffassung und Überzeugung Ausdruck, — nicht selten unter Zugrundelegung, Sanktionierung oder teilweisen Modifizierung der traditionellen Volks- und Stammesreligion, deren Ursprung sich demnach nicht mehr auf eine bestimmte historische Persönlichkeit zurückführen läßt.

Die (schon bei einer früheren Gelegenheit erwähnte) Analogie zwischen den positiven Religionssystemen und den Systemen der dogmatisierenden und spekulierenden Philosophen mit Rücksicht auf deren Ursprung, Wesen, inneren Wert und Zweck ist daher eine offenbare: wie die zahlreichen rein dogmatisch und deduktiv verfahrenden Gründer philosophischer Schulen und Systeme durch Zugrundelegung aprioristischer, unbewiesener und in diesem Sinne unwissenschaftlicher und willkürlicher Prinzipien eine Erklärung des Seienden und dessen Ursache versuchten und so ihren und der Menschheit Drang nach Erkenntnis und Wahrheit stillen wollten, ganz ebenso verfuhren die Stifter der verschiedenen religiösen Systeme, und wie jene, fanden auch diese stets eine größere oder geringere Zahl gläubiger Schüler und Anhänger — mit dem Unterschiede allerdings, daß die Philosophie aus begreiflichen Gründen — insbesondere wegen der zu aller Zeit immerhin nur spärlich vorhandenen Fähigkeit abstrakten Denkens und wissenschaftlichen Begreifens — in die tieferen und breiteren Schichten des eigentlichen Volkes weder eindringen wollte noch konnte, während die einzelnen Religionssysteme im geraden Gegenteile die Gottes-, Welt- und Lebensanschauung des eigentlichen Volkes grundlegen und bestimmen wollten und zum geistigen Eigentum desselben zu werden suchten, und in der That auch geworden sind; ein Einfluß, der sich bei den die engen Schranken des Nationalismus überschreitenden Weltreligionen selbst auf einen größeren oder kleineren Bruchteil der Menschheit als Ganzes zu erstrecken vermochte.

Der eben angeführte Unterschied bedingte einen zweiten, die zeitliche Fortdauer und Geltung betreffenden. Nicht wenige Philosopheme verschwanden mit dem Tode deren Urhebers von der Bildfläche des geistigen Lebens der betreffenden Zeit sofort gänzlich und gehörten als solche — abgesehen nämlich von deren befruchtendem und modificierendem Einfluße auf das Denken der späteren Zeit — nur mehr der Geschichte des menschlichen Geisteslebens an, oder sie erloschen binnen kurzem zugleich mit den von dem Meister begründeten Schulen, oder endlich — die Jünger betraten selbständige Wege und wichen selbst von den prinzipiellen Aufstellungen ihres Lehrers ab, während manche Religionssysteme, nachdem sie im Volke einmal feste Wurzeln gefaßt, Jahrhunderte und selbst Jahrtausende in wesentlich ungebrochener Kraft sich zu behaupten vermochten; sie verwuchsen eben mit dem Denken, Fühlen und Wollen

der Volksseele auf das innigste, und in allen Epochen der Geschichte macht sich beim Durchschnittsmenschen — und diesen repräsentiert eben das eigentliche Volk — ein Mangel an geistiger Beweglichkeit und Regsamkeit, ein zäher Konservatismus geltend, der nur ungern die breitgetretene Bahn des Althergebrachten verläßt und mit einer gewissen Starrheit und Hartnäckigkeit an dem Gewohnten und Liebgewordenen festhält.

Dazu traten als nicht minder wirksamer und mächtiger Faktor der Schutz und die Förderung, welche das betreffende Staatswesen der recipierten Religionsform in seinem wirklichen oder vermeintlichen Interesse zuteil werden ließ, — ein Schutz, der in alter und in neuerer Zeit nicht selten sogar soweit ging, daß mit Verletzung des Prinzips der Duldung und der Gewissensfreiheit, und unter Verkennung des Wesens der religiösen Überzeugung der Andersgläubige verfolgt und die Verbreitung abweichender Religionslehren mit Verbannung, Kerker und selbst Todesstrafe geahndet wurde.

Gehen wir nun nach diesen Vorbemerkungen an eine kurze Prüfung der Gotteslehre der wichtigsten Religionssysteme.

---

1. Die ältesten Kulturvölker des Altertums.

Die Religionslehre der Chinesen. — Die Inder, deren Theologie, Kosmologie und Kosmogonie. — Die Religionsanschauungen der Perser. — Der Babylonier und Assyrer. — Der Phönicier und Syrer. — Der Ägypter; deren Heroenkult und Tierdienst. —

Da zeigt sich zunächst in der frühesten Religionslehre der Chinesen die (gelegentlich schon erwähnte) auffallende und bemerkenswerte Erscheinung eines fast völligen Mangels eines eigentlichen Gottesbegriffes im Sinne eines konkreten persönlichen Wesens und daher auch als Schöpfers der Welt und deren Dinge. Diese Religionslehre ist vielmehr ein entschiedener Material-Pantheismus, der auf Fo-hi (geboren 3370 v. Chr.) zurückgeführt wird, und nach welchem alles Seiende aus der „unendlichen Leere“ durch Vermischung der Elemente entsteht, um durch Auflösung sodann wieder in dieselbe zurückzukehren. Für die Bezeichnung einer unkörperlichen, von der Welt verschiedenen Gottheit fehlte der chinesischen Sprache sogar das Wort.[1]) Ebenso entbehrte das von Cong-fu-tse (gest. 479

[1]) Windischmann, Gesch. d. Philos. I. Tl. 1. Abtl. Grosier, descript. de la chine, IV. 368.

v. Chr.) aufgestellte Religionssystem, das ausschließlich Sittenlehre war, eigentlich dogmatischer Begriffe und Anschauungen, und vor allem auch eines Gottesbegriffes. Vielleicht hauptsächlich wegen dieser Geist und Herz unbefriedigt lassenden Dürftigkeit an eigentlich religiösen Lehren fand später trotz aller Gegenmaßregeln der Kaiser der indische Buddhaismus Eingang und repräsentierte nach seiner Vermischung mit der Naturphilosophie der älteren chinesischen Weisen die esoterische Lehre, während sich daneben eine exoterische Volksreligion, mit dem „Himmel", „Tien", als der höchsten Gottheit, welchem acht ebenso viele Naturgegenstände symbolisierende Götter untergeordnet seien, herausgestaltete.

Bei den Indern haben wir bezüglich der Entwickelung und Gestaltung des religiösen Bewußtseins eine dreifache Periode zu unterscheiden. In der ersten finden wir eine polytheistische Naturreligion, deren Quelle der nach der Annahme aller namhaften Orient-Forscher in der vorhistorischen Zeit entstandene Veda ist. Die Gliederung und übersichtliche Gruppierung der indischen Gottheiten auf Grund der Veda-Sammlungen bietet bedeutende Schwierigkeiten, und es weichen die diesfalls angestellten Versuche selbst in wesentlichen Fragen von einander ab, was bei der bunten Fülle und dem mannigfachen Wechsel des lyrisch-poetischen und religiösen Inhaltes dieser Hymnen, welcher eine konsequent festgehaltene Auffassung und Charakterisierung nicht kennt, wohl begreiflich erscheint. Der Veda hat eben seinen Ursprung nicht in dem Geiste und der Phantasie eines Verfassers, sondern repräsentiert nur die momentane und individuelle religiös-dichterische Stimmung, Empfindung und heilige Ahnung verschiedener, uns allerdings unbekannter gottbegeisterter Sänger. Um in dieses Dunkel der indischen Götterwelt einigermaßen Licht zu bringen, meinte man u. a. in dem ältesten Veda, dem Rig-Veda, mehrere Perioden dessen Abfassung und eine Verschiedenheit der darin vertretenen religiösen Auffassungen annehmen zu sollen.

Wir wollen uns mit dieser dem eigentlichen Zwecke der vorliegenden Schrift ferner liegenden Frage nicht weiter beschäftigen und nur die dem ältesten Götterkreise der Inder angehörenden Gottheiten kurz erwähnen. Es ist dies vor allem der Gott Varuna, welcher, dem Ahura des Zendvolkes entsprechend, im Veda mit Asura d. i. „Geist", bezeichnet wird,[1]) unstreitig zu den ältesten Gottheiten

[1]) Rig-V. III, 53, 7; II. Tl. S. 650 der Ludwig'schen Ausgabe.

des vedischen Pantheons gehört, und dem der Vorrang und die Herrschaft über die anderen göttlichen Wesen beigelegt wird.[1]) Er gilt als der große und weise Ordner und Lenker der Welt; an den Himmel setzte er die Sonne, damit sie den Tag anzeige, und bestimmte ihr die Bahnen, die sie wandeln soll; der Wind ist sein Hauch; die Gewässer fließen auf seinen Befehl, der Himmel und die Erde ist sein Reich.

Er ist der weiseste Gott, und auch seine Werke tragen den Stempel der Weisheit an sich; die Erde befruchtet er durch Regen, dem Menschen giebt er Verstand, Mut dem Rosse, Milch der Kuh ꝛc.

Er ist der Herr über Leben und Tod des Menschen.

„. . . . .
Noch möcht' ich nicht vom Lichte Abschied nehmen;
vernichte meine Feinde, laß mich leben.

. . . .
Gieb, Varuna, daß ich noch viele Morgen,
die künftig leuchten werden, lebend schaue.“[2])

Dem Varuna stehen zunächst die Adityas zur Seite, himmlische Wesen, deren eigentliche Bedeutung noch unklar ist.

Später scheint aber Varuna — wohl infolge der politischen Lage und der Kämpfe und Kriege der Inder mit den übrigen arischen Stämmen — seine Oberherrschaft an den Gott Indra abgetreten zu haben. Indra ist der Gott des Krieges und der Tapferkeit, der den ihn Anrufenden den Sieg verleiht.

Die indische Kosmologie und Kosmogonie ist, wie begreiflich und selbstverständlich, schlicht, naiv, unmittelbar, anthropomorphistisch, mythisch-phantastisch. Varuna bildete und lenkt die Gestirne;[3]) in den Lüften stehend, mißt er die Erdenräume aus;[4]) er machte den goldenen Ball am Himmel;[5]) er bewegte das hohe Firmament, er zeigte der Sonne ihre Pfade;[6]) in den späteren Hymnen erscheint Mitra im Bunde mit Varuna als der Erzeuger des Himmels, d. h. des als fest gedachten Himmelsgewölbes, mit den daran angebrachten flammenden Lichtern, sowie der Erde.[7]) Ebenso werden in den späteren Liedern Versuche angestellt, die Frage nach dem Wie? der Entstehung der Welt und deren Dinge sich eingehender zu beantworten. Der Keim alles Seienden, die asurischen

---

[1]) Rig-V. IV, 42, 1—3. — [2]) Rig-V. II. 28, 7 und 9; 70 Lied. d. Rig-V. S. 1 (Ludw.) — [3]) VII, 86, 1. — [4]) V, 85, 5. — [5]) VII, 87, 5. — [6]) VII, 87, 1. — [7]) X. 10, 1, 6. 70 Lied. d. R.-V. S. 142.

Götter inbegriffen, ist im Wasser verborgen und ruht, mit diesem chaotisch vermischt, im „Nabel" des „Ungeborenen", „dessen, was ist";[1]) aus dem Nabel dieses höchsten, ewigen Gottes ist sodann das Seiende emporgewachsen und wird von ihm getragen. In jenem Hymnus des Rig-Veda, in welchem dieser höchste Gott „Ka" genannt wird, wird von diesem gesagt, daß er über dem anfänglichen, unterschiedslosen Meere schwebte,[2]) — ein Ausdruck, dem wir auch in den heiligen Büchern der Hebräer begegnen. Doch muß sich der religiöse Dichter selbst gestehen, daß alle diese und ähnliche Aufstellungen und Versuche unbefriedigend und willkürlich seien, und daß damit die Erkenntnis der thatsächlichen Wahrheit um gar nichts gefördert werde.

Aus diesem polytheistischen Naturalismus bildete sich später der den Charakter eines spiritualistischen Pantheismus an sich tragende Brahmaismus, nach welchem aus dem höchsten, unvergänglich und einzig wahrhaft Seienden, aus der absoluten Substanz, „Parahbrahma", durch Emanation und Besonderung eine unendliche Stufenreihe stets beschränkterer und unvollkommenerer Wesen, zunächst die niederen Gottheiten Brahma als das schöpferische, Wishnu als das erhaltende, und Shiwa als das zerstörende Prinzip hervorgegangen sei.

Um die Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. wurde von dem Fürstensprößling Gautama der Buddhaismus gestiftet, welcher, obgleich auf der Grundlage brahminischer Weltauffassung stehend, doch zum Brahmaismus in innern Gegensatz trat und sich in seiner ursprünglichen und reinsten Form als bloßes Moralsystem darstellt, welches weder „übernatürliche" Motive des sittlich guten Handelns kennt, noch überhaupt ein Gebiet des „Jenseits", des „Transcendentalen" statuiert und ebensowenig das Dasein eines persönlichen, außer der Welt stehenden Gottes lehrt, wie wir dies auch bei den Chinesen kennen gelernt. Der Buddhaismus hat seinen Schwerpunkt in der Askese, in der ethisch-praktischen Contemplation; er ist wesentlich resignierter, passiver Quietismus; das menschliche Leben pessimistisch als Elend auffassend, sieht er in der Überwindung der Liebe, des Triebes zum Leben, in der Verzichtleistung auf Genuß und Lebensfreude, in der möglichsten Welt- und Selbstvernichtung — Nirwana, d. i. Erlöschen — das höchste zu erreichende Ziel des Menschendaseins. In dem Kampfe mit dem ihm feindlichen Brahmaismus

[1]) X. 82, 6. — [2]) X. 129, 4.

in Indien später unterliegend, fand der Buddhaismus in China (als Religion des Fo), in Japan (als Schinto-Religion), in Tibet, der Mongolei und Tatarei zahlreiche Anhänger und gelangte allmählich zu der Bedeutung einer Weltreligion, wobei er aber zumeist seinen ursprünglichen Charakter immer mehr verlor und durch die Vergötterung „Buddhas“ (d. i. des „Erleuchteten“, „Weisen“, welcher Beiname dem Gautama infolge seiner „Erkenntnis des Himmlischen“ gegeben wurde) sowie durch dogmatische und sagenhafte Elemente und phantastisch-mystische Zuthaten immer mehr entstellt wurde, wie wir dies insbesondere an dem geradezu einen verzerrten Buddhaismus repräsentierenden „Lamaismus“ in Tibet (mit dem dem Oberpriester „Dalai-Lama“ erwiesenen götzendienerischen Kultus) sehen. Den Begriff einer spontanen „Schöpfung“ der Welt aus nichts durch eine erste, wirkende Ursache hat weder der Brahmaismus, der nur fortgesetzte Evolutionen aus dem ewigen, absoluten Sein kennt, noch der Buddhaismus, welcher geradezu die schlechthinige Ewigkeit der Welt lehrt, deren Lauf, in zahllosen Weltentwickelungen kreisförmig sich bewegend, keinen Anfang gehabt habe.

Eine größere Stabilität in den religiösen Grundanschauungen, als wir sie bei den Hindus — namentlich in der vorhistorischen und im Beginne der geschichtlichen Zeit — getroffen, finden wir bei den gleichfalls zur arischen oder indo-germanischen Völkergruppe gehörigen Persern. Das heilige Buch derselben, welches für ihre Theologie und Kosmologie, für ihre theoretische Weltanschauung wie für ihre praktisch-sittliche Lebensführung dieselbe Bedeutung hat, wie der Veda für die Hindus, ist das „Avesta“ oder „Zend-Avesta“, als dessen Urheber der wahrscheinlich noch der vorhistorischen Zeit angehörende Zarathustra — von den Griechen später „Zoroaster“ geheißen — genannt wird. Doch ist das Avesta ebensowenig ein einheitliches Werk in Bezug auf Verfasser und Zeit seines Ursprunges, wie der Veda der Inder; es besteht aus 4 Teilen: dem Vendidad, dem Yaçna, dem Vispered und dem Khorda-Avesta, die in einem verschiedenen Dialekte geschrieben sind. Unter diesen Bestandteilen ist der Vendidad das eigentliche heilige Gesetzbuch der Perser, wenngleich es der Zeit seiner Abfassung nach jünger ist als der Yaçna, da sich in ihm schon Zitate aus dem 2. Teile des letzteren finden.

Der Parsismus ist wesentlich religiöser Dualismus, eine Religionsform, welche ihren psychologischen Ursprung und Erklärungsgrund in der Erfahrung eines zweifachen, d. h. entgegen-

gesetzten Verhaltens der Natur und ihrer Kräfte — einmal erzeugend, schaffend, Segen spendend, befruchtend, dann wieder zerstörend, verderblich, schädlich — findet, gleichwie der Polytheismus auf der Erfahrung und Ausdeutung einer Vielheit der in der Natur wirkenden Kräfte und der Personifizierung derselben beruht, während der Pantheismus die Natur als solche, als einheitliches Ganzes vergöttert. Diese Beobachtung der bald segensreichen, dem Menschen und den belebten Naturwesen holden und nützlichen, bald ihnen feindlichen und furchtbaren Naturwirkungen führte bei dem Mangel einer tieferen, auf wissenschaftlicher Grundlage fußenden Reflexion ganz selbstverständlich und naturgemäß zur Annahme zweier einander gleichfalls feindlicher und sich bekämpfender ewiger Prinzipien oder Urkräfte, eines „guten“ und eines „bösen“ göttlichen Wesens, abgesehen selbst von dem so greifbar hervortretenden sittlich Guten und Bösen im Menschenleben, zu dessen Erklärung man in naiver Unmittelbarkeit eben auch ein außer- und übermenschliches „gutes“ und „böses“ wesenhaftes Prinzip annehmen zu sollen glaubte.

Daß dieses zweifach entgegengesetzte Verhalten der Natur vor allem aus der Erscheinung von Licht und Finsternis, Tag und Nacht, Wärme und Kälte abstrahiert wurde, ist an sich begreiflich — der Mensch sehnt sich nach dem wohlthätig freundlichen Lichte des Tages, Finsternis und Nacht erfüllen den Einsamen mit unheimlichem Schauer, mit Furcht und Grauen, die Wärme fördert, die Kälte hemmt die Entwickelung des Lebensprozesses — und ist um so begreiflicher in jenen Gegenden des Orients, wo bei fast stets klarem, reinem Himmel und durchsichtiger Atmosphäre die Himmelskörper dem Menschen näher zu sein scheinen und den bei dunkler Nacht in ihre Betrachtung sich Versenkenden mit geheimnisvollem Zauber umfließen.

So entstand die Vergötterung von Sonne, Mond und Sternen als Lichtträgern und Lichtzentren, von Licht (Feuer) und Finsternis überhaupt, von Himmel und Erde; in der Individualisierung und Personifizierung weitergehend, sah man in den Himmelskörpern geradezu mit Bewußtsein und eigenem Willen ihre Bahnen wandelnde Mächte und nahm eine mystische Beziehung und freundliche oder feindliche Wechselwirkung zwischen ihnen und der Erde und deren Bewohnern an. Damit war der Impuls zur Entstehung und Ausbildung der Magie, der Astrolatrie und Astrologie gegeben. Bei

der Naivetät, mit der man in jener Zeit der geistigen Kindheit irdische und speziell menschliche Verhältnisse einfach auf das Gebiet des Himmlischen übertrug, ist es endlich begreiflich, daß der religiöse Dualismus sich auch geschlechtlich zuspitzte, daß man auch im Reiche der Götter das aktive und passive, zeugende (befruchtende) und gebärende Element zur Geltung brachte und so zur Annahme männlicher und weiblicher Gottheiten gelangte.

Was nun des näheren den persischen Dualismus betrifft (der sich in seinen Hauptideen auch bei den übrigen vorderasiatischen Völkern jenseits des Euphrats, den Bakterern und Medern findet), so galt als die „gute" Gottheit und zugleich als die Gottheit des reinen Lichtes Ahura-Mazda (Ormuzd), dem als „böse" Gottheit und als Gott der Finsternis Agra-mainyus (Ahriman) gegenüberstand. Der (persönlich gedachte) Ahura-Mazda galt als der „strahlendste, majestätische, himmlische Geist", als der „heiligste Geist", der „Allerheiligste", während der (selbstredend gleichfalls persönlich gedachte) Agra-mainyus der „schlechteste Geist" genannt wird. Ahura-Mazda kommt der „allwissende Verstand" zu, er ist der „Weiseste unter den Weisen in beiden Welten", er liebt nur die Wahrheit, während Agra-mainyus der „Unweise" und „Lügner" genannt wird; ebenso wird er als der „Gerechte", der „Gerechteste" gepriesen. Ahura-Mazda ist ferner der „Herr und Meister" der guten himmlischen Wesen, deren eine große Anzahl in mannigfachen Abstufungen genannt wird, und die (gleich den Adityas der Inder) den Engeln der Bibel entsprechen, wovon mehr bei einer späteren Gelegenheit; desgleichen ist er der Schöpfer, Herr und Vater der Welt, der Menschen und jener irdischen Wesen, welche dem Menschen nicht schädlich und gefährlich sind.

Bezüglich der Weise der Hervorbringung der Welt berichtet das Avesta: „Wisse auch das, wie es ist, o reiner Zarathustra: durch meinen Verstand, meine Weisheit war der Anfang der Welt, durch sie wird auch ihr Ende sein;[1]) sodann brachte Ahura-Mazda den „glänzenden Himmel" hervor,[2]) welches Werk nach der Auffassung der Alten gegenüber der Erzeugung der Erde eben als das leichtere und geringere angesehen wurde, hierauf das Wasser, Land, Pflanzen, Tiere und zuletzt den Menschen, — also wieder ähnlich, wie es in den heiligen Büchern der Hebräer erzählt wird.

Doch ist die Macht des guten, wahren Gottes Ahura-Mazda

---

[1]) Kh.-Av. 17, 38 (Yſt. 1, 38. — [2]) Visp. 8, 20.

nicht Allmacht; sie ist vielmehr beschränkt durch Agra-mainyus, der, gleichfalls ewig und absolut, in seinem Reiche der Finsternis wohnt, gleichwie Ahura-Mazda im reinen Urlichte,[1]) letzterem Gotte unerreichbar, unzugänglich und für ihn unüberwindlich; und während Ahura-Mazda die guten Geister und die dem Menschen heilsamen Tiere und Pflanzen geschaffen, ist Agra-mainyus der Hervorbringer einer großen Schar böser Geister, der Dew's, Davand's, Daroudj's, der schädlichen Tiere, des Ungeziefers, der giftigen Pflanzen rc.

Obgleich mit zahlreichem astrologischem Beiwerke, Verehrung der Gestirne und Naturkräfte versetzt, gehört die altpersische Zendlehre trotzdem zu den reinsten und geistigsten aller antiken Religionen, welcher Charakter später allerdings immer mehr getrübt wurde. Sollte die Sonne nach Zarathustras Auffassung nur als Symbol Ahura-Mazdas gelten, so wurde sie alsbald als göttliches Wesen selbst verehrt — als die Gottheit Mithra, welcher die vergöttlichte, personifizierte Sonne repräsentiert, was später zum Kultus des „heiligen Feuers", dem sogen. Magismus, führte. Die noch vorhandenen besseren Elemente dieser Religion gingen zur Zeit Xerxes I. gänzlich verloren und wurden durch einen vielgestalteten Aberglauben verdrängt, ohne daß es nach dem Sturze der Sassaniden durch die Arsaciden dem Bestreben der letzteren gelungen wäre, die ursprüngliche reine Lehre Zarathustras zur Staatsreligion zu erheben.

Die religiösen Vorstellungen der Babylonier und Assyrer, welche im wesentlichen zusammenfallen,[2]) und deren nähere Erkenntnis erst durch die seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts mit Erfolg vor sich gegangene Entzifferung der chaldäisch-assyrischen Keilinschriften ermöglicht wurde, beruhen auf polytheistischer Grundlage und demnach auf der Vergötterung und Personifizierung der Naturerscheinungen und Naturkräfte. Außer zahlreichen niederen Gottheiten nennen die Keilinschriften ausdrücklich zwölf große Götter, welche am Anfange der Obelisk-Inschrift Salmanassars II. zusammengestellt erscheinen.[3])

---

[1]) Vgl. Herod. hist. I, 131, 132.

[2]) Die Assyrer schufen keine selbständige Kultur und Litteratur, sondern nahmen nach der Eroberung Babyloniens (nach der allgemeinen Annahme durch den assyrischen König Tugultininip um 1300 v. Chr.) mit der altbabylonischen Kultur auch die religiösen Vorstellungen des unterworfenen Volkes an, wie die Römer sich ihrer Zeit die hellenische Kultur aneigneten.

[3]) Vgl. F. Delitzsch, Beigaben z. Chald. Genesis G. Smiths, S. 268.

Allen voran die Nationalgottheit der Assyrer, Assur, der „große Herr", der „König" über die Gesamtheit der großen Götter. Später, als Babylons politische Macht sich gekräftigt hatte, sehen wir den Gott Bel als Inhaber der Hegemonie über die Götter.

Aber auch die Oberherrschaft Bels fiel, als Assyrien (um 1300 v. Chr.) Babylon unterworfen hatte, und Assur, der assyrische Nationalgott, wurde die oberste der Gottheiten.

Eingehend beschäftigen sich die babylonisch-assyrischen Inschriften mit der Art und Weise der Entstehung und des allmählichen Werdens der irdischen Dinge, obgleich die darauf bezüglichen Keilinschrifttafeln, deren es, wie es scheint, 12 gegeben, teils in sehr verstümmeltem Zustande auf uns gekommen sind, teils bisher sogar gänzlich fehlen. Die 1. Schöpfungstafel stellt einen Zustand der Unordnung, des Wasser-Chaos („Mummu-Tiamat") als den Uranfang aller Dinge hin, welcher schon vorhanden gewesen sei, bevor noch auch selbst die großen Götter waren geschaffen worden. Die folgenden drei Tafeln wurden nicht gefunden; ein kleines Bruchstück, welches die Gründung des Himmelsgewölbes und des Festlandes erzählt, gehört möglicherweise einem späteren Abschnitte an, weil sein Inhalt schon in die Form einer Anrede an einen der Götter gekleidet ist.

Die 5. Tafel erzählt die Bildung der Himmelskörper, der Sterne, der Planeten, des Mondes, der Sonne. Die 6. Tafel, welche wahrscheinlich die Erschaffung der Wassertiere und der Vögel erzählt, wurde bis jetzt nicht gefunden; die 7. Tafel, von der bisher nur ein Fragment entdeckt wurde, erzählt die Entstehung der Landtiere und ohne Zweifel auch die Erschaffung des Menschen (was aus den Versen 9—12 hervorgeht).

„2. Prächtig waren die starken Ungeheuer . . . .
4. Vieh des Feldes, Tiere des Feldes und Gewürm des Feldes . . .
5. sie bestimmten für die lebendigen Wesen . . .
9. . . . und der Gott Nin-si-ku ließ werden zwei . . .
11. . . . Fleisch schön . . .
12. . . . lautere Gestalt . . ."[1])

Bei den vorderasiatischen Völkern diesseits des Euphrats, den Phöniciern und Syrern, gestaltete sich der Lichtkultus und Sterndienst (Zabäismus)[2]) zum Mithra- und Molochdienst. Sowohl Mithra als Moloch sind Personifikationen und Symboli-

[1]) G. Smith, Chald. Gen. p. 74. — [2]) Jerem. 8, 2.

sierungen der Sonne: jener nach deren Licht und Wärme strahlenden, Leben schaffenden und erhaltenden, milden und segenspendenden Seite, dieser als Glutsonne, als des sengenden, das vegetative und animalische Leben beeinträchtigenden und zerstörenden Feuers.

Über die religiösen Vorstellungen der alten Ägypter gelang es der wissenschaftlichen Forschung ebenso erst in neuerer Zeit ein helleres Licht zu verbreiten, wie wir dies bezüglich der babylonisch-assyrischen Religionsanschauungen gesehen haben; und doch war der Einfluß dieses uralten Kulturvolkes auf weitere Völkerkreise ein bedeutender. Insbesondere die Hebräer entlehnten zahlreiche Einrichtungen der ägyptischen Kultur, und die Hellenen betrachteten die Ägypter geradezu als Lehrmeister in Fragen der Religion, Wissenschaft, Kunst und Politik. Schon Herodot hat darauf hingewiesen, daß die hellenischen Götter durchgängig auf ägyptische Gottheiten zurückgeführt werden können[1]), und wie Lykurg und Solon, so hatten auch Thales, Pythagoras und Plato Reisen nach Ägypten gemacht, um die Lehren und wissenschaftlichen Errungenschaften der ägyptischen Priesterkaste kennen zu lernen. Der Bund der Pythagoräer mit seinen Geheimlehren, seinen Prüfungen der als Mitglieder Aufzunehmenden war der Versuch, die Mysterien der ägyptischen Priester-Gelehrten nach Griechenland zu verpflanzen.

Die litterarischen Quellen und Hilfsmittel zur Erforschung der altägyptischen Kultur sind die größtenteils mit Hieroglyphen bedeckten Monumente und die gleichfalls zahlreich erhalten gebliebenen, zumeist in hieratischer, d. h. abgekürzter Hieroglyphenschrift verfaßten Papyrusrollen, von denen manche eine außerordentliche Größe besitzt.[2]) Jahrhunderte lang der Nachwelt ein Rätsel, gelang deren Entzifferung der nimmer müden, alle Schwierigkeiten und Hindernisse siegreich überwindenden modernen Wissenschaft ebenso, wie ihr die Entschleierung der assyrischen Keilinschriften gelungen war. Die Enträtselung der Inschrift des berühmten Steines von Rosette bildete den glücklichen Anfang in der Lesung und dem Verständnisse der Hieroglyphen, worauf eifrige Forscher, Champollion, Spohn, Lepsius, Birch, Seyffarth u. a. das schwierige Werk einem vollständigen Abschluße zuführten.

---

[1]) Herod. II. 50 sqq.

[2]) Der umfangreichste Papyrus mißt 144 Fuß, ehemals im Besitze des britischen Konsuls in Ägypten, Harris. Die zahlreichen altägyptischen Funde befinden sich in den Museen von London, Paris, Wien, Berlin, Turin, Leyden.

Allein trotz dieser glücklichen Entdeckungen und erfolgreichen Entzifferungen bietet eine präzise Darstellung, scharfe Abgrenzung und sichere Anordnung der altägyptischen Gottheiten nicht geringere Schwierigkeiten, als jene sind, die sich der schematischen Behandlung der indisch-vedischen Götter entgegenstellen. Die Ursache hievon liegt auch hier darin, daß die ägyptischen Gottheiten keine einheitlichen, festen, unveränderlichen und allgemein giltigen Begriffe und Anschauungen repräsentieren, sondern sowohl in Bezug auf die Anerkennung ihrer Existenz und Berechtigung als auch bezüglich der Auffassung ihres Wesens und ihrer Bedeutung einem wiederholten Wandel und Wechsel unterworfen waren. Der Faden, der uns aus diesem Götterlabyrinthe führt, ist bisher noch nicht gefunden, und es wird wohl kaum je möglich werden, ihn mit einer allgemein und unbestritten anerkannten Sicherheit bloß zu legen.

Eine gewisse Einheitlichkeit in der Gotteslehre und im Kultus trat erst mit der Unterwerfung der einzelnen unabhängigen Gebiete durch mächtige Gewalthaber ein, als deren erster in der geschichtlichen Zeitrechnung König Menes genannt wird. Auch darf nicht vergessen werden, daß es, wie anderwärts, so auch in Ägypten neben der äußeren Volks- oder exoterischen Religion noch eine priesterliche Geheim- oder esoterische Religion gab, welche beiden von einander wesentlich abweichen; denn während die priesterliche Gotteslehre immerhin eine reinere und mehr vergeistigte blieb, trägt die Volksreligion mehr oder weniger den Charakter der Idololatrie an sich.

Gehen wir nun nach diesen Vorbemerkungen an die Anführung der wichtigsten Gottheiten der Ägypter, so müßen hier zunächst jene genannt werden, welche dem im Oriente wirksamsten götterbildenden Prinzipe ihre Entstehung verdanken, dem astronomischen.

Hier nimmt der Sonnengott Ra und seine Mutter Neith den ersten Rang ein. Je nach seinen verschiedenen Wirkungen wurde Ra als Amon Ra (Hervorbringer), Osiris Ra (Befruchter) und Horus Ra (Lichtspender) verehrt. Amon Ra ist die Sonne in der Sommersonnenwende, wo die Sonne im Widder steht, weshalb diese Gottheit widderköpfig abgebildet wurde. Osiris Ra ist die Sonne des Herbstes, welche zur Zeit der Wintersonnenwende Früchte spendet. In der Winterszeit herrscht dann der böse Typhon, bis der junge Horus, der Sohn des Osiris und der Isis (der Mondgöttin), seinen Vater rächt und den Typhon besiegt. Demnach ist

Horus Ra die Frühlingssonne, welche ebenso sinnig als bedeutungsvoll im Symbole eines Knaben dargestellt wurde.

Für die Charakterisierung der Göttermutter Neith ist die auf dieselbe bezügliche so berühmte Inschrift von Sais von besonderer Bedeutung: „Ich bin, was ist, was sein wird. Niemand hat mein Gewand gelüftet. Die Frucht, die ich geboren, ist zur Sonne geworden.“ [1])

Demnach läßt sich die altägyptische Götteranschauung etwa in folgender Weise darstellen: Aus der uranfänglichen Materie erhebt sich eine bewußte, allmächtige, göttliche Urkraft. Dieser in sich selbst noch verborgene, ungeoffenbarte Gott schafft sich selbst einen Leib, die Sonne, und wird so zum offenbaren Gott.

Außer dem Sonnengotte Ra wurden noch verehrt: der Mond als Isis, dargestellt als löwenköpfige Gottheit mit dem Scepter oder mit der Mondscheibe auf dem Haupte, Schwester des Osiris; die Planeten Mercur, als die Gottheit Thoth, dargestellt mit dem Ibiskopfe; Mars, dargestellt mit birnförmigem Helme und mit der Geißel, in der Inschrift als MLK, d. h. der „Kämpfer“ bezeichnet; Saturn, als Typhon, welcher als den Wirkungen der Sonne und des Mondes feindlich angesehen wurde; Jupiter, als Amon, dargestellt mit einem Stierkopfe; Venus, als Nephthys. [2]) Während die angeführten sieben Planetengottheiten die erste Götterklasse bildeten, wurden in zweiter Reihe noch die 12 Zodiakalgötter verehrt.

In einer späteren Periode, welche infolge der noch mehr sinnlich-materiellen Anschauungen unleugbar einen Rückgang des religiösen Bewußtseins bedeutet, bildet der Osiris-Kult zwar noch immer den Mittelpunkt der ägyptischen Religion; aber Osiris ist nicht mehr die wärmende, befruchtende, Leben spendende Sonne, sondern der für Ägyptens Bewohner durch seine Überschwemmungen so wichtige und ausschlaggebende Nil, während seine Gemahlin Isis jetzt als die gütige Mutter Erde verehrt wurde. [3]) Die Ehe zwischen Osiris und Isis symbolisiert im Gewande des Mythus offenbar das Verhältnis zwischen dem befruchtenden Nil und der von ihm befruchteten Erde. Osiris wird von Typhon getötet, zerstückelt, und seine Mannheit ins Meer geworfen, während Isis über dessen Verlust trauert; d. h. der glühend heiße Südwind trocknet die Gewässer

[1]) Procl. comm. in Tim. I. 30. — [2]) Plut. Is. et Os. c. 12. — [3]) Herod. II. 59.

des Nils aus, wodurch dieser seine das Land befruchtenden Wirkungen verliert und letzteres dürr und traurig daliegt. Aber des Osiris Sohn, Horus, d. h. der Frühling, rächt seinen Vater, überwältigt den Typhon, und Osiris steht siegreich aus dem Grabe auf, wodurch das Wiederanschwellen des Nils und das Wiedererwachen der erloschenen Vegetation sinnig ausgedrückt erscheint.

Uralt ist bei den Ägyptern, gleichwie auch bei anderen Völkern des Orients (den Indern, vielleicht auch bei den Persern, sicher bei den Babyloniern und Assyrern) der Heroenkult, der wahrscheinlich zugleich mit der Verehrung der Gestirne vorhanden war.

Eigentümlich ist den Ägyptern ferner der Tierdienst, über dessen Ursprung und eigentliche Bedeutung die Meinungen der Neueren ebenso auseinandergehen, wie jene der Alten. Herodot nennt als Entstehungsgrund den Nutzen, welchen die Tiere dem Menschen gewähren,[1] — eine Ansicht, welcher Plutarch[2] und Cicero[3] beipflichteen. Lucian nimmt einen astronomischen Ursprung an, indem er sich darauf beruft, daß die Ägypter die Teile der Sonnenbahn durch Bilder verschiedener Tiere ausgedrückt, wodurch der Zodiakus entstanden. Creuzer[4] erblickt in dem im Tiere sich kundgebenden Leben, verbunden mit etwas Geheimnisvollem seiner Natur — mit Rücksicht auf die wunderbaren Instinkte, Ahnungen, die Regelmäßigkeit im Naturleben des Tieres — die Veranlassung, „es mit einer Art von Ehrfurcht zu betrachten, von wo der Schritt zur wirklichen Verehrung nicht weit war," wogegen Uhlemann[5] einwendet, daß dann alle Tiere in ganz Ägypten übereinstimmend hätten verehrt werden müßen, was nicht der Fall war. Das Richtige scheint wohl auch hier zu sein, daß keiner der angeführten Faktoren allein und ausschließlich die wirkende Ursache der Entstehung des Tierkultus gewesen, sondern daß der letztere als Produkt aller dieser Faktoren zu betrachten sei, nachdem die astronomische Bezeichnung der Sternbilder mit Tiergestalten den ersten Anstoß hiezu gegeben.

Auch der von einzelnen Tieren zugefügte Schaden, das Bizarre, Auffallende oder Entsetzen- und Grauenerregende ihres Äußeren dürfte zur Entstehung des Tierkultus mit beigetragen haben, da man im Altertume nicht nur wohlthätige und segensreiche, sondern auch verderbenbringende Naturdinge mit religiöser

[1]) Herod. II. 75. — [2]) Is. et Osir. 75. — [3]) De nat. Deor. I. 36. — [4]) Symbolik, I. 30. — [5]) Thoth, S. 66 ff.

Scheu betrachtete, in ihnen göttliche Kräfte wirksam wähnte und diese durch Verehrung jener, als ihrer Organe, zu besänftigen und zu versöhnen suchte.

Daß der Tierdienst nicht allzu hoch in das ägyptische Altertum hinaufreicht, scheint daraus hervorzugehen, daß die alten ägyptischen Denkmäler ihn noch nicht kennen; doch zeigen sich Keime und Ansätze hiezu schon in den tierähnlichen Abbildungen der altägyptischen Götter.

Um nun auch noch einige der wichtigeren und am meisten verehrten Tiere zu nennen, so ist vor allem der Apis zu Memphis, der „zweimal große und alte Gott", und der Mnevis zu Heliopolis, der „große Gott und König des Himmels" zu erwähnen; sodann das Rind, die Katze, der Hund, die Fischotter, der Sperber, der Storch, der Aal, in einzelnen Gegenden das Krokodil, das Nilpferd, die Schlange, das Schaf ꝛc.

Über die Vorstellungen der Ägypter bezüglich der Art und Weise der Entstehung der Welt und deren Wesen giebt uns das I. Buch des Turiner Totenpapyrus Aufschluß. „Es ist ein Hochheiliger, ein Schöpfer der Fülle des Erdkreises, ein Regierer der Tage" (N. 1). „Ich ließ zu seiner Zeit alle Dinge auf Erden und jenseits der Welt werden" (17). Ferner erzählt der Turiner Toten-Papyrus, daß der „Baumeister der Welt" die Erde für den Menschen „zusammengefügt und geschmückt" hat (N. 17); er ist es, „der das Grün der Erdenweide (Gräser, Pflanzen) hervorgebracht" (4), der „den Weinstock, das Getreide, die Garben, die Tennen, das Mehl werden ließ" (9), der „allerlei Früchte und erquickende Getränke in jedem Jahre giebt" (11).

Die Hervorbringung der Tiere wird wohl nicht direkt und ausdrücklich berichtet, aber indirekt angedeutet durch die Rede von einem „Herrn von allem, was Odem hat" (17). Über das Werden des Menschen und seine Bestimmung enthält der Totenpapyrus nur kurze Bemerkungen. „Lobgesang, Preisgesang dem Baumeister, der sie (die Welt) für mich, zur Heimat des Menschen, des Schöpfers Ebenbild, machte" (18). „Dies ist das Buch der Gebete zum Lobe des Herrn, welcher beschloßen, Knechte zu schaffen, die dem ewigen Ratschluß, dem Schöpfer aller Dinge, dieneten."[1])

[1]) Überschrift des I. Buches des Toten-Pap.

2. Die übrigen Völker des Altertums.

Die Hebräer; deren spätere Ausnahmsstellung auf religiös-ethischem Gebiete. — Die ältesten religiösen Anschauungen der Hebräer. — Die verschiedenen Namen Gottes bei den Hebräern. — „Jehovah", der National-Gott der Hebräer; „Henotheismus", nicht „Monotheismus". — Der Anthropomorphismus in der althebräischen Gottesvorstellung. — Der gestirnte Himmel, der Wohnsitz Jehovahs. — Die hebräische Schöpfungslehre. — Hat die biblische Kosmogonie und Geogonie wissenschaftlichen Wert? — Kritik des positiv theologischen Standpunktes. — Ursprungsort der biblischen Erzählungen. — Die religiösen Anschauungen der Araber. — Die Religion der alten Germanen. — Der Griechen und Römer.

Von noch größerem Interesse als die religiösen Grundanschauungen der bisher genannten Völker ist aus begreiflichen Gründen die Theologie und Kosmologie der Habiri oder Hebräer, — jenes Volkes, das sich als das vor allen übrigen Völkern des Erdkreises von der Gottheit „auserwählte" ansah, das sein Schicksal mehr als andere Stämme in verschiedene Länder verschlagen und mit zahlreichen anderen Völkern in Berührung brachte, eines Volkes, welches durch seine eigentümliche Kulturentwickelung und seine unleugbare spätere Ausnahmsstellung auf dem Gebiete der Fragen religiösen und ethischen Charakters zu den merkwürdigsten Erscheinungen der Geschichte gehört und für den geistigen Entwickelungsgang zahlreicher Völker der späteren Zeit dadurch von besonderer Bedeutung und Wichtigkeit wurde, daß seine religiöse Litteratur, die „Bibel", als ein auf unmittelbar göttlicher „Offenbarung" beruhendes Schriftwerk angesehen wurde und die Grundlage bildete, auf der das kühne, weltbeherrschende Gebäude des positiven Christentums allmählich sich emporhob.

Auch der Gottesbegriff der alten Hebräer war kein einheitlicher, unveränderter; auch ihnen, wie allen anderen Völkern und Stämmen in der Zeit der Kindheit und geistigen Unmündigkeit, in der Periode des Vorwaltens der Phantasie und der Unbeholfenheit im verstandesmäßigen Denken, war die Natur kein durch ewige Gesetze und Kräfte zusammengehaltenes und beherrschtes Ganzes, sondern jede Erscheinung galt als die konkrete Bethätigung und Verwirklichung eines besonderen individuellen höheren göttlichen Wesens, deren Zahl dadurch überaus groß wurde.

Wann, wo, wie diese religiösen Mythen und Vorstellungen mit ihrem speziellen Inhalte, welche die Rätsel und Geheimnisse

des Weltlebens in naiver Kindlichkeit und Unmittelbarkeit zu erklären suchen, entstanden sind, wer vermag es zu sagen? Sie sind eben uralt, so gewiß Religion und Sprache als gleichgeborene Zwillingsschwestern anzusehen sind, durch welche sich der Mensch der Urzeit aus der Tiefe des tierischen Instinktes zu einer gewissen geistig-idealen und sittlichen Höhe emporhob. So gleicht die Mythe der alten Völker der Blume, auf welche der Wanderer in weiter, dürrer Sandwüste unvermutet stößt, an der er Sinn und Auge erfreut, ohne zu fragen, wie sie dahin gekommen.

Wie die religiösen Mythen und Sagen bei anderen Völkern, war auch die althebräische zunächst Eigentum eines Einzigen, in dessen Geiste und Phantasie sie entstanden, einzelner Familien oder Gemeinden und schließlich des ganzen daraus hervorgegangenen Volkes. Geistig begabtere Männer, Dichter, Priester, Seher, kleideten sie in schöne, dem Volkscharakter entsprechende Formen, brachten das zerstreut liegende Material in systematische, übersichtliche Gruppen und Ordnungen, ergänzten Lückenhaftes, schmückten das Vorhandene wohl auch noch weiter aus und überlieferten das so Gewonnene durch Bild oder Schrift der Nachwelt. Dazu kam der durch Wanderungen und Veränderungen des Wohnsitzes, durch Kriege, durch das ruhige Nebeneinanderwohnen und den Handelsverkehr bedingte wechselseitige Einfluß der Völker bezüglich ihrer religiösen Anschauungen und Göttermythen, in welcher Beziehung die althebräischen Überlieferungen insbesondere durch die stammverwandten Kanaaniter, durch die Ägypter, Perser, vor allem der Babylonier und Assyrer, später auch durch die hellenischen Mythen, modifiziert werden mußten.

Hiebei blieb allerdings die althebräische Urmythe, welche die Ahnen der Hebräer — nach der Angabe der Bibel ist „Abram", später „Abraham" geheißen, der Stammvater des hebräischen Volkes — aus ihrer Heimat Chaldäa als heiliges Vermächtnis mit sich genommen, grundlegend und maßgebend, und sie zieht sich gleich einem roten Faden durch alle Bücher der heiligen Schrift.

Moses, der große Führer, Gesetzgeber und geistige Regenerator seines Volkes — sowie auch dessen Nachfolger —, konnte die im Gedächtnisse seiner Stammesgenossen fortlebenden Mythen und Überlieferungen weder austilgen, noch wollte er es; er beschränkte sich vielmehr darauf, sie ihres allzu phantastischen und insbesondere ihres polytheistischen Inhaltes zu entkleiden und dem von ihm mit allem

Nachdrucke gelehrten und unter Androhung selbst der Todesstrafe festgehaltenen Glauben an den einen und einzigen nationalen Gott unterzuordnen und dienstbar zu machen.

Von der Thatsache, daß die Religion der alten Völker ursprünglich wesentlich Naturvergötterung in mannigfachen Formen gewesen, machte eben auch das hebräische Volk bis auf Moses keine Ausnahme. Spuren des ehemaligen Licht- und Sonnenkultus, des Höhendienstes, der Verehrung von Bäumen, Hainen, Wäldern, Quellen und Flüssen, von Steinen (Stein-Fetischen) 2c. finden sich — namentlich in der mythischen „Patriarchenzeit" und der der geschichtlichen unmittelbar vorausgehenden Periode — in der Bibel selbst in ihrer gegenwärtigen Gestalt häufig genug, wenngleich das Bewußtsein der eigentlichen Bedeutung und des thatsächlichen Hintergrundes derartiger Erzählungen später sich trübte oder ganz verloren ging.

So wird z. B. von Abram erzählt, daß er, nachdem ihm der „Herr (bei Sichem) erschienen war", zu dem „Berge, der morgenwärts von Bethel war, zog" und hier einen Altar errichtete.[1]) Desgleichen pflanzte er „einen Hain in Bersabee und rief da den Namen des Herrn, des ewigen Gottes an".[2]) Auf einem Berge sollte Abraham seinen einzigen Sohn Isaak opfern.[3]) Jakob „nahm den Stein", auf dem schlafend er Gott auf der Himmelsleiter gesehen, „und richtete ihn zu einem Zeichen auf, und goß Öl darauf, und nannte den Namen des Ortes Bethel (d. i. „Haus Gottes"),[4]) und Gott selbst bezeichnet sich ihm ausdrücklich als „der Gott von Bethel".[5]) Ebendaselbst „erschien Gott dem Jakob abermals, nachdem er aus Mesopotamien in Syrien zurückgekehrt war . . . Jakob aber richtete ein steinernes Denkmal auf an dem Orte, wo Gott mit ihm geredet, und goß darüber Trankopfer, und salbte es mit Öl."[6]) Im Segen, den die Bibel Jakob über Josef weissagend aussprechen läßt, wird Gott geradezu der „Stein Israels" genannt.[7]) Als Israel (Jakob) auf der Reise nach Ägypten begriffen war, „kam er zu dem Brunnen des Schwures und brachte daselbst Opfer dem Gott seines Vaters Isaak."[8])

Nach Einführung des Glaubens an den einen und einzigen Gott Israels durch Moses durften Götterbilder allerdings nicht mehr

[1]) I. Mos. 12, 7. 8. — [2]) I. Mos. 21, 33. — [3]) Das. 22, 2. — [4]) Das. 28, 18. — [5]) Das. 31, 13. — [6]) Ebend. 35, 9. 14. — [7]) Das. 49, 24. — [8]) Das. 46, 1.

verfertigt werden, ebenso wurden Steindenkmäler als Erinnerungszeichen und Symbole göttlicher Wesen und der Gotteserscheinungen nicht mehr zugelassen; aber die Sitte, an bestimmten Orten Steine, insbesondere unter Bäumen, zu errichten und daselbst die Gottheit (namentlich durch Opfer) zu verehren, konnte auch dann nicht beseitigt werden. Gewiß war es nicht Zufall, sondern kluge Akkomodation an die religiösen Traditionen der Ahnen, daß nach der Eroberung Kanaans durch Josua das „Zelt des Zeugnisses“ mit der „Lade des Bundes“, welche von nun an als hauptsächlicher, ja ausschließlicher Ort der Gegenwart der Gottheit gelten sollte, in Silo unter einer mächtigen Eiche aufgeschlagen wurde, wie denn auch von Josua erzählt wird, daß er nach Bekräftigung des Bundes des Volkes mit seinem Gotte und nach dem Versprechen, die „fremden Götter aus ihrer Mitte hinauszuthun“, „einen sehr großen Stein nahm und ihn unter der Eiche aufstellte, die im Heiligtum des Herrn stand, worauf er zu dem Volke sprach: ‚Sieh! dieser Stein soll euch zum Zeugnisse sein, denn er hat gehört alle Worte des Herrn, die er zu euch geredet‘ ...“[1]) Schon früher hatte Josua im Rinnsale des Jordans, an der Stelle, wo die Priester mit der Bundeslade gestanden waren, 12 Steine errichten lassen, die sodann zu Galgala aufgestellt wurden.[2]) Von Samuel erzählt die Bibel: „Samuel nahm (nach einem Siege über die Philister, der dadurch herbeigeführt wurde, daß der ‚Herr donnerte mit großem Getöse und die Feinde erschreckte‘) einen Stein und setzte ihn zwischen Masphat und zwischen Sen, und nannte den Namen dieses Ortes ‚Stein der Hilfe‘ (hebr. Ebeneser), und er sprach: ‚Bis hieher hat uns der Herr geholfen.‘“[3])

Reminiszenzen an den ehemaligen althebräischen Naturkultus und speziell an den Höhendienst waren auch die Veranlassung, warum man zahlreiche mythenhafte und wunderbare Ereignisse, Wunder, Gotteserscheinungen 2c. gerade an Berge knüpfte (man denke nur an den Berg Sinai, auf den die Gottheit in Feuer und Rauch, unter Donner, Blitz und Erdbeben herabkam und wiederholt mit Moses verkehrte, an den Berg Horeb, Karmel, Sion u. a.); — Rudimente religiöser Mythen, welche zum Teile noch in die Zeit Jesu und der Apostel hineinragten und fortwirkten: auf einem Berge, nach der Sage war es der Tabor, lassen die Evangelien die mit der „Verklärung“ Jesu verbundene Theophanie vor sich

[1]) Jos. 24, 26. 27. — [2]) Das. 4, 20 ff. — [3]) I. Kg. 7, 10. 12.

gehen,[1]) auf einen Berg, nach der Sage war es der Berg Quarantania in der gleichnamigen Wüste, verlegen die Evangelien ebenso die an die „Versuchung" Jesu sich knüpfende Teufelserscheinung,[2]) von einem Berge, dem Ölberge bei Jerusalem, lassen zwei Evangelien und die Apostelgeschichte Jesum auch zum Himmel auffahren.[3])

Der ursprünglich polytheistische Naturdienst der alten Hebräer wird übrigens — zum Überflusse — auch durch die Bibel selbst ausdrücklich bezeugt. „Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse",[4]) läßt die Bibel Gott sprechen. „Sieh! Adam ist wie unser einer geworden, erkennend Gutes und Böses."[5]) „Kommet, lasset uns niedersteigen und ihre Sprache verwirren."[6]) Die Deutung dieses Plurals als „pluralis maiestatis" ist ebenso willkürlich und ungerechtfertigt, wie die angebliche Hinweisung dieses Plurals auf eine Mehrheit göttlicher Personen in einem Gott. So begann ferner Josua seine Ansprache an die Volksversammlung in Sichem mit folgenden Worten: „Dieses spricht der Herr, der Gott Israels: Jenseits des Stromes (des Euphrats) wohnten einst eure Väter, Thare, der Vater Abrahams, und Nachor, und dienten fremden Göttern; da nahm ich euren Vater Abraham aus Mesopotamiens Grenzen und führte ihn ins Land Kanaan ..."[7]) Ebenso wird erzählt, daß Rachel, als sie mit Jakob aus ihrem väterlichen Hause nach Kanaan flüchtete, heimlich die Götterbilder ihres Vaters Laban, eines Enkels Nachors, des Bruders Abrahams, mit sich nahm. Laban eilt den Flüchtlingen nach, holt sie am Gebirge Gilead ein und ruft seinem Schwiegersohne Jakob zornig zu: „Warum stahlst du mir meine Götter?"[8]) Nur durch eine List, deren sich Rachel bediente — sie verbarg die Hausgötzen Labans in ihrem Zelte eilig unter einem Kameelsattel, setzte sich darauf und erklärte ihrem nachforschenden Vater, „es gehe ihr gerade nach der Weiber Weise"[9]) — gelang es, die Entdeckung hintanzuhalten.

Nach der Errichtung des Bundeszeltes (der „Stiftshütte", wie Luther den Begriff verdeutscht) durch Moses sollte sich das ganze religiöse Leben des Volkes auf dieses Heiligtum konzentrieren; was für den Heiden das Götterbild im Tempel, das sollte für den Hebräer die heilige Lade im Bundeszelte sein, ein Symbol der

---

[1]) Matth. 17, 1 ff.; Marc. 9, 1—12; Luk. 9, 28 ff. — [2]) Matth. 4, Marc. 1, Luk. 4. — [3]) Marc. 16; Luk. 24; Apostelg. 1. — [4]) gen. 1, 26. — [5]) ib. 3, 22. — [6]) ib. 11, 7. — [7]) Jos. 24, 2. — [8]) I. Mos. 31, 30. — [9]) I. Mos. 31, 35.

Gottheit und ein Unterpfand deren Gegenwart, und Moses bedrohte die Darbringung eines Opfers an einem anderen Orte als dem heiligen Zelte sogar mit dem Tode;[1]) das hinderte aber nicht, daß noch zur Zeit Mosis und auch nach Moses bis in die spätere Zeit im Lande an verschiedenen Orten Altäre zur Verehrung fremder Gottheiten bestanden.

Entsprechend nun dem zu verschiedenen Zeiten verschiedenen Gottesbegriffe der alten Hebräer finden sich bei ihnen auch verschiedene Bezeichnungen des göttlichen Wesens. Der älteste Name, mit dem die Gottheit bei den Hebräern (wie auch bei den Kanaanitern) bezeichnet wurde, ist, soweit unsere Kenntnis reicht, „El", welches Wort einige mit „Stärke", „Kraft" übersetzen, insofern sich bei den Naturvölkern in den ersten Stadien der religiösen Entwickelung mit dem Gottesbegriffe mehr der Begriff des Furcht und Schreckenerregenden, des Übermächtigen und Grauenvollen verbindet, während andere „El" in der Bedeutung von „Licht" fassen, welch letztere Deutung mit Rücksicht auf die chaldäische Urheimat der Hebräer, wo der Licht- und Sternendienst zu besonderer Geltung gelangte, wohl auch die richtigere ist. Hat sich doch die Beziehung der Gottheit zum Lichte teilweise noch in das neue Testament, in die christliche Theologie, fortgeerbt; nennt doch z. B. das Nicänische Glaubensbekenntnis den Logos ausdrücklich „Licht vom Lichte" („lumen de lumine"); Paulus sagt von Gott, „er wohne in einem unzugänglichen Lichte",[2]) und im Briefe des Apostels Jakobus lesen wir: „Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk ist von oben, dem Vater der Lichter".[3])

Deutlich erhellt das oben über die Naturvergötterung der alten Hebräer Gesagte auch aus dem Worte „Elohim", mit dem die Gottheit gleichfalls bezeichnet wurde; nach Einführung des Monotheismus wird es mit dem pluralen Prädikate aber nur dann konstruiert, wenn es die Götter der Heiden bedeutet; es ist die Pluralform des abstrakten Singulars „Eloah" und würde nach der soeben erwähnten verschiedenen Deutung die Gottheit ursprünglich entweder mit den mannigfachen „Naturkräften", oder, was mir das Richtigere zu sein scheint, mit dem himmlischen „Sternen- und Lichterheere" identifizieren. Auch von den guten Engeln, selbst von Menschen, die über andere gesetzt sind, wird dieser Name gebraucht.

---

[1]) V. Mos. 12, 13. — [2]) I. Tim. 6, 16. — [3]) Jac. 1, 17.

Der Name des eigentlichen hebräischen Nationalgottes aber ist „Jehovah“; es ist der Name, den sich Gott dem Moses gegenüber, als er ihm im „brennenden Dornbusche“ erscheint und ihn auffordert, die Söhne Israels aus Ägypten nach Kanaan zu führen, nach der Darstellung der Bibel selbst beilegt.[1]) Danach nennt sich Gott selbst „ehjeh“ = „ich bin, der ich bin“, eine Bezeichnung, welche, streuge genommen eine leere Tautologie enthaltend, gewöhnlich dahin gedeutet wird, daß sie die Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens, den festen Grund der Hoffnung Israels ausdrückt; sein Name ist daher: „er ist, der da ist“, = „jahveh“ oder „jahaveh“; infolge einer mißverstandenen Stelle der Bibel[2]) sprachen aber die Hebräer dieses Wort „Adonai“ = „Herr“ aus; durch Übertragung der Vokalzeichen des Wortes Adonai unter die Konsonanten des genannten Wortes entstand dann Jahovah oder Jehovah (die hebräische Schrift war nämlich ursprünglich vokallos).

Ohne Zweifel entlehnte Moses den in Rede stehenden Namen der Gottheit den Religionslehren der ägyptischen Priesterkaste, in denen er in seiner Jugend während seines Aufenthaltes am königlichen Hofe unterrichtet wurde — ein Name, der zur Beseitigung des Polytheismus in seinem Volke und zur Befestigung des Glaubens an einen Gott besonders geeignet schien. So heißt es auf einem altägyptischen Papyrus: „Ich bin, der ich bin“ („Nuk pu nuk“), spricht der Hochheilige, „ich selbst mein Priester zu Tan-tatho ... ich, der Hohepriester zu Abydos, der Herr des Opfers und der Ungerechtigkeit für dich ... „Es ist also nicht richtig, wenn Bergel[3]) meint, „Jehovah“ sei ursprünglich Familiengott gewesen, ehe er Nationalgott geworden sei; es steht diese Meinung im Widerspruche mit der (mythischen) religiösen Urzeit der alten Hebräer, welche sich von jener der anderen Völker des Orients in nichts unterschied, wie denn die Bibel Jehovah selbst zu Moses sprechen läßt, sein eigentlicher Name (Jehovah) sei den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob nicht bekannt gewesen,[4]) er sei ihnen nur als „El-Schaddai“ („allmächtiger Gott“) erschienen, während andererseits

[1]) exod. 3, 14.

[2]) levit. 24, 16. Vgl. Pesach, 50, 1; Kiduſch, 71, 1: „Mein Name soll nicht so ausgesprochen werden, wie er geschrieben, sondern wie er gelesen wird; geschrieben ist er Jehovah, gelesen aber soll er Adonai werden.“

[3]) Mythologie der alten Hebräer, 1. Tl., S. 2. — [4]) Exod. 6, 3. —

gesagt wird, Enos, ein Enkel Adams, sei der erste gewesen, der den Namen des Herrn angerufen.[1]) Nein — Jehovah ist nur der hebräische Nationalgott, und sein Dasein in der Volksseele der Hebräer und die von ihm geglaubte und ihm zugeschriebene Wirksamkeit beginnt erst seit dem Zeitpunkte, da sich die hebräischen Familien und Stämme zu einem nationalen Ganzen, zum Volke, konstituierten, ein Ereignis, das die Bibel auf Moses zurückführt.[2]) Kommt trotzdem der Name Jehovah (den die Septuaginta mit „Κύριος“, die Vulgata mit „Dominus“ übersetzt) vor diesem Zeitpunkte und vor Einführung des entschiedenen Monotheismus vor — so schon in dem Schöpfungsberichte und namentlich in den „Ansprachen“ Jehovahs an Abraham, Isaak und Jakob — so widerspricht sich eben die Bibel selbst, und es beweist dies nur den ungeschichtlichen und mythenhaften Charakter derselben — was wenigstens die biblische Urzeit betrifft — worüber sich bei einer späteren Gelegenheit wird mehr sagen lassen.

Zwar will Jehovah als Schöpfer und Beherrscher des ganzen Weltalls gelten;[3]) aber er widmet seine ganz besondere Fürsorge und Wirksamkeit doch seinem — allerdings oft recht störrigen, ungehorsamen und undankbaren — Lieblinge, dem „auserwählten“ Volke. „Höre Israel!“ — ruft Moses dem Volke zu — „Jehovah, unser Gott ist ein einiger Gott . . . er hat dich groß gezogen, wie ein Vater seinen Sohn zieht.“[4]) Er ist der König seines Volkes, sein Gesetzgeber und getreuer Ratgeber.[5]) Die Talmudisten erweitern zwar die Wirksamkeit des Hebräer-Gottes auch auf die übrigen Völker der Erde. „An jedem Neujahrstage,“ behaupten sie, „werden nicht nur die Israeliten, sondern sämtliche Völker der Erde vor das göttliche Gericht gezogen und ihr Geschick für das nächstfolgende Jahr im vorhinein bestimmt.“[6]) Auch das positive Christentum ist dem späteren Judentum hierin nachgefolgt, insofern sich, wie wir weiter unten sehen werden, der Jehovah der alten Hebräer in „Gott Vater“ der kirchlichen Trinität verwandelte, dem von den Theologen „vorzugsweise“ die Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt zugeschrieben wird. — Mit Unrecht! — Jehovah selbst will nicht von allen Völkern als ihr Gott anerkannt werden, er will die anderen Götter nicht verdrängen, er duldet sie — wenn nicht neben, so doch unter sich. Bisweilen werden die heidnischen

---

[1]) Gen. 4, 26. — [2]) Exod. 12, 37. — [3]) Gen. 2, 4. — [4]) Deut. 6, 4; 8, 5. — [5]) I. Sam. 10, 37; II. Sam. 2, 1—5 u. a. a. O. — [6]) Rosch hasch. 8, 2.

Götter allerdings als „nichtige Wesen“ — Elilim — bezeichnet, denen im Entgegenhalte zu Jehovah kein wahres göttliches Sein, keine Macht zukomme;[1]) dann aber wird ihnen doch Realität zugeschrieben und Jehovah „der Gott der Götter“ genannt.[2]) Daher ist auch von einem Gerichthalten über die Götter Ägyptens die Rede.[3]) „Alle Völker werden,“ versichert Michäas,[4]) „ein jegliches im Namen seines Gottes wandeln, wir aber werden im Namen des Herrn, unseres Gottes wandeln, ewig und immerdar.“ Darum läßt er auch den Heiden den Glauben, daß sie Heil, Glück und Wohlstand ihren Göttern zu verdanken haben. „Was dein Gott Kamosch dir zum Besitze angewiesen hat,“ läßt Jephte dem Ammoniterkönige sagen, „das magst du auch ferner behalten; was Jehovah, unser Gott, uns übergeben hat, das wollen wir auch ferner behaupten.“[5]) Nur wenn die Heidengötter seine Autorität nicht anerkennen wollen oder die Interessen seines Schützlings bedrohen, weiß er seine überwiegende Stärke und Macht zu zeigen, und ruft sie vor sein strenges Gericht.[6])

Daher ist es, strenge genommen, nicht einmal richtig, wenn man von dem durch Moses bei den Hebräern eingeführten Monotheismus spricht; die Hebräer kannten, nachdem sie zu reineren Religionsbegriffen gelangt waren, vielmehr nur den Henotheismus (von dem Griech. εἷς, Genitiv ἑνός = einer), d. h. den Glauben an einen Gott — nämlich unter vielen.[7])

Ein Versuch, die Existenz, die objektive Realität des Jahve denkend zu begründen und zu rechtfertigen, wird übrigens in der Bibel der Hebräer ebensowenig gemacht, wie seitens eines andern Volkes bezüglich ihrer Götter: Jehovah tritt auf, ohne daß man weiß, woher er kam, und wer ihn erzeugt. „Seit undenklichen Zeiten“, sagt der Psalmist, „steht Dein Thron fest“;[8]) er war schon da, „ehe noch die Berge geboren, Erd' und Welt geschaffen wurden.“[9]) Die Talmudisten verboten sogar strengstens, nach dem zu forschen, was möglicherweise vor der Erschaffung der Welt war.[10]) Dadurch

---

[1]) II. Mos. 10, 20. — [2]) Ps. 136, 2. 3; 97, 9. — [3]) II. Mos. 12, 12. — [4]) Mich. 4, 5. — [5]) Richt. 11, 24. — [6]) Ps. 7, 9; Isai. 3, 13.

[7]) Mit Recht bemerkt in demselben Sinne Lagarde: „Daß der jüdische Stamm einst der Welt die Verehrung des einigen (universalen) Gottes gegeben hat, ist nicht wahr, da der Dekalog Jahve als einen Gott neben anderen Göttern kennt.“ (D. Schr. II. 104.)

[8]) Ps. 93, 2. — [9]) Das. 90, 2. — [10]) Hagig. 13, 1.

unterscheidet sich die althebräische Mythe vorteilhaft von den Mythen der meisten anderen Völker, welche ihre Götter nicht selten auf geradezu abenteuerliche Weise entstehen lassen.[1]) Andererseits zeigt sich allerdings betreffs der Auffassung des Wesens Jehovahs seitens der Hebräer und der Auffassung ihrer Götter seitens der anderen Völker kein Unterschied. Hier wie dort ist die Auffassung vielmehr eine grobsinnliche und materielle, naiv anthropomorphistische und anthropopathische; für den Begriff eines Gottes als rein geistigen Wesens hatten die Hebräer ebensowenig Verständnis wie die anderen Völker. Darum wird Gott in der biblischen Litteratur der Hebräer nirgends und niemals „Geist“ genannt; nur vom „Geiste Gottes“ ist in den späteren Büchern öfters die Rede — dem von Gott ausgehenden Lebenshauche, dem „Odem“ Gottes, dem Prinzipe alles Lebens. „Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis.“[2]) „Du sendest aus deinen Geist“, schreibt der Psalmist, „und sie (die Dinge) werden geschaffen.“[3])

So ist Jehovah nur ein sehr vollkommenes, menschenähnliches Wesen, dem menschliche gute Eigenschaften und Fähigkeiten in hohem und höchstem Maße der Vollendung zugeschrieben werden. „Mit wem wollt ihr mich vergleichen“, spricht Jehovah, „dem ich ähnlich wäre?“[4]) Zwar war eine künstlerische Darstellung oder Abbildung durch Plastik oder Malerei „von dem, was im Himmel oben, oder auf der Erde unten, oder was unter der Erde im Wasser ist“,[5]) — also nicht bloß der Gottheit — verboten, damit das Volk nicht Gelegenheit zur Abgötterei erhalte; aber andererseits ist die Weise, wie die Bibel von Jehovah redet, indem sie ihn sprechend, mit sich zu Rate gehend, zürnend, handelnd ꝛc. schildert, durchaus die eines Menschen, wie denn Jehovah selbst sehr häufig in Menschengestalt sich auf Erden zeigt, um sich von dem Weben und Treiben der Menschen und dem Gange der Erdendinge mit eigenen Augen zu überzeugen, oder einzelnen seiner Günstlinge einen Besuch in eigener Person abzustatten. So knetet Jehovah den ersten Menschen und die ersten Tiere aus Erde;[6]) er „wandelt bei der Kühle nach Mittag im Garten“;[7]) er macht „dem Adam und seinem Weibe Röcke von Fellen und thut sie ihnen an,“[8]) worauf er sie aus dem Garten jagt; er besucht den Patriarchen Abraham,

---

[1]) Vgl. Bergel, a. a. O. 1. Tl. S. 4. — [2]) Weish. 1, 7. — [3]) Ps. 103, 30. — [4]) Isai. 40, 25. — [5]) Exod. 20, 4.— [6]) Gen. 2, 7. 19. — [7]) Gen. 3, 8. — [8]) Gen. 3, 21.

läßt sich die bestaubten Füße waschen und verzehrt bei ihm Butter und Milch sowie Kuchen und gebratenes Kalbfleisch.[1] Jehovah selber soll es gewesen sein, welcher den an den Folgen der Beschneidung leidenden greisen Vater Abraham besuchen[2]) und zugleich die Geburt seines Sohnes ankündigen wollte. „Von Mund zu Mund", läßt die Bibel Jehovah sagen, „rede ich mit meinem Knechte Moses."[3]) Als einst der Hohepriester Ismael ben Elisa in das Allerheiligste des Tempels trat, sah er Jehovah auf einem Throne sitzen. „Mögest Du Dich niemals vom Zorne gegen Deine Geschöpfe hinreißen lassen", sprach Ismael; worauf Jehovah zustimmend das Haupt schüttelte.[4])

Man wende nicht ein, derartige Bibelstellen seien nicht wörtlich, sondern nur bildlich und allegorisch zu deuten. Ein solches Verfahren, wie es auch z. B. vom Alexandriner Philo, nicht selten auch im Talmud und Midrasch angewendet wird, und worin die christlichen Theologen und kirchlichen Exegeten aus leicht begreiflichen Gründen nachgefolgt sind, ist durchaus unzulässig und nicht gerechtfertigt. Von einer „Allegorie" und einem „Symbol" wußten wenigstens die Völker des Altertums — einzelne erleuchtete Geister, welche jene Mythen aufstellten, um den intellektuellen, religiösen und sittlichen Bedürfnissen ihres Volkes zu genügen, es zu veredeln und kulturell zu heben, vielleicht ausgenommen — nichts. Bild und Sache fielen für sie in eins zusammen; sie hielten derartige Erzählungen nicht für bloße Mythen oder Phantasmen, sondern für buchstäbliche, thatsächliche Wahrheiten, und von dieser Seite müßen auch wir sie auffassen, ohne unsere moderne Denkweise der Auffassung des Menschen des Altertums zu unterschieben. Nahm er doch daran nicht im mindesten Anstoß, ebensowenig, als etwa ein Kind an einer fingierten Erzählung, an einer Sage, einer Legende und selbst einem Märchen Anstoß nimmt. Allerdings ändert sich die Sache naturgemäß, wenn das Kind eben kein Kind mehr ist, und wenn es Gelegenheit erhält und die erforderliche Fähigkeit besitzt, zu einer auf vernünftig wissenschaftlicher Grundlage fußenden Weltanschauung zu gelangen; da tritt dann die Scheidung des Wahren und Glaubwürdigen von dem an sich Absurden oder der Erfahrung Widersprechenden notwendig ein, und der

[1]) ib. 18, 8. — [2]) Mid. Janch. — Pirk. R. Elieser 29. — [3]) Num. 12, 8. — [4]) Berach. 7, 1. So schüttelte Jupiter zustimmend sein Haupt, als Thetis von ihm die Ehrenrettung ihres Sohnes Achilles verlangte. (Iliad. I, 524.

heranreifende Mann lächelt vielleicht über die Naivetät und blinde, reflexionslose Gläubigkeit seines kindlichen Alters.

Ein ganz analoger psychischer und geistiger Prozeß, wie in dem einzelnen Individuum, vollzieht sich nun auch in dem sozialen Individuum — der Menschheit, die gleichfalls ein Kindesalter aufweist, dem sodann — früher oder später — eine Periode der Reife, des selbständigen Denkens und Urteilens folgt. Und darum — noch einmal sei es hervorgehoben — haben wir kein Recht, anzunehmen, die Völker des Altertums hätten ihre religiösen Mythen anders denn als buchstäbliche und thatsächliche Wahrheit und Wirklichkeit verstanden und aufgefaßt.

Wie in seinem Verhalten und seiner Wirksamkeit nach außen, dachten sich die alten Hebräer ihren Jehovah auch in seelischer Beziehung als Menschen, indem sie ihm ganz ähnliche psychische Fähigkeiten, Bedürfnisse, Zustände 2c. beilegen, wie sie uns Menschen zukommen. Er unterzieht den von ihm ins Dasein gerufenen Menschen einer Probe,[1]) um sich zu überzeugen, ob er gegen sein Gebot gehorsam sein werde — er, dem als göttlicher Persönlichkeit doch Allwissenheit zukommen müßte! Er frägt den vor ihm unter den Bäumen des Paradiesesgartens sich verbergenden Adam: „Wo bist Du?"[2]) und erkundigt sich nach der Ursache des Ungehorsams, indem er an das Weib die Frage stellt: „Warum hast du das gethan?"[3]) Es reute ihn, den Menschen geschaffen zu haben, „als er sah, daß der Menschen Bosheit groß war auf Erden".[4]) Er „gedenkt nach 150 Tagen Noas und aller Tiere und alles Viehes, das mit Noa in der Arche war",[5]) und schickt einen heißen Wind, daß er das Wasser austrockne. Er „riecht den lieblichen Geruch" von Noas Brandopfer und verspricht, „nimmermehr alles Lebende zu schlagen".[6]) Er steigt herab, um den Turm Babel in Augenschein zu nehmen.[7]) Er erbarmte sich, als er die Buße der Niniviten sah, „und wandte das Übel ab, das er ihnen angedroht hatte, und er that es nicht".[8]) Er versicherte dem Moses wiederholt, er werde das Volk wegen seines Götzendienstes vertilgen, läßt sich aber infolge der Fürbitte jenes wieder beschwichtigen[9]) 2c.

Übrigens kehrt Jehovah, abermals ein Beweis seiner rein anthropopathischen Bedeutung und seines mythischen Ursprungs, nicht

[1]) Gen. 2, 16 ff. — [2]) Gen. 3, 9. — [3]) Das. 13. — [4]) Gen. 6, 5. 6. — [5]) Gen. 8, 1. — [6]) Das. 8, 21. — [7]) I. Mos. 11, 5. — [8]) Jon. 3, 10. — [9]) Exod. 32, 10; num. 14, 12.

selten auch eine harte und rauhe Seite hervor, und er giebt Befehle und erläßt Anordnungen, welche als geradezu grausam und unmenschlich bezeichnet werden müßen. Er ist, wie er sich selbst nennt, ein „eifernder Gott, der die Missethaten der Väter auch an den (schuldlosen) Kindern straft bis ins dritte und vierte Geschlecht“.[1]) Er „verhärtet“ absichtlich Pharaos Herz,[2]) um die „Wunder“ in Ägypten wirken zu können, durch welche zahlreiche Menschen und vieles Vieh zugrunde gehen, und als die Ägypter den Ausziehenden nacheilen, um sie wieder zurückzuführen, und als sich jene gerade inmitten des geteilten Wassers des Meeres befinden, „da sah der Herr aus der Feuer- und Wolkensäule . . ., und er stürzte die Räder der Wagen, und sie fielen zu Boden . . . der Herr aber hüllte sie ein mitten in den (zurückströmenden) Fluten . . . und es blieb auch nicht einer von ihnen übrig.“[3]) „Wenn Dich der Herr, Dein Gott“, läßt die Bibel Jehovah zu seinem Volke sprechen, „in das (verheißene) Land bringt und dir die sieben Völker (die daselbst wohnen) übergiebt, so sollst du sie schlagen bis zur Vernichtung . . . Du sollst dich ihrer nicht erbarmen . . .“[4]) Und du wirst alle Völker auffressen, die der Herr, dein Gott, dir geben wird. Dein Auge schone ihrer nicht . ., damit sie dir nicht zum Falle werden“.[5]) „Von den Städten dieser Völker, die Jehovah dir zum Besitze giebt, sollst du keine Seele leben lassen“.[6])

Diese furchtbare und mitleidslose Weisung ihres Gottes haben denn (nach der Erzählung der Bibel) die Söhne Israels auch getreulich befolgt. „Und sie bannten (d. h. töteten zu Ehren Jehovas) alles, was in der Stadt (Jericho) war, Mann und Weib, Jung und Alt, Ochs und Schaf und Esel mit der Schärfe des Schwertes.“[7])

Wie die anderen Völker ihren Göttern brachten die Hebräer ursprünglich auch ihrem Nationalgotte Menschenopfer dar, an deren Stelle später Tieropfer traten. Das ist der Kern und die Bedeutung der biblischen Erzählung, ein Engel habe Abraham aufgefordert, statt seines Sohnes einen Widder zu opfern.[8])

Einem so entschieden leiblich und konkret menschlich gedachten Gotte mußte selbstverständlich auch ein bestimmter Aufenthaltsort und ein seiner würdiger Wohnsitz angewiesen werden; und da konnte offenbar keiner passender, keiner prächtiger sein als der ge-

[1]) Exod. 20, 5. — [2]) Das. 7, 3. — [3]) Exod. 14,24 ff. — [4]) Deut. 7, 1.2. — [5]) Das. 7, 16. — [6]) Das. 20, 16. — [7]) Jos. 6, 21. — [8]) I. Mos. 22.

stirnte Himmel. Dorthin verlegten denn auch die alten Hebräer — gleich den anderen Völkern des Altertums — den Wohnsitz Jehovahs. „Jehovah hat seinen Thron in seinem heiligen Tempel, im Himmel.“[1]) „Von seiner heiligen Höhe, vom Himmel schaut Jehovah zur Erde herab.“[2]) Sogar Jesus that noch den Ausspruch: „Ihr sollet weder beim Himmel schwören, weil er der Thron Gottes ist, noch bei der Erde, weil sie der Schemel seiner Füße ist.“[3]) Aber ein einziger Himmel schien der Würde und Majestät Jehovahs nicht genügend. Wahrscheinlich sich stützend auf die Worte Mosis und Salomos: „Die Himmel und aller Himmel Himmel“,[4]) nahmen die späteren Hebräer, die Talmudisten, sogar mehrere Himmel, und zwar — gemäß ihrer mystischen Lieblingszahl — sieben an und versetzten Jehovah in den obersten, siebenten Himmel.[5]) Nicht genug daran giebt ihm hier die Mythe — nach dem Muster eines persischen Gewalthabers — sieben der höchstgestellten Engel als eine Art Hofstaat, und diese bilden zugleich seinen Rat.

Isaias sah „den Herrn sitzen auf einem hohen Throne; seine Schleppe erfüllte den ganzen Raum. Seraphim standen darauf (auf den Stufen des Thrones um ihn her). Sechs Flügel hatte der eine, und sechs Flügel der andere; mit zweien bedeckten sie ihr Angesicht, mit zweien bedeckten sie ihre Füße, und mit zweien flogen sie. Und einer rief dem andern zu und sprach: Heilig, heilig, heilig ist der Herr“.[6]) Das war aber gleichsam nur der Haupt- oder offizielle Sitz Jehovahs; sonst läßt ihn die Bibel (nach einer mehr vergeistigten Auffassung) überall im Weltraume gegenwärtig sein.[7])

Den zürnenden Jehovah läßt der Psalmist sich in Wolken hüllen, den Cherub besteigen und auf den Flügeln des Windes unter Sturm, Donner und Blitz zur Erde niederfahren;[8]) kommt er dagegen in friedlicher Absicht, dann bedient er sich bisweilen einer vom Winde getriebenen Wolke.[9]) Elias wurde belehrt, daß ihm Gott nicht in einem Sturmwinde erscheinen wird, noch in einem Erdbeben, noch im Feuer, sondern im „Säuseln sanfter Luft.“[10]) Dem Job erscheint Jehovah in einem Wetter, um dessen Streit mit seinen Freunden zu schlichten.[11])

Der Talmud, in dessen älteren Bestandteilen die hebräische Urmythe am reinsten sich erhalten, weiß sogar von den täglichen

[1]) Ps. 10, 5. — [2]) Das. 101, 19. — [3]) Mtth. 5, 34. 35. — [4]) Deut. 10, 14; I. Kg. 8, 27. — [5]) Hagig. 12, 2. — [6]) Isai 6, 1—3. — [7]) Ps. 139, 8—10. — [8]) Ps. 18. — [9]) Ps. 104, 3. — [10]) III. Kg. 19, 11—12. — [11]) Job, 38, 1.

Beschäftigungen Jehovahs zu erzählen.[1]) Aber auch in der Stille der Nacht überläßt er sich nicht der Muße und Ruhe. „Er schläft und schlummert nicht, der Beschützer Israels.“[2]) Jehovah beschäftigt sich nicht nur mit der Erläuterung der von Moses geschriebenen, sondern auch der den Talmudisten mündlich überlieferten Gesetze, wobei es nicht selten geschieht, daß er mit den Schriftgelehrten in Kollision gerät. Bei einer derartigen Gelegenheit äußerte sich Jehovah sogar dahin: „Meine Kinder haben mich besiegt, sie sind im Rechte.“[3])

Die Welt und deren Dinge läßt die Bibel durch Jehovahs Wort und Willen aus nichts entstehen, demnach nicht aus einem von Ewigkeit vorhandenen Urstoffe — das Wort borch[4]) schließt wohl eine entgegengesetzte Deutung aus — was für die hebräische Auffassung charakteristisch ist. „Durch Jehovahs Wort entstanden die Himmel, und durch den Hauch seines Mundes alle ihre Heere. Er sprach, und es ward, er befahl, und es stand da.“[5]) In dem Detail des Herganges der Weltentstehung stimmt die biblische Erzählung mit den Schöpfungsmythen anderer asiatischen Völker, wie wir sie weiter oben kennen gelernt, im wesentlichen überein; doch ist die dem Moses zugeschriebene Schöpfungslegende weit kürzer, nüchterner und einfacher, demnach weit weniger phantastisch und abenteuerlich, als jene der anderen Völker; insbesondere erscheint alles beseitigt, was den Glauben an die heidnischen Götter, den Polytheismus und den Kultus der bösen Gottheiten, erhalten und befestigt hätte. Eine Reihe von — thatsächlich — vorausgesetzten Vorgängen und Verbindungslinien, z. B. die Erschaffung der Engel, der Fall der Engel und der Kampf der guten mit den bösen Geistern, die Frage betreffs des Ursprunges des Bösen, die Bosheit der Schlange ꝛc. wird daher ganz mit Stillschweigen übergangen.

Gereicht dieser Umstand der biblischen, also der geschriebenen Schöpfungslegende in einer gewissen Beziehung zum Vorteile, so war die mündlich fortgepflanzte und immer reicher ausgestattete Mythe um so eifriger bemüht, die etwa vorhandenen Lücken auszufüllen. Danach erschuf Jehovah die Welt, weil er ein Gebiet haben wollte, auf dem er seine Herrschaft entfalten konnte, und Geschöpfe, die ihm huldigten.[6]) Zunächst erschuf Jehovah den göttlichen Thron, die Thora, die Reue, das Paradies, die Hölle, den heiligen Tempel und

---

[1]) Berach. 3, 1. — [2]) Pſ. 120, 4. — [3]) Berach, 52, 1; Erubin 7, 1; Pesach 114, 1. Cholin. 44. — [4]) Gen. 1, 1. — [5]) Pſ. 23, 8—9. — [6]) Pirk R. Elieser 3.

den Namen des künftigen Messias.[1]) Dann begann die eigentliche Schöpfung der Welt. Vor allem stellte sich Jehovah einen prachtvoll ausgeschmückten Wohnsitz her, und auf sein Geheiß erhob sich aus dem Urwasser der aus einem Gemenge von Wasser und Feuer bestehende Himmel[2]) nebst dem glänzenden Sternenkranz. Aber alsbald entstand ein Streit zwischen Sonne und Mond, die ursprünglich von gleicher Größe waren, da letzterer mit Neid auf seine glänzende Nebenbuhlerin sah und deren Verkleinerung verlangte. Zur Strafe wurde er selbst verkleinert. Doch erhielt er zum Troste die göttliche Versicherung, daß die künftigen Israeliten ihre Zeitrechnung nach seinem Laufe einrichten werden, und daß er zur Messiaszeit seine ursprüngliche Größe wieder erhalten werde.[3]) Sodann sorgte Jehovah für eine angemessene Dienerschaft, die er sich in den Engeln beistellte, die er ins Dasein rief. Diese Engel erscheinen demnach nicht als besondere, selbständige Gottheiten, sondern als Geschöpfe und dienende Werkzeuge des einen, höchsten Gottes, und damit war dem heidnischen Polytheismus ein mächtiger Riegel vorgeschoben.

Obgleich gleichfalls von übernatürlicher Beschaffenheit und von unfaßbarer Gestalt, nehmen auch sie — gleich ihrem Meister und Herrn, Jehovah, — bisweilen Menschengestalt an, wobei sie aber, um nicht erkannt zu werden, die ihnen zukommenden drei Flügelpaare[4]) verbergen oder ablegen. Die späteren Mythen und Mythographen teilen diese Engel in regelrechte und scharf getrennte Ordnungen und Rangstufen, auf welche wir bei einer anderen Gelegenheit zurückkommen; die ältere hebräische Mythe kennt jedoch diese Unterschiede nicht; sie erzählt nur von einer einzigen Gattung der Engel, welche wegen ihres feuerglühenden Aussehens „Seraphim“, wegen ihrer allgemeinen Bestimmung, Boten und Abgesandte Jehovahs zu sein, „Malachim“ genannt werden.

Nach diesen Vorbereitungen und einleitenden Schöpfungsarten ging Jehovah an die Erschaffung der Erde, mit der er sich, weil als der einzige große und wirkliche Weltkörper und als der Mittelpunkt des Universums gedacht, länger und eingehender beschäftigt. Sechs Tage nahm die Vollendung derselben in Anspruch.[5])

Die spätere Mythe weicht von der in der Bibel niedergelegten in Bezug auf die Entstehung der Erde ab. Danach nahm

[1]) Nedar. 39, 2; Pesach. 54, 1; P. R. Elieser 3. — [2]) Hagig 12, 1. — [3]) Isai. 30, 26; Cholin, 60, 2. — [4]) Isai. 6, 2. — [5]) Gen. 1, 1—31. Der Inhalt, weil allbekannt, bedarf wohl nicht der ausdrücklichen Anführung.

nämlich Jehovah von der Stelle, wo sein himmlischer Thron steht, etwas Erde hinweg, warf sie in das Urwasser, und sogleich erhob sich der Erdball aus dem Wasser.[1]) Ferner erzählt sie, die einzelnen Tiergattungen seien erst erschaffen worden, nachdem Elohim sich bei ihnen die Zustimmung hiefür eingeholt.[2]) Dann berichtet sie noch von zwei Tier-Ungeheuern, denen Jehovah das Leben gegeben: dem Seeungeheuer Leviathan, von welchem Jehovah ein Paar erschaffen hatte, worauf er aber, in der Besorgnis, die Fortpflanzung desselben könnte die anderen Geschöpfe schädigen, das Männchen entmannte und das Weibchen tötete. Die zweite Spezies war ein ungeheures Rinderpaar, Bohemoth, zu dessen Ernährung die tägliche Abweidung von tausend Bergen kaum genügt. Damit nicht auch dieses die anderen Wesen verdränge, habe Jehovah das Männchen gleichfalls entmannt, das Weibchen aber unfruchtbar gemacht.[3])

Auch bezüglich der Umstände, unter denen die Erschaffung des Menschen vor sich ging, will sie Näheres wissen. Vor dessen Erschaffung habe sich Jehovah erst mit „seiner himmlischen Familie“ beraten. Die unter Michael und Gabriel stehenden zwei Engelgruppen wollten von einer solchen Erschaffung nichts wissen. „Was ist der Mensch,“ riefen sie ihm zu, „daß Du sein gedenken willst?“ Darüber erzürnt, strich Jehovah mit seinem Finger über sie, und sie waren vernichtet. Dagegen sprach die unter dem Erzengel Raphael stehende Gruppe: „Herr, Dein Wille geschehe!“[4]) Und diese Sentenz wurde auch sofort ausgeführt. Der Erzengel Michael mußte aus allen Teilen der Erdoberfläche etwas Erde herbeibringen, aus welcher Jehovah — gleich dem griechischen Prometheus — eine Menschenfigur bildete und sie mit seinem Odem belebte.[5])

Wissenschaftlicher — kosmologischer, geologischer, astronomischer, astrophysikalischer, paläontologischer, biologisch-physiologischer — Wert kommt der biblischen Schöpfungs-Mythe, wie heute wohl kein Unbefangener leugnet und auch schon aus dem bisher darüber Gehörten erhellt, nicht zu. Der Unbekannte des Orientes, in dessen Geiste und Phantasie sie in ihrer ursprünglichen Gestalt entstand, suchte sich eben das Dasein der Welt und deren Dinge und Wesen, die Rätsel des Universums, nach seiner Weise, d. h. nach dem Verständnisse und der Auffassung des gewöhnlichen, noch im Anfangsstadium kultureller Entwickelung stehenden Menschen, auf Grund

[1]) Rabb. Exod. 13. — [2]) Rosch hasch. 11, 1; Cholin 60, 1. — [3]) Batra, 74, 2. — [4]) Sinedr. 38, 2. — [5]) Vgl. Bergel, a. a. O. S. 18.

naiver, rein phänomenologischer Betrachtungsweise, und rein äußeren, sinnlichen Eindrücken folgend, zu deuten, und das Ergebnis dieser subjektiven Spekulation, das wir schon oben als Eigentum auch anderer Völker des Orients kennen gelernt, haben wir — wenigstens ihrem wesentlichen Inhalte nach — auch in der biblischen Erzählung, in der hebräischen Mythe, vor uns. Alles ist rein menschlich, kindlich, konkret, grob mechanisch gedacht. Auf Jehovahs „Befehl“ geschieht alles, wie das Wort des menschlichen Gebieters seine Diener zur Arbeit und zu werkthätigem Schaffen bringt. Erst wird das „Licht“ hervorgebracht — denn in der Finsternis vermag der menschliche Künstler und Werkmeister nicht zu arbeiten. Der schaffende Jehovah überzeugt sich nach Hervorbringung der einzelnen Dinge und Bestandteile der Welt durch deren Betrachtung und durch Untersuchung deren Wirkungen erst von ihrer Ersprießlichkeit und Zweckdienlichkeit, und spricht sich selbst Lob und Beifall aus, wie es analog der menschliche Künstler thut. Der (sichtbare) Himmel wird, wie bei den anderen Völkern des Altertums, als „Feste“, d. h. als festes, kompaktes Gewölbe aufgefaßt. Auf Jehovahs Befehl tritt das unter der Himmelsdecke befindliche Urwasser zurück und legt die Erde frei, welche sich demnach — was auch die Meinung der übrigen alten Völker war — als flache Scheibe inmitten des sie umgebenden Ozeans befindet. Die Sonne und der Mond, die man in ihrer natürlichen Größe über sich zu sehen glaubte, werden von Jehovah am Himmelsgewölbe nur zu dem Zwecke angebracht, damit sie die Erde erleuchten und dem Menschen als Zeitmesser dienen. Daß die Sonne als Centralkörper es ist, welche die viel kleinere Erde mittels ihrer Massen-Attraktion im Weltenraume schwebend hält, und daß demnach die Sonne vor der Erde vorhanden gewesen sein mußte, weiß der Erfinder der biblischen Schöpfungsmythe natürlich noch nicht.

Aus demselben Grunde werden die Sterne, die man gleichfalls in ihrer wirklichen Größe zu sehen glaubte und als bloße flammende Lichtlein am festen Himmelsgewölbe ansah, als an sich unbedeutend und mehr nur zum Schmucke des himmlischen Thrones Jahves bestimmt, nur kurz und nebenbei erwähnt. Die Schilderung der Entstehung der Pflanzen- und Tierwelt befolgt allerdings eine gewisse Stufenfolge in deren Hervorbringung: die Pflanzen werden vor den Tieren hervorgebracht, weil schon die gemeine Erfahrung lehrt, daß die Tiere, wenngleich manche derselben sich vom Fleische

anderer Tiere nähren, zuletzt doch von Vegetabilien leben; die niedriger organisierten Tiere werden im allgemeinen als vor den höher entwickelten erschaffen hingestellt, weil auch der menschliche Künstler von ersten, noch unvollkommenen Versuchen ausgehend durch Übung und Fertigkeit zu stets größerer Exaktheit gelangt; allein das Prinzip deren Einteilung ist kein wissenschaftliches, vielmehr von zufälligen, rein äußeren Merkmalen (insbesondere von ihrem Aufenthaltsorte: ob im Wasser, auf der Erde, in der Luft) hergenommen, wie dies gleichfalls dem Bildungsgrade und der Auffassung eines naturwissenschaftlich ununterrichteten Menschen entspricht. Dazu kommt, um nur noch etwas zu erwähnen, daß z. B. die Erzählung von der Hervorbringung des ersten Menschen selbst in der biblischen Mythe verschieden lautet. Nach dem Verfasser des 1. und 5. Kapitels der Genesis gingen Mann und Weib aus der Künstlerhand Jehovahs hervor, während der Verfasser des 2. Kapitels den Hergang ganz anders erzählt. „Adam" wurde allein gebildet, dann in einen tiefen Schlaf versenkt und während desselben einer seiner Rippen beraubt, aus der Jehovah sodann sein Weib bildete.[1]) Letztere Erzählung, die sich übrigens auch bei einigen anderen Völkern findet — in der ägyptischen Hieroglyphenschrift bedeutet z. B. die „Rippe" geradezu „Weib" — scheint sich auch besser mit einer anderen hieher gehörigen Mythe zu vertragen. Danach suchte sich Adam unter sämtlichen Tieren ein für ihn passendes Weib, das mit ihm ein seiner natürlichen körperlichen und geistigen Beschaffenheit entsprechendes Paar bilden könnte, fand aber keins. Als er nun das neugeschaffene Weib erblickte, rief er entzückt: Diese ist die rechte; sie ist Bein aus meinen Beinen und Fleisch aus meinem Fleische."[2])

Im Verlaufe des so außerordentlich raschen Fortschrittes der Naturwissenschaften, deren ungeahnt reiche feststehende und unbestrittene Resultate — bloße naturwissenschaftliche Behauptungen und Hypothesen kommen hier vorerst nicht in Betracht — von der Bibel so entschieden abweichen, drängte sich die Erkenntnis der Unhaltbarkeit des biblischen Schöpfungsberichtes und die Überzeugung des mythischen Charakters desselben immer allgemeiner und unabweisbarer auf. In dieser Notlage versuchte allerdings ein Teil der Vertreter der kirchlichen Theologie einen Ausweg, der geeignet schien, die Wahrheit und Glaubwürdigkeit der Bibel unangetastet zu lassen und dabei doch den Resultaten des naturwissenschaftlichen

---

[1]) Gen. 2, 21. — [2]) Jebam. 63, 1. Vgl. Gen. 2, 23.

Forschens Rechnung zu tragen. So entstanden — bis heute — nicht weniger als 150 verschiedene Auslegungen und Auffassungen des biblischen Schöpfungsberichtes. „Der Zweck des biblischen Schöpfungsberichtes“ — hat man gesagt — „ist hauptsächlich religiöse Belehrung, und nicht Lösung naturwissenschaftlicher Fragen und Probleme. Sodann muß beim biblischen Schöpfungsberichte zwischen Form und Wesen, Einkleidung und Sache unterschieden werden, man könne und dürfe daher den ‚mosaischen‘ Bericht zum Teile — nämlich dort, wo der Anthropomorphismus offen liegt und der Widerspruch mit der Wissenschaft allzu klar und entschieden hervortritt — auch bildlich, allegorisch deuten. Endlich wolle der biblische Bericht nur Geogonie sein und nicht eigentlich Kosmogonie,[1]) d. h. er wolle hauptsächlich nur die Entstehung der Erde und ihrer Wesen schildern und beschäftige sich mit den übrigen Himmelskörpern nur nebenbei.“

Aus diesen Gründen müsse man z. B. das Wort „Tag“ — wenigstens bei den ersten drei Tagwerken Gottes — nicht notwendig als gemeine, astronomische Tage fassen, was schon Augustinus[2]) und Thomas von Aquino[3]) gethan und auch die Bibel selbst anzudeuten scheine.“[4]) Dieser Auffassung stehe der stetig wiederkehrende Ausdruck: „Und es ward Abend und Morgen“ nicht entgegen, da diese Formel nur den Abschluß des einen und den Beginn des folgenden Schöpfungswerkes bedeute. Daher könne man „Tag“ als Zeitraum von beliebiger Dauer fassen.

Wenn ferner die Geologie die Bildung der Erde auf feuerflüssigem (vulkanistischem) Wege zeige, während die Bibel die Erde aus Wasser (neptunistisch) entstehen läßt, so müsse bemerkt werden, daß — abgesehen von der wissenschaftlichen Unsicherheit der vulkanistischen Theorie — die Bibel die Erde nur überhaupt einmal von Wasser bedeckt sein lasse, ohne damit die Möglichkeit auszuschließen, daß diesem Zustande ein Zustand der Feuerflüssigkeit der Erdmasse vorangegangen sei. Selbst die Kant-Laplace'sche Theorie sei mit der biblischen Genesis verträglich; denn diese Theorie beantworte nicht die Fragen: Woher die Urstoffe der Weltkörper? Woher ihre erste Bewegung? Woher die in ihnen wirkenden

---

[1]) Vgl. Reusch, Bibel und Natur, 1863, S. 81. — [2]) De Gen. ad lit. I. 18. Conf. XX. 23. 24. — [3]) Sum. th. I. Qu. LXVIII. art. I. — [4]) „Am Tage, da Gott machte die Erde und den Himmel“ (Gen. 2, 4), während es sonst heißen sollte: „an den Tagen.“

Gesetze und Kräfte? Fragen, welche nur unter Voraussetzung eines Schöpfers beantwortet werden können. Gegenüber der Astronomie könne man bemerken, daß die Bibel die Sonne und Sterne am vierten Tage nicht erst entstehen, sondern nur in Beziehung zur Erde treten lasse; solange ein dichter Nebelgürtel die werdende Erde umhüllte, habe eben ihr Licht noch nicht zur Erde gelangen können. Selbst die Trennung des Lichtes von der Sonne — die Bibel läßt nämlich das Licht vor der Sonne vorhanden sein — sei nicht unwissenschaftlich, da die Sonne nicht die einzige Lichtquelle der Erde sei, und da z. B., wie schon A. v. Humboldt hervorhebt, die Erscheinung des Nordlichtes beweise, „daß die Erde leuchtend wird, daß ein Planet außer dem Lichte, welches er von der Sonne empfängt, sich eines eigenen Lichtprozesses fähig zeigt."[1]) Daraus ergebe sich auch die Möglichkeit einer Vegetation schon vor dem vierten Tage.

Gegenüber der Paläontologie, welche lehre, es habe im Verlaufe des Entwickelungsprozesses des vegetativen und animalischen Lebens mehrere, völlig neue Generationen von Pflanzen und Tieren gegeben, derart, daß die nachfolgenden stets vollkommener gewesen seien, als die zugrunde gegangenen alten, könne man darauf hinweisen, daß die Behauptungen der Paläontologie noch keineswegs ausgemacht seien; wäre dies aber auch der Fall, so könnte auch diese Thatsache mit der Bibel in Einklang gebracht werden; denn diese sage nicht, die Schöpfung der Pflanzen sei mit dem dritten, jene der Tiere mit dem fünften und sechsten Tage abgeschlossen worden; vielmehr wolle der biblische Schöpfungsbericht nur das hervorstechendste und charakteristische Ereignis des betreffenden Tages anführen.

Zudem beweise die Übereinstimmung der kosmogonischen Sagen und Überlieferungen fast aller Völker,[2]) daß der biblische Schöpfungsbericht nicht als bloßes Produkt persönlicher Anschauung des Verfassers anzusehen sei; diese Übereinstimmung weise vielmehr auf eine gemeinsame Quelle, auf einen geschichtlichen Kern hin; und da dieser Bericht endlich auch nicht die Schilderung eines menschlichen Augen-

---

[1]) Kosmos, 1. Tl., S. 207.

[2]) Vgl. Smith, Chald. Genesis, deutsch 1876, S. 61 ff.; v. Bohlen, Das alte Indien, 1. Tl., S. 155 ff. Ovid. Metamorph. I. 1—88. Lüken, Trad. d. Menschengeschl., 2. Aufl., 1869. Döllinger, Heident. u. Judentum, 1857 u. a.

zeugen sein kann, so müße man seinen Ursprung im Geiste Gottes, in einer Offenbarung suchen.

Dem gegenüber muß aber wieder bemerkt werden, daß alle diese angeführten Deutungs- und Erklärungsversuche gezwungen, künstlich, willkürlich sind und erst hinterdrein zu dem Zwecke unternommen wurden, wenn möglich eine Harmonie zwischen Wissenschaft und Glauben, Naturwissenschaft und Bibel herzustellen. An sich und von vornherein sind wir aus den oben angeführten Gründen zu solch einer „freieren", symbolischen und allegorischen Auffassung und Deutung des Bibeltextes der Hebräer ebensowenig berechtigt, wie bezüglich der kosmogonischen Mythen und Überlieferungen irgend eines andern Volkes des Altertums; und wenn orthodoxe Theologen des Judentums und der verschiedenen christlichen Konfessionen gegen eine derart freie Exegese protestieren und vor ihr geradezu warnen, da sonst bei fortgesetzter Symbolisierung und Allegorisierung zuletzt aller fester Boden schwinde und eigentlich gar nichts mehr Konkretes und Sachliches zurückbleibe, so sind sie von ihrem Standpunkte in vollem Rechte.[1]) Der Bibeltext ist entweder so zu verstehen, wie ihn die alten Hebräer verstanden, d. h. wörtlich zu fassen, oder er hat bezüglich seines Inhaltes geschichtlich und wissenschaftlich überhaupt nicht in Betracht zu kommen. Ist ferner der Zweck des biblischen Schöpfungsberichtes allerdings zunächst „religiöse Belehrung", so hat dieser Bericht diesen Zweck denn doch nicht allein und ausschließlich; die Religion fiel eben bei den Völkern des Orients — und das galt für das eigentliche Volk zu allen Zeiten,

[1]) Nicht wenige Theologen und Exegeten der neueren Zeit, von den älteren ganz abgesehen, — wir nennen von den römisch-katholischen nur den Kardinal und Erzbischof von Sevilla, Gonzalez, den Professor an der Universität zu Madrid, Orti y Lara, Tappehorn, Bosizio, Rohling, Trißl (vgl. dessen Schrift: „Das biblische Sechstagewerk." Mit oberhirtl. Druckgenehmigung, Regensb. 1892) u. a. — wollen denn auch von einer „freieren" Auslegung als Konzession an die Naturwissenschaften nichts wissen, da nur die buchstäbliche Auffassung dem Texte der Bibel entspreche — und man kann diesen Theologen wenigstens nicht Konsequenz absprechen. Der Versuch einer allegorischen Deutung ist in der That nichts mehr und nichts weniger als versteckter „Rationalismus", der sonst bei der Orthodoxie doch in so üblem Rufe steht; und mit Recht kann dieselbe solchen rationalisierenden Theologen zurufen: „Das Wort sie sollen lassen stahn!" „Die Bibel nach unseren Deutungen zu erklären, wäre offenbar eine Verwirrung der Zeiten, der Völker und des menschlichen Verstandes." (Herder, Christl. Schriften, II., S. 80.)

das gilt auch in der Gegenwart — mit der Philosophie (im weiteren Sinne) in eins zusammen, d. h. die einzelnen Religionssysteme wollten nicht nur das eigentlich religiöse Bedürfnis des Menschen befriedigen, sie wollten ihm auch eine gewisse fertige und positive Weltanschauung vermitteln und ihm — nach ihrer Art, nach dem Wissen und Können deren Urheber und Stifter — jene Fragen und Rätsel beantworten, die sich der denkende Menschengeist stellt, und mit deren Lösung sich eben auch die Philosophie, die Physik und die Wissenschaft überhaupt beschäftigte und beschäftigt.

Und ist die Bibel wirklich ein Ausfluß „göttlicher" Inspiration, „übernatürlicher" Belehrung und Offenbarung, wie könnte sie dann auch selbst in rein wissenschaftlichen Fragen irren oder selbst auch nur in irgend einer Weise Unklarheit und Unsicherheit zeigen? Selbst gesetzt (und sogar zugegeben), daß sie derartige Fragen überhaupt nicht berühren mußte; — sie **hat** sie aber thatsächlich berührt und eine Beantwortung derselben gegeben; in diesem Falle aber mußte diese Beantwortung, weil von dem allwissenden, untrüglichen, schöpferischen Geiste selbst ausgegangen, eine solche sein, daß sie ihre Bestätigung und Bewahrheitung nachträglich auch durch die sicheren Resultate der menschlichen exakten Wissenschaft fand, und letztere könnte sich unmöglich gezwungen sehen, im Namen der Wahrheit feindlich gegen die Quelle dieser angeblichen göttlichen Offenbarung aufzutreten. Denn die Thatsache wird doch wohl von keiner Seite zu leugnen versucht werden, daß die Weltanschauung aller jener Völker — und es sind in der Gegenwart gerade die wichtigsten und in der Kultur am weitesten fortgeschrittenen — deren Religion sich auf die Bibel der Hebräer — unmittelbar oder mittelbar — stützt, also der Juden und der christlichen Völker, **noch heute** die in dieser Bibel niedergelegte wäre, wenn der Menschengeist eine exakte Wissenschaft aus sich nicht erzeugt hätte, wenn diese Wissenschaft die diesfälligen Berichte der Bibel nicht beanständet und eine neue von der biblischen abweichende Weltanschauung geschaffen hätte.

So fand und findet die Bibel ihr Korrektiv an der menschlichen Wissenschaft, während bei Annahme deren göttlichen Ursprungs doch offenbar das Gegenteil der Fall sein müßte. Und darum ist jeder Versuch einer anderen als wörtlichen Deutung des Urtextes der Genesis, jede Konzession in Hinsicht der Unterscheidung

zwischen „Bild“ und „Sache“, „Form“ und „Wesen“ ꝛc. nichts anderes als ein indirektes Zugeständnis des mythischen Charakters und rein menschlichen Ursprunges der Bibel, gleichsam ein Bitt- und Beschwichtigungsgesuch an die Wissenschaft, sie könne und möge nun schon an dem Bibeltexte nach Belieben deuteln und modeln, sich denselben wie immer zurechtlegen, wenn sie nur die Möglichkeit einer Vereinigung desselben mit ihrem Resultate theoretisch zugiebt und den Glaubenssatz des göttlichen Ursprunges der Bibel unangefochten läßt. Ob ein solcher Ausweg einerseits der Würde der Bibel als „Gottes Wort“ und andererseits dem Interesse und der Aufgabe einer echten Wissenschaft entspricht, darüber urteile der Leser selbst.

Was speziell die Kant-Laplace'sche Theorie betrifft, so läßt sie allerdings die Frage nach dem Ursprunge der Materie und ihrer ersten Bewegung, sowie der Naturkräfte und Naturgesetze unbeantwortet; wir haben aber schon bei einer anderen Gelegenheit uns überzeugt, daß ebensowenig ein zeitliches Entstehen, ein Geschaffenwordensein derselben bewiesen werden kann. Die Behauptung, man könne das bezüglich des vierten Tagewerkes Erzählte auch so auffassen, daß Sonne und Sterne von jetzt an nur zur Erde „in Beziehung“ getreten seien, während sie schon früher vorhanden sein konnten, wird durch den klaren Wortlaut der „Genesis“ selbst widerlegt. Denn sie berichtet ausdrücklich: „Es sprach aber Gott: Es sollen Lichter werden an der Feste des Himmels[1]) . . . Und also geschah es.[2]) Und Gott machte die zwei großen Lichter[3]) . . . Und er setzte sie an die Feste des Himmels[4]) . . . .“ Der Verfasser oder Urheber, nur dem sinnlichen Eindrucke folgend, hatte eben noch keinen richtigen Begriff vom Baue und der Mechanik des Universums, was ihm ja sicher niemand übel nehmen wird. Aus diesem Grunde, d. h. infolge seiner Unkenntnis der viel späteren Errungenschaften der Astronomie, ist der biblische Bericht „nur Geogonie und nicht eigentlich Kosmogonie“; der Verfasser berichtete einfach, was und wie er die Sache auffaßte; er sah eben, wie schon erwähnt, mit dem Altertume überhaupt in der Erde den ruhenden Mittelpunkt des Weltalls, um den sich Sonne, Mond und Sterne bewegen.

Indem der Verfasser das „Licht“ von der „Sonne“ trennte, wollte er ganz gewiß nicht ein astronomisches oder physikalisch-

[1]) Gen. 1, 14. — [2]) das. 15. — [3]) ib. 16. — [4]) ibid. 17.

optisches Problem antizipieren und „eine Lehre verkünden, die erst die Wissenschaft unseres Jahrhunderts festgestellt hat."[1]) Der Verfasser der „Genesis" dachte hiebei sicher ebensowenig an das „Nordlicht", an das „elektromagnetische Ungewitter", als an jene „viel tausend Quadratmeilen", welche „in der heißen Zone der Tropen gleichfalls lichterzeugend wirken",[2]) oder an Wärme und Licht erzeugende chemisch-physikalische Prozesse der werdenden Erde, zumal er, wie wir oben gesehen, das Urchaos (tohu va bohu) nicht in feuerflüssigen Massen, sondern in einem Gemisch von Erde und Wasser sieht. Endlich hat der Verfasser der Genesis hiebei sicher auch nicht an „einen im ganzen Universum ausgebreiteten Lichtäther" gedacht, der sich dann später in der Sonne und den Sternen konzentrierte und dieselben als „Photosphäre" umgab, — eine Theorie, welche übrigens einem bereits veralteten Entwickelungsstadium der Astrophysik angehört.

Und was schließlich die Übereinstimmung der kosmogonischen Mythen der meisten alten Völker mit der hebräischen Schöpfungsmythe betrifft, so ist diese Übereinstimmung, wie wir uns überzeugt, eine unleugbare; sie beweist aber nicht, was die positive Theologie damit beweisen will — eine „übernatürliche Offenbarung". Diese Thatsache erklärt sich vielmehr als ganz natürlich und selbstverständlich, wenn wir uns an die Abstammung und Urheimat der Hebräer erinnern, als welche die Bibel ausdrücklich Chaldäa bezeugt. „Aran (der Bruder Abrams) starb vor Thare, seinem Vater, zu Ur in Chaldäa, im Lande seiner Heimat ... Da nahm Thare den Abram, seinen Sohn, und Lot und Sarai, und führte sie aus Ur in Chaldäa, um ins Land Kanaan zu ziehen."[3]) Der Ursprung dieser (und der anderen in der Bibel enthaltenen ältesten) Mythen ist daher in Chaldäa zu suchen,[4]) und die Übereinstimmung der einschlägigen Mythen auch der übrigen Völker erklärt sich gleichfalls als ganz natürlich durch die ursprünglich gemeinsame Heimat aller Völker in der Urzeit ihres Daseins, aus welcher sie dann bei der Trennung jene Mythen als geistiges Eigentum und Erbteil mitgenommen.

Daß diese Mythen im Laufe der Zeit sich änderten, daß manches verloren ging, manches Neue hinzukam, daß sie insbesondere

---

[1]) So Hettinger, Apolog. II. 1, S. 194. — [2]) Humboldt, Kosm. I. 207, bei Hettinger, a. a. O., S. 196.

[3]) Gen. 11, 28. 31. — [4]) Vgl. Smith, Chald. Gen. S. 255.

eine verschiedene lokale und nationale Färbung erhielten, ist begreiflich; der Kern und wesentliche Inhalt aber hat sich — namentlich bei den ältesten Völkern — in der Hauptsache denn doch erhalten. Weisen doch die ethnologischen und vergleichenden Sprachforschungen immer deutlicher die gegenseitige Abstammung und Verwandtschaft der Völker nach. In wessen Geiste und Phantasie der eigentliche Ursprung dieser Mythen zu suchen sei, — daß sie nicht „die Schilderung eines menschlichen Augenzeugen sein können", giebt sicher jeder zu — weiß man allerdings, wie dies ja von jeder Mythe gilt, nicht. So viel aber steht fest, daß „der Inhalt dieser Überlieferungen an der Nachbarschaft des Euphratthales und insbesondere an Babylonien haftet,[1]) wo sie darum auch entstanden sind. Hier bestanden sie sicher „schon, bevor sie niedergeschrieben wurden, in der mündlichen Tradition und waren in dieser oder jener Form dem Lande gemeinsam."[2]) Schon diese Thatsache des höheren Altertums der babylonischen Mythe gegenüber der hebräischen, infolge dessen sich jene zu dieser wie das Original zur Kopie verhält, läßt die Meinung, in der hebräischen Genesis habe man ein Produkt übernatürlicher, unmittelbar göttlicher Belehrung vor sich, abgesehen selbst von allem andern, als unbegründet erscheinen.

Gehen wir von den Hebräern zu den diesen stammverwandten Arabern, so finden wir auch bei diesem Volke als ursprüngliche Religionsform die Naturvergötterung und insbesondere den Sterndienst. Nebst Sonne und Mond werden bei den einzelnen Stämmen noch fünf Gestirne angebetet: Aldabaran, Jupiter, Kanopus, Sirius und Merkur. In der südöstlich von Mekka gelegenen Stadt Taif wurde die „große Göttin" Allat in Gestalt eines viereckigen weißen Steines verehrt. In der Stadt Nagran wurde eine derselben geweihte Palme angebetet. Im peträischen Arabien wurde Dusares als Hauptgott verehrt. In Petra befand sich sein Bild in einem reichen, goldgeschmückten Tempel, — ein großer, viereckiger schwarzer

[1]) Smith, Chald. Genes. Übers. v. Delitzsch, S. 254.

[2]) Ebendas., S. 27. Smith nimmt als Entstehungsort der Schöpfungsmythe den oberen Teil des Landes, d. i. Akkad, an. (ib.) „Nach Anzeichen in den Inschriften zu schließen, muß in den Jahren zwischen 2000 und 1580 v. Chr. eine allgemeine Sammlung und Weiterführung der mannigfachen Überlieferungen, betreffend die Schöpfung, die Sintflut, den Turm zu Babel und anderer ähnlicher Legenden stattgehabt haben." (ib. S. 28.)

Stein, der auf goldener Unterlage ruhte. Im großen Nationalheiligtum zu Mekka, der um den Anfang des 1. Jahrhunderts v. Chr. gegründeten Kaaba, waren 360 Götzen aller arabischen Stämme aufgestellt. Nach der Behauptung der Araber wären aber die menschlich geformten Idole erst von Syrien her nach Arabien gekommen, während von den Arabern selbst ursprünglich insbesondere Steine und Bäume verehrt wurden, und zwar nicht bloß als Symbole der Gottheit, sondern als Träger ihrer Kraft und Wirksamkeit. Bezüglich des Woher? der Welt und deren Dinge machten die alten Araber, soweit uns bekannt, überhaupt kaum den Versuch einer wenngleich nur phantastischen Lösung.

So spärlich und unzuverlässig, hie und da selbst sich widersprechend, die Nachrichten bezüglich der Religion der alten Germanen sein mögen,[1]) so steht doch soviel fest, daß auch die germanischen Stämme der Naturvergötterung und damit dem Polytheismus zugethan waren. Die in der sichtbaren Welt wirkenden Kräfte mit den im Jahreslaufe vor sich gehenden Wandlungen und Veränderungen, die man sich als von persönlichen Wesen ausgehend und geleitet dachte, waren der Inhalt ihrer religiösen Begriffe. Drei Hauptgötter ragen vor allem hervor: Wuotan oder Wodan, bei den nordischen Stämmen Odin, „der vornehmste und älteste der Asen. Er wartet aller Dinge, und obwohl auch andere Götter Macht haben, so dienen ihm doch alle, wie die Kinder ihrem Vater."[2]) Seinem Willen schrieb man vor allem das Gedeihen der Saat, den Reichtum der Ernte zu. Er wird im Volksglauben gewöhnlich der „Alte"[3]) genannt, und man dachte sich sein Wesen vorwiegend ernst und finster. Seine Gestalt war verschieden; entweder erscheint er in einem blauen Sternenmantel (symbolisierend das Himmelszelt mit seinen Lichtern), oder einen breitkrämpigen Hut tief in die Stirn gedrückt, langbärtig, hochbetagt, mit nur einem Auge begabt (das Sinnbild der Sonne); so besucht er nicht selten, auf der Erde wandelnd, auch die Menschen. Zwei Raben sitzen auf seiner Schulter und sagen ihm ins Ohr alles, was sie sehen und hören.

---

[1]) Insbesondere Cäsars Angaben (de bello Gall. VI.) lassen schließen, daß er sich mit allgemeinen und oberflächlichen Eindrücken begnügt habe. Auch was Tacitus (Germ. c. IX.) uns diesfalls berichtet, ist nicht frei von subjektiver Deutung und Hineintragung römischer Anschauungen und Einrichtungen.

[2]) Edda, übers. v. Karl Simrock, S. 255.

[3]) Vgl. J. Grimm, Deutsche Mythol.; Simrock, Handb. der d. Mythol.

Ihr Name ist Hugin und Munin. Darum heißt man ihn auch „Rabengott“. Zwei Wölfe sind zu seinen Füßen. Sonst dachte man sich ihn auch in goldschimmernder Rüstung mit Goldhelm, Speer und reichem Harnisch. Seine Frau ist Frigg. Sie weiß aller Menschen Geschick. Odin heißt auch „Allvater“, weil er aller Götter Vater ist, und „Walvater“, weil alle seine Wunschsöhne sind, die auf dem Walplatze fallen.

Nächst Odin ist Donar, Thunaer, bei den nordischen Stämmen Thor, der vornehmste der Asen. Er ist der stärkste aller Götter und Menschen, schleudert Blitze und bringt den Donner herab. Der Palast, in dem er wohnt, heißt nach der nordischen Mythe Bilskirnir; er hat 540 Gemächer und ist das größte Gebäude, das je gemacht worden ist. Er fährt auf einem Wagen, den zwei Böcke ziehen, darum heißt er „Oekuthor“. Der dritte der großen Götter ist der einhändige Ziu (Tyr, Erich), dessen Hilfe in Schlachten angerufen wurde. Thor und Ziu gelten als Söhne Wodans. Ein anderer Sohn Odins ist der Gott Baldur; — von ihm ist nur Gutes zu sagen; er ist der beste und wird von allen gelobt.[1]) Andere Asen (der nordischen Mythe) sind Niördr, der den Gang des Windes beherrscht, Meer und Feuer stillt, Bragi, berühmt durch Beredsamkeit und Wortfertigkeit, dessen Frau Idunn in einem Gefäße die Äpfel verwahrt, welche die Götter genießen sollen, wenn sie altern; denn sie werden davon alle jung, und das währt bis zum Untergange der dermaligen Götterwelt, der „Götterdämmerung“; Hödur, blind aber stark, Widar, der „schweigende“ Ase genannt, der einen dicken Schuh hat und nach Thor der stärkste ist 2c.

Zu den Asen zählt auch Loki oder Loptr, das Gegenteil Baldurs, der Anstifter alles Betrugs, die Schande der Götter und Menschen . . ., bös von Gemüt und sehr unbeständig.[2]) Zu den weiblichen Gottheiten oder Asinnen gehört (außer Frigga, der vornehmsten) Saga, Eir, die „beste der Ärztinnen“, Gefion, der alle gehören, welche unvermählt sterben, 2c. Neben den niederen Göttern und Göttinnen: Hulda (Holla, Holda, im Volksmunde Frau Holle), welche Macht über die Wolken hat und durch Aufschütteln ihres Federbettes den Schnee verursacht, Freya, der Göttin der Liebe und Ehe, Ostare, der Frühlingsgöttin, Nerthus (Erde) giebt es auch Halbgötter, Riesen (Frost- und Eisriesen) und Zwerge. Die Nornen verkünden das Schicksal und lenken, unter dem großen

[1]) Jüngere Edda, übers. v. Simrock, S. 257. — [2]) Das. S. 260.

Waldbaum, der Esche Ygdrasil, sitzend, alle Geschicke, die Walkyren (Kampfjungfrauen) werden von Odin in den Kampf gesandt und wurden durch Nacht und Sturm reitend gedacht. Im Gefolge der Götter sind die Zauberer und Hexen, welche die Gabe der Wandlung besitzen.

Wie sich die alten Germanen die Entstehung der Welt dachten, darüber belehrt uns am ausführlichsten folgende Stelle aus dem „Grimnismál" („Lied von Grimnir"), der ich die vorbereitende und erläuternde Einleitung der jüngeren Edda vorausschicke:[1] „Da sagte Gangleri: Wie war die Erde beschaffen? Har antwortete: Sie ist außen kreisrund und ringsumher liegt das tiefe Weltmeer. Und längs den Seeküsten gaben sie (die Götter) den Riesengeschlechtern Wohnplätze, und nach innen rund um die Erde machten sie eine Burg wider die Anfälle der Riesen, und zu dieser Burg verwendeten sie die Augenbrauen Ymirs, des Riesen, und nannten die Burg Midgard. Sie nahmen auch sein Gehirn und warfen es in die Luft und machten die Wolken daraus, wie gesagt ist:[2])

„Aus Ymirs Fleisch
Ward die Erde geschaffen,
Aus dem Schweiße die See,
Aus dem Gebein die Berge,
Aus dem Haar die Bäume,
Aus der Hirnschale der Himmel.

Aus den Augenbrauen
Schufen gütige Asen
Midgard den Menschensöhnen;
Aber aus seinem Hirn
Sind alle hartgemuten
Wolken erschaffen worden."

Da sprach Gangleri:[3]) „Großes dünken sie mich vollbracht zu haben, da sie Himmel und Erde geschaffen, die Sonne und das Gestirn geordnet, und Tag und Nacht geschieden hatten; aber woher kamen die Menschen, welche die Erde bewohnen? — Har antwortete: Als Börs Söhne am Seestrande gingen, fanden sie zwei Bäume. Sie nahmen die Bäume und schufen Menschen daraus. Der erste gab Geist und Leben, der andere Verstand und Bewegung, der dritte Antlitz, Sprache, Gehör und Gesicht. Sie gaben ihnen auch Kleider und Namen: den Mann nannten sie Ask und die Frau Embla, und von ihnen kommt das Menschengeschlecht . . ."

Wie bei allen Völkern im Anbeginn finden wir auch bei den beiden wichtigsten Kulturvölkern des Altertums, deren Geistesarbeit auf mehr als einem Gebiete grundlegend und vorbereitend für die Nachwelt geworden, und die zu erwähnen noch erübrigt, bei den

---

[1]) Jüngere Edda, S. 246. (Simrock.) — [2]) Ältere Edda, l. c. S. 16. — [3]) Jüngere Edda, l. c. S. 247.

Griechen und Römern, als ursprüngliche Religionsform die Naturvergötterung, die Verehrung kosmischer, phantastisch gedachter Gewalten und Kräfte. So vielgestaltig und aus so mannigfachen einheimischen und fremden Elementen zusammengesetzt die Urreligion der Griechen gewesen sein mochte, so findet sich in derselben als gemeinschaftlicher Kern und Hauptbestandteil vor allem der Kultus der Gestirne, insbesondere der Sonne (des Helios), ferner der Hestia, des Okeanos und Chronos (der personifizierten Zeit), der Persephone, dann der Kabiren, deren ursprüngliche Bedeutung dunkel ist, welche aber zumeist, wie es scheint, als Träger und Repräsentanten der unterirdischen Kräfte und Mächte aufgefaßt wurden.

Die spätere eigentlich hellenische Religion, an deren weiteren Ausgestaltung insbesondere Homer und Hesiod hervorragenden Anteil hatten, — die homerische Dichtung scheint sich an ältere religiöse Anschauungen anzuschließen, deren Götter personifizierte Naturmächte waren — war das Produkt der sechs Jahrhunderte dauernden Bewegungen, Verschiebungen und politischen Neugestaltungen, somit ein Gemisch der religiösen Anschauungen der zahlreichen griechischen Stämme. Zeus erscheint als der Vater der Götter und Menschen. Allerdings — als allmächtiges, absolutes Wesen, als schöpferischer Urgrund und freier Beherrscher alles Seins und Geschehens wurde auch Zeus nicht gedacht; die eigentliche, höchste, auch die Götterwelt beherrschende Macht ist vielmehr das starre Schicksal, das blinde Fatum, die unerbittliche Notwendigkeit. Im übrigen dachte man sich diese Götter in — wenngleich vollkommener — menschlicher Gestalt, behaftet mit menschlichen Neigungen, Gebrechen, Leidenschaften. Auch das Attribut der Ewigkeit kommt ihnen nicht zu, und so sahen die Hellenen — gleich den Germanen — einen Tag kommen, an dem die ganze schöne Götterwelt in das Nichts zurücksinken wird.

Wie die hellenische Götterwelt, verdanken auch die kosmogonischen Anschauungen der Griechen, also die Beantwortung der Frage nach dem Woher? der Welt und deren Dinge, insbesondere des Menschen, ihren Ursprung der dichtenden Phantasie, welche der eigentlich philosophischen Spekulation vorausgeht, sie anregt und vorbereitet. Nach Homer sind die Menschen (gleich den Göttern) Erzeugnisse des Okeanos und der Tethys (des Wassers, der Feuchte),[1]

[1]) Theog. II. XIV. 201; II. XIV. 240.

nach Hesiod und Pindar der Allgebärerin Erde,[1]) während die spätere Sage Deukalion und Phonoreus aus dem Erdschlamm, den arkadischen Pelasgos aus einem Felsgebirge hervorwachsen läßt. Nebst den Kosmogonieen Homers und Hesiods sind die in den orphischen Dichtungen enthaltenen Kosmogonieen die bekanntesten; doch sind dieselben größtenteils jüngeren Ursprunges (aus dem 6. Jahrhundert v. Chr.) und werden dem Orpheus fälschlich zugeschrieben.

Weist die Religion der Hellenen einen außerordentlichen Reichtum an idealen Personifikationen und poetisch-ästhetischen Gestaltungen auf, so tritt im Gegenteile in der ursprünglichen Religion der Römer vielmehr das nüchtern reflektierende, politische und sittlich-praktische Element hervor. Theogonische und kosmogonische Sagen haben die Römer nicht, und es fehlen die Dichter, welche den römischen Göttern Gestalt gegeben und Leben eingehaucht hätten. Die Grundbestandteile der früheren römischen Religion sind etruskischen Ursprunges, und die Hauptgottheiten der Etrusker: Jupiter, Juno, Minerva, Janus, der alles überschauende Himmelsgott, sowie die Genien und Laren bilden darum auch die Grundlage der urspünglichen römischen Religion, wozu noch, den Römern eigentümlich, Abstraktionen menschlicher Zustände, socialer Mächte und sittlicher Ideen (der „Treue", des „Glückes". der „Keuschheit") treten. In der Zersplitterung des Gottesbegrisses ist übrigens kein Volk der alten Welt allmählich soweit gegangen, wie das römische. Die Zahl der Götter wurde später so groß, die zur Verehrung derselben vorzunehmenden Zeremonien und Kulthandlungen so mannigfach, daß es eigener Register — indigitamenta — bedurfte, in denen die Namen dieser Götter und die Art ihres Dienstes verzeichnet waren. Infolge der hellenischen Niederlassungen in Italien, mit dem steigenden Einfluße der griechischen Bildung, durch die sibyllinischen Bücher, namentlich aber seit den römischen Eroberungen in Griechenland und im Orient wurden die griechischen Gottheiten und deren Kult auch nach Rom verpflanzt, und aus der Vermischung hellenischer und altrömischer religiöser Ideen entstand die spätere römische Staatsreligion.

---

[1]) Pythag. IV. 291.

3. Die Gotteslehre des heutigen dogmatischen Christentums.

Stellung Jesu zum altjüdischen Religionswesen. — Der Paulinismus als Entwickelungsferment der späteren christlichen Theologie. — Die neubiblische „Logos"lehre bei Paulus und Johannes. — Die Lehre vom „Geiste" Gottes. — Bestrebungen zur Hypostasierung des „Logos" und „Geistes". — Die Theologie der „apostolischen Väter": Clemens, Hermas, Barnabas, Polykarpus, Ignatius, Papias, der Verfasser des Diognetus-Briefes. — Der Monarchianismus und dessen wichtigste Vertreter. — Der Subordinatianismus oder Arianismus. Dessen Verwerfung durch das Konzil von Nicäa. — Weitere Ausbildung der dogmatischen Christologie. — Dogmatisierung der Gottheit des „heiligen Geistes". — Dogmengeschichtliche Würdigung der Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes. — Metaphysischer Wert des christlich-theologischen Gottesbegriffes. — Die göttlichen Attribute oder Eigenschaften. — Kritische Beleuchtung des trinitarischen Gottesbegriffes. — Läßt sich die Trinitätslehre aus dem „neuen Testamente" beweisen? —

Damit sind wir beim christlichen Gottesbegriffe angelangt. Dieser war ursprünglich kein anderer als der jüdische. Es wäre eben durchaus falsch und ungeschichtlich, sich das Christentum bei seinem Auftreten sofort als fertige, vom jüdischen Religionswesen wesentlich verschiedene und in sich abgeschlossene Religionsgemeinschaft zu denken, wie des weiteren und eingehender noch bei einer späteren Gelegenheit gezeigt werden wird. Nein! Jesus ließ den traditionellen jüdischen Lehrbegriff wesentlich unberührt, und desgleichen thaten seine nächsten und unmittelbaren Schüler und Anhänger.

Nur der — allerdings unwesentliche — Unterschied tritt in dem von Jesus gelehrten und gebrauchten Gottesbegriffe hervor, daß er der Gottheit oft und gern den „Vater"namen beilegt,[1]) eine Bezeichnung, die im Judentum, in dem man sich, wie wir gesehen, Jehovah mehr als strengen, strafenden, eifernden, gerechten und mit Macht herrschenden Gott dachte, vorerst nur als Keim und Ansatz vorhanden war. Der Grund dieser Bezeichnung lag offenbar in der Absicht Jesu, das Verhältnis des Menschen zur Gottheit von seiner gemütlichen, tröstlichen Seite aufzufassen, analog dem Verhältnisse des Kindes zu dem treubesorgten Erzieher und Ernährer, das Gefühl inniger Liebe, unwandelbarer Einheit und festen Vertrauens des Menschen zur Gottheit zu erwecken und zu beleben; und wäre das Christentum geblieben, was es ursprünglich und nach der

---

[1]) Joh. 5, 17; Luk. 11, 2.

Absicht seines Grundlegers hätte sein sollen, nämlich ein verbessertes und insbesondere von den engherzigen, willkürlichen und oft kleinlichen Satzungen und Lehren der Pharisäer gereinigtes Judentum, so wäre auch bei den Anhängern oder Gläubigen Jesu eine Änderung des überlieferten Gottesbegriffes niemals eingetreten. Allein die engen, dem Judentum gezogenen natürlichen Schranken wurden alsbald zunächst durch Paulus real und ideell überschritten, indem er in ersterer Beziehung die Zulässigkeit des Eintrittes auch der Heidenwelt in das neue Gottesreich betonte, in letzterer Hinsicht vor allem gewisse in der hellenischen Philosophie, insbesondere im Platonismus und Neuplatonismus liegende Ideen mit biblisch-jüdischen Religionslehren verschmolz und an das Erscheinen, die Person und das Wirken Jesu knüpfte, zu welchem Versuche ihn seine in der Jugend genossene Bekanntschaft mit der hellenischen Philosophie in der That befähigte. Das Produkt dieser von Paulus grundgelegten und eingeleiteten Vereinigung des von Jesus reformierten Judentums mit dem Hellenismus, wozu noch spezifisch Paulinische Lehrbegriffe traten, ist nun das spätere dogmatische Christentum, ein Prozeß, der sich insbesondere an dem Sitze späterer jüdisch-hellenischer Bildung, in Alexandrien, vollzog.

Da hatte Plato von der „göttlichen Vernunft“ (νοῦς) gesprochen, die sich in der Einrichtung der Welt offenbare,[1]) von der Notwendigkeit eines sich offenbarenden „göttlichen Wortes“ (Logos, λόγος),[2]) desgleichen sprachen die Stoiker von einer göttlichen „Vernunft“, einem „Logos“ (λόγος σπερματικός),[3]) welcher die grobe Urmaterie oder qualitätslose Ursubstanz zweckmäßig gestaltete, — Ausdrücke und Ideen, deren sich der jüdische Philosoph Philo von Alexandrien sodann zum Ausbaue seines, eine Vereinigung des Judaismus mit der griechischen Philosophie repräsentierenden theosophischen Systems bediente, zumal schon vor ihm der Alexandriner Aristobul (um 160 v. Chr.), gleichfalls infolge des Einflusses hellenischer Philosophie, desgleichen das II. Buch der Makkabäer[4]) die „Kraft“ (δύναμις) Gottes, die in der Welt wohne, von Gottes außerweltlichem Anundfürsichsein, und das pseudosalomonische „Buch der Sprüche“[5]) sowie das gleichfalls Salomo fälschlich zugeschriebene „Buch der Weisheit“ und nicht minder das Buch „Jesus Sirach“ die „Weisheit“ Gottes von ihm selbst unterschieden hatten. „Die ewige

[1]) Xenoph. Mem. IV. 3. 14. — [2]) Phaed. p. 85. — [3]) Diog. Laërt. VII. 134; Orig. c. Cels. VI. 38. — [4]) II. Macc. 3, 39. — [5]) 8, 22 ff.

Weisheit ist ein Hauch der Kraft Gottes, der Glanz des ewigen Lichtes, der makellose Spiegel der Herrlichkeit Gottes."[1]) „Die Weisheit ward früher erschaffen als alles; und der Verstand der Weisheit ist von Ewigkeit."[2]) Ganz in derselben Weise und demselben Sinne nennt Paulus Jesum „Gottes Kraft und Weisheit".[3])

Welche Stellung der „Logos" oder die „Weisheit", wie er auch bisweilen sagt, bei Philo zur Gottheit einnimmt, haben wir bereits in dem vorangehenden Artikel gesehen: er ist ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, durch ihn hat Gott die Welt hervorgebracht. So erscheint auch bei Paulus in dem Briefe an die Hebräer[4]) der „Sohn Gottes", welcher Jesus sei, als der, durch welchen (δι' οὗ) Gott die Dinge hervorgebracht, so ist auch nach dem vierten, dem Johannes zugeschriebenen Evangelium durch den „Logos" alles geworden.[5]) Wenn Philo die „Ideenlehre" statt auf Plato auf Moses zurückführen will — „des Moses ist diese Lehre, nicht meine, denn Moses sagt, Gott habe den Menschen nach seinem ‚Bilde' gemacht, und was vom Menschen gilt, bezieht sich gewiß auf die ganze sichtbare Welt" —[6]) so hat dieser Versuch seinen Grund in dem begreiflichen Streben eines Philosophen jüdischer Abstammung, das Judentum als der heidnisch-hellenischen Philosophie überlegen hinzustellen; geschichtlich und thatsächlich gerechtfertigt ist aber diese Behauptung selbstverständlich nicht, zumal Philo selbst Plato als sein Vorbild nennt und verehrt, während man andererseits, falls die Begriffe „Theologie" und „Philosophie" auseinandergehalten werden, Moses doch sicher nicht als den Urheber eines eigentlich philosophischen Systems wird bezeichnen können.

Die etwa vorhandene Ähnlichkeit zwischen der auf Moses traditionell zurückgeführten Religionslehre und der Ideenlehre Platos erklärt sich übrigens einfach aus dem Umstande, daß Moses — oder vielmehr der unbekannte Urheber der nach Moses benannten Anschauungen — und Plato bei ihrer Lehre über Gott und Welt rein subjektiv, positiv und dogmatisch vorgehen und speziell ihren Gottesbegriff durch künstliche Anthropomorphisierung und mechanische Abstraktion gewinnen: das „Ebenbild", nach dem Jehovah gemäß den Worten der Bibel den Menschen machte[7]) — und es ist hier, wie aus Kapitel 2, 7 hervorgeht, nicht bloß die geistige „Ebenbildlich-

---

[1]) Weish. 7, 25. 26. — [2]) Eccli. 1, 4. — [3]) I. Cor. 1, 24. — [4]) Hebr. 1, 2. Vgl. Col. 1, 16. — [5]) Joh. 1, 3. 10. — [6]) De mundi opif. I. 4. — [7]) Gen. 1, 27.

keit" gemeint — und die „Idee" bei Plato haben beide ihren Ursprung in der naiven Abstrahierung von menschlicher Thätigkeit und menschlich-seelischen Vorgängen. Der Unterschied besteht zwischen Philos „Logos" und den „Ideen" Platos allerdings — und dieser Unterschied ist in dem biblischen Gottesbegriffe, den Philo im wesentlichen beibehält, begründet — daß Plato infolge des streng spekulativen und idealen Charakters seines Systems seine „Ideen" und insbesondere die höchste Idee, die er geradezu mit der Gottheit identifiziert, als selbständige Wesen gelten läßt, während Philo die „Ideen" zu göttlichen Gedanken umbildet, die in Gottes „Logos" ihren Sitz haben.

Es ist daher ein vergebliches, wenngleich wohl begreifliches Bemühen jener Theologen, welche auf dem Boden des doktrinären, dogmatischen Christentums stehen, die Verwandtschaft des Logos bei Philo und bei Johannes zu bestreiten und die johanneische Logoslehre als „original" oder doch der Bibel entnommen hinzustellen. Die „Verwandtschaft" — sagen wir ausdrücklich, nicht die Identität, und diese Verwandtschaft hat ihren natürlichen Erklärungsgrund in der gemeinsamen Quelle, aus der die Verfasser jener biblischen Bücher, welche sich des genannten oder ähnlicher Ausdrücke bedienten, gleichwie Philo, Paulus und Johannes geschöpft.

Philo konnte seine Logoslehre bis zu einer Verkörperung (Fleisch- oder Menschwerdung) des Logos schon deshalb nicht fortentwickeln, weil ihm das Stoffliche (die Materie) — ähnlich wie bei Plato — unvollkommen und unrein ist und das Herabsteigen der Seele in einen sterblichen Leib die Folge einer Schuld gewesen wäre — eine Auffassung, welche später auch im Christentume sich geltend machte und den sog. Doketismus veranlaßte — und ebensowenig konnte er seinen „Logos" mit dem vom Judentume erhofften „Messias" ident fassen, weil einerseits eine solche ideale Ausdeutung der Messiashoffnung mit der traditionellen Auffassung des jüdischen Volkes, wie wir noch sehen werden, schlechthin unverträglich gewesen wäre, und weil es andererseits an der konkreten, geschichtlichen Persönlichkeit mangelte, welche ihm als Logos-Messias hätte gelten können.

Alle diese Bedenken fehlten nun aber in dem sich entwickelnden positiven Christentume; denn „alles, was Gott erschaffen, ist gut und nichts verwerflich",[1]) und durch die höhere,

[1]) I. Tim. 4, 1. 4.

vergeistigte und umgedeutete Auffassung der Messiasidee, wie dies schon Jesus selbst wollte und lehrte — wovon noch später — gelang es, die uralten messianischen Weissagungen und Hoffnungen als in Jesus erfüllt hinzustellen, weshalb denn auch jetzt der im Johannes-Evangelium durchgeführten Identifizierung des „Logos" mit dem Messias, d. i. Jesus (Christus) nichts im Wege stand. Übrigens blieb die Auffassung der Person und Würde Jesu, wie in der apostolischen, so auch in der nachapostolischen Zeit auf lange hin unsicher, schwankend und differierend, wie dies bei den verschiedenen Gesichtspunkten, von denen sich die Verfasser der den späteren neutestamentlichen Kanon bildenden Schriften leiten ließen, sowie bei den im Schoße der werdenden christlichen Kirche sich alsbald geltend machenden verschiedenen Strömungen und Parteiungen gar nicht anders sein konnte. Während dem Paulus, wie wir oben sahen, Jesus die „Kraft", die „Weisheit", der „Sohn Gottes", dem Johannes der „Logos" Gottes ist, bezeichnet das nach Matthäus benannte Evangelium Jesum als „Davidssohn" oder „Messias", der als solcher zugleich „Gottessohn" ist. Bei Marcus prävaliert der Ausdruck „Gottessohn", und ebenso bezeichnet ihn das von Paulinischen Anschauungen getragene Lukas-Evangelium. Die Ebioniten sehen in Jesus einen von Gott gesandten „Propheten", die Nazaräer bekennen Jesum als „Sohn Gottes", während die Elkesaiten christliche Lehren mit heidnisch-theosophischen vereinigten. Zur Beseitigung dieser Differenzen wurde aus den zahlreich vorhandenen Schriften christlich-dogmatischen Inhaltes unter Ausscheidung anderer ein dem jetzigen bereits nahe kommender Schriftkanon zusammengestellt und eine Glaubensregel (Symbolum) fixiert, welche Jesum als „eingeborenen Sohn Gottes" bezeichnet, ohne daß damit jedoch das innere Verhältnis dieses „Sohnes" zum „Vater" bestimmter definiert worden wäre.[1])

---

[1]) Wie selbst die orthodoxe Theologie zugiebt, steht fest, daß der jetzige Text des sogen. Symbolum Apostolicum im Abendlande vor dem Jahre 500 noch nicht im Gebrauche war. (Vgl. Das apostolische Glaubensbekenntnis. V. Baeumer. Mainz. 1893.) Das älteste Symbolum des Christentums war sehr kurz und lautete einfach: „Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes" (Joh. 20, 31). Das „Apostolische Glaubensbekenntnis" in seiner heutigen Form ist das Taufsymbol der südgallischen Kirche und entstand in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts durch Erweiterung des in der römischen Kirche nachweisbar seit etwa 250 gebräuchlichen Glaubensbekenntnisses, worauf es durch die römischen Beziehungen der Karolinger im 8. oder 9. Jahrhundert nach Rom kam, dort

Und noch ein anderer der jüdischen („alttestamentlichen") Theologie angehöriger Ausdruck wurde für den späteren, positiv christlichen Gottesbegriff von grundlegender, maßgebender Bedeutung. Wie schon oben erwähnt, sprechen gewisse heilige Bücher der Hebräer vom „Geiste" Gottes,[1]) dem von der Gottheit ausgehenden, zeugenden und kräftigenden Lebenshauche oder Odem, — demnach eine rein attributive Bezeichnung, welche nach hebräisch-orientalischer Denkweise rein sinnlich gefaßt wurde, und wobei daher an eine von der Gottheit verschiedene göttliche Persönlichkeit selbstredend nicht entfernt zu denken ist. Dieser Ausdruck ging nun auch in die den christlichen Kanon konstituierenden heiligen Bücher über, was mit Rücksicht auf den jüdischen Ursprung des Christentums nicht auffallen kann, ohne daß seine Bedeutung vorerst irgend welche Änderung erlitten hätte.

Das nach Matthäus benannte Evangelium läßt Jesum in Maria vom „heiligen Geiste" empfangen sein,[2]) für welche Bezeichnung das Lukas-Evangelium geradezu den synonymen Ausdruck „Kraft Gottes" gebraucht.[3]) Der „Geist Gottes" kam nach Jesu Taufe durch Johannes wie eine Taube auf ersteren herab;[4]) vom „Geiste" wurde Jesus in die Wüste geführt, damit er daselbst fastete[5]) ꝛc. Jesus selbst spricht wiederholt vom „Geiste" Gottes, dem „Tröster" oder „Helfer", den der Vater auf seine Bitte den Jüngern geben werde.[6]) Desgleichen spricht Paulus vom „Geiste unseres Gottes", in dem die Gläubigen Christi abgewaschen seien.[7]) „Gott hat sich uns geoffenbart durch seinen Geist."[8]) „Wisset ihr nicht, daß ihr Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnt?"[9]) Analog spricht Paulus auch vom „Geiste des Sohnes", den Gott gesandt.[10]) Die Propheten, heißt es im II. Briefe Petri, haben geredet, „getrieben vom heiligen Geiste."[11]) Von besonderer dogmatischer Bedeutung aber wurde diesfalls allmählich der Wort-

---

rezipiert wurde und allmählich in allen Ländern des Abendlandes Eingang fand. Die Griechen wußten von einem „Apostolischen Glaubensbekenntnisse" nichts. (Vgl. Harnack, D. Apostol. Glaubensbek., 23. Aufl., Berlin, 1892, S. 1 ff.) Doch ist es wahrscheinlich, daß die Kirche zu Rom (gleichwie die afrikanische zur Zeit Tertullians um 200) bereits seit der Mitte des 2. Jahrhunderts ein festes Taufbekenntnis — eine Erweiterung der Taufformel Mtth. 28, 19 — hatte.

[1]) Ps. 2, 7; 103, 30; Sir. 1, 9 u. a. — [2]) Mtth. 1, 18. — [3]) Luk. 1, 35. — [4]) Mtth. 3, 16; Luk. 3, 22; II. Petri 1, 17. — [5]) Mtth. 4, 1. — [6]) Joh. 15, 26; 16, 7; 14, 16 u. a. a. O. — [7]) I. Cor. 6, 11. — [8]) Ebend. 2, 10. — [9]) Ebend. 3, 16. — [10]) Gal. 4, 6. [11]) II. Petri 1, 21.

laut des Auftrages, den Jesus nach dem Matthäus-Evangelium seinen Jüngern gegeben: „Gehet hin und lehret alle Völker, und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes,"[1]) da diese Formel den Grundstock, gleichsam das Gerippe bildete, auf dem sich das behufs Beseitigung der Verschiedenheiten und Gegensätze innerhalb des urchristlichen religiösen Lehrbegriffes zusammengestellte erste allgemeine Symbolum — wie eben gezeigt fälschlich das „Apostolische" genannt — aufbaute.

Die dadurch geschaffene Einheit der altchristlichen Kirche war jedoch mehr erst eine äußere, formale; es fehlte noch immer die Präzisierung und spekulative Ausdeutung des eigentlichen Wesens der genannten Begriffe, sowie die prinzipielle und autoritative Erörterung des inneren Verhältnisses des „Vaters" zum „Sohne" und „Geiste" — nicht, weil, wie die positive Theologie behauptet, an dem (später definierten) kirchlichen Glauben thatsächlich stets festgehalten wurde, denn hiefür fehlten alle inneren und geschichtlichen Voraussetzungen, ja sogar der bezeichnende sprachliche Ausdruck, sondern weil einerseits ein Bedürfnis, auf den eigentlichen Sinn dieser Ausdrücke näher einzugehen, vorerst nicht vorlag, und weil es andererseits — und dieser Umstand ist teilweise durch den eben erwähnten ersten bedingt — noch an einer christlichen Philosophie fehlte, welche befähigt gewesen wäre, diese Aufgabe zu lösen.

Daß dem wirklich so ist, ergiebt sich schlagend und unabweisbar aus einem Einblicke zunächst in die Schriften jener Kirchenlehrer, welche, weil sie als unmittelbare Schüler der Apostel galten, „apostolische Väter" genannt zu werden pflegen, sowie der übrigen ältesten Vertreter des christlichen Lehrbegriffes, wie wir sie schon im vorigen Abschnitte kennen gelernt, und mit denen zugleich die christliche — die sog. „patristische" — Philosophie beginnt. Die Ausdrücke, deren sie sich zur Bezeichnung der konstitutiven Elemente der späteren christlichen Trinität bedienen, sind noch ganz allgemein — ähnlich wie im Johannes-Evangelium und den Paulinischen Briefen — unbestimmt und von einander abweichend; doch zeigt sich, wie wir gesehen, bei einzelnen immer deutlicher das Bestreben, diese Elemente zu **verselbständigen**, den „Logos" und „Geist" Gottes zu hypostasieren, sie zu „**Personen**" zu verdichten und an der göttlichen Wesenheit und Macht partizipieren zu lassen.

---

[1]) Mtth. 28, 19.

Die diesfällige Anschauung des — wahrscheinlich mit dem Konsular Flavius Clemens, der 95 n. Chr. als „judaisierender Atheist“, d. h. als „Christ“, unter Domitian hingerichtet wurde, identischen — Clemens von Rom ist noch ganz die der Paulinischen Briefe und des gleichfalls dem Paulus zugeschriebenen Hebräerbriefes. „Wir haben,“ schreibt er in seinem „Briefe an die Corinther“, der von der Kritik, wenn auch nicht ausnahmslos, wenigstens seinem wesentlichen Inhalte nach als echt angenommen wird, „einen Gott und einen Christus und einen Geist der Gnade, der über uns ausgegossen ist . . . Christus wurde von Gott gesandt.“ Die durch Judenchristen dem Clemens zugeschriebenen „Rekognitionen“ — auf Grund einer älteren judaistischen Schrift: „Kerigma des Petrus“, um 150 n. Chr. verfaßt — unterscheiden — wie Philo — gleichfalls den Weltschöpfer als allein wahren Gott von seinem Organe, dem „Geiste“, durch den er schuf, dem „Eingeborenen“, dessen Haupt er selbst sei. Die pseudo-clementinischen „Homilieen“ — wahrscheinlich eine um 170 n. Chr. entstandene Überarbeitung der „Rekognitionen“ — sehen in Jesus den „wahren Propheten“, der „Gottes Sohn“, aber nicht Gott sei; es ist vielmehr nur ein Gott, dessen Werk die Welt. Zu der „Weisheit“, der Bildnerin des Alls, stehe Gott einerseits in dem Verhältnisse der Einheit, andererseits zerspalte sich (durch die „ἔκτασις“) diese Einheit zur Zweiheit.

In der einem gewissen Hermas zugeschriebenen — wahrscheinlich um 130 n. Chr. verfaßten — Schrift „der Hirt“, welche auf einem unpaulinischen und judaistischen Standpunkte steht, wird nur der Glaube an „Gott“ verlangt, während Jesus (Christus) als der „ersterschaffene Engel“ bezeichnet wird, der stets das reine Organ des heiligen Gottesgeistes gewesen sei. Gott wird mit dem Hausherrn, der heilige Geist mit seinem Sohne, Christus mit dem treuesten seiner Knechte verglichen.

Der nach Barnabas benannte Brief — nach Hilgenfeld 96 oder 97 n. Chr., nach Volkmar 118—119 n. Chr. verfaßt — stellt als Aufgabe des Christen hin, Gott zu fürchten und das neue Gesetz, welches Jesus Christus als Gottgesandter gegeben, das die Selbstdarbringung des Menschen an Gott fordert, und wodurch das mosaische Ceremonialgesetz abgeschafft worden, zu beobachten. Ebenso unterscheidet der — größtenteils wahrscheinlich echte — Brief des Polykarpus an die Philipper (um 150 n. Chr. verfaßt), sowie

die dem apostolischen Vater Ignatius von Antiochia zugeschriebenen Briefe noch ausdrücklich zwischen „Gott" und „Christus". Alle diese Briefe stehen auf Paulinischem Standpunkte, die dem Ignatius zugeschriebenen folgen teilweise auch der Johanneischen Auffassung. So mahnt Polykarp (gest. 167) die Gläubigen, den Presbytern und Diakonen so gehorsam zu sein, wie Gott und Christo,[1]) und die Ignatius-Briefe erklären, nur die Anhänglichkeit an Gott, an Christus, an den Bischof und die Vorschrift der Apostel schütze vor der Verführung durch die Häretiker.[2]) Der gleichfalls den Schriften der „apostolischen Väter" beigezählte, übrigens anonyme „Brief an Diognetus" — wahrscheinlich der von Capitolinus[3]) erwähnte Günstling Marc Aurels — trägt ebenso wie die vorstehend erwähnten Briefe den Charakter der Johannes-Briefe und des 4. Evangeliums an sich. Christus ist der verkörperte „Logos" Gottes, durch ihn hat Gott die Welt gebildet, ihn hat Gott aus Liebe zum Menschengeschlechte auf die Erde gesendet; in den Herzen der Heiligen (d. i. der Gläubigen Christi) werde der Logos immerdar neu geboren.

Die weiteren Entwickelungsstadien des christlichen Gottesbegriffes, die diesfälligen spekulativen Aufstellungen der Gnostiker, den mannigfach wechselnden dogmatischen Standpunkt der späteren Väter haben wir bereits im vorhergehenden Abschnitte kennen gelernt, weshalb wir darauf nicht weiter einzugehen brauchen. Zwei entgegengesetzte Auffassungen aber — obgleich betreffenden Ortes gleichfalls schon erwähnt — wollen wir hier noch ein wenig erörtern: den Monarchianismus oder Modalismus, und den Subordinatianismus, der später im Arianismus seinen bestimmtesten Ausdruck fand, und als welcher er auch gewöhnlich bezeichnet wird.

Die Veranlassung zu diesem abweichenden Standpunkte in der Gotteslehre lag eben schon in der philosophisch-theologischen Spekulation Philos, der, wie oben erwähnt, zwischen der bloß attributiven und der substantivischen Auffassung des „Logos" schwankt. Die erstere Auffassung kehrt nun im Monarchianismus, die letztere im Subordinatianismus wieder.

Der Monarchianismus ist Antitrinitarismus; er lehrt die Einheit und Einpersönlichkeit Gottes, leugnet demnach den persönlichen Charakter des „Logos" oder „Sohnes" sowie des „heiligen

---

[1]) cap. 5. — [2]) ad Trall. c. I. ff. — [3]) Vit. Ant. c. IV.

Geistes", und betrachtet die beiden letztgenannten Begriffe als bloße Existenzweisen, Attribute oder Modi des göttlichen Wesens — daher Modalismus — oder auch nur als bloße äußere Formen seiner Offenbarung. Der Subordinatianismus oder Arianismus hält zwar an der Persönlichkeit des „Logos" fest, anerkennt aber nicht die koordinierte Stellung oder Wesensgleichheit desselben mit dem „Vater", betrachtet denselben vielmehr, wie schon der Name sagt, als dem Vater der Würde nach untergeordnet, als ein bloßes Geschöpf desselben, wenn auch als das erste und vorzüglichste. Daher war der Logos nicht von Ewigkeit; es gab vielmehr eine Zeit, wo er nicht war.

Daß die monarchianistische Auffassung des Gottesbegriffes in der altchristlichen Kirche sehr verbreitet war, steht außer Zweifel; ist doch die Gotteslehre der drei relativ ältesten Evangelien (der sogenannten synoptischen), wie wir weiter unten sehen werden, eine entschieden monarchianistische, weil die alttestamentliche, d. h. jüdische. Dies wird außerdem nicht nur durch die Behauptung der Anhänger des Antitrinitariers Artemon bekräftigt, ihre Lehre sei in der römischen Gemeinde die herrschende gewesen und erst durch den Nachfolger des römischen Bischofs Victor, Zephyrinus (nach 200), verdrängt worden, dies bestätigen auch verschiedene, auf „apostolische Väter" zurückgeführte Schriften, insbesondere der lange in hohem Ansehen stehende „Hirt des Hermas" sowie das Zeugnis eines Gegners des Monarchianismus, Tertullian.[1]) Von den hervorragenderen Vertretern des Monarchianismus lehrte Theodot von Byzanz, Jesus sei nach dem Willen des Vaters von Maria der Jungfrau als Mensch geboren, bei der Taufe aber sei der „obere Christus" auf ihn niedergestiegen. Diesen „oberen Christus" aber dachte sich Theodot als den Sohn des mit dem Weltschöpfer identischen höchsten Gottes. Artemon behauptete eine besondere Einwirkung des höchsten Gottes auf Jesus, wodurch derselbe über die übrigen Menschen erhoben und zum „Sohne Gottes" geworden sei. Noëtus aus Smyrna meinte, der eine Gott, der die Welt geschaffen, sei auch der Sohn geworden, als es ihm gefallen habe, sich der Geburt zu unterwerfen, so daß er sein eigener Sohn sei; und eben in dieser Identität des „Vaters" und „Sohnes" liege die „Monarchie" Gottes. Praxeas, der mit Noëtus über-

---

[1]) adv. Prax. c. III.

einstimmte, behauptete in weiterer Konsequenz, der „Vater" oder „Gott" habe mit Christus, in dem er sei, mitgelitten, als letzterer am Kreuze litt und starb.

Sabellius, einer der bedeutendsten Repräsentanten des Monarchianismus, welcher nicht selten geradezu als „Sabellianismus" bezeichnet wird, faßte Gott als „Monas", welche sich im „Sohne" und „Geiste" zur „Trias" erweitert,[1]) ohne daß diesen beiden letzteren im göttlichen Sein und Leben Persönlichkeit zukomme. Der Logos, sagt er, ist die göttliche Vernunft, nicht eine zweite Person, sondern eine Kraft Gottes; als Person oder Hypostase erscheint er erst in Christus. Der Logos ist nicht Gott, dem Vater, untergeordnet, sondern identisch mit Gottes Wesen. Sein persönliches Sein in Christus ist aber ein vorübergehendes; wie die Sonne den Strahl, der von ihr ausgegangen, in sich zurücknimmt, so kehrt der göttliche Logos, nachdem er in Christus sich hypostasiert hat, wieder zum Vater oder der Monas zurück.

Paulus von Samosata, Bischof von Antiochien, und zu den hervorragendsten Monarchianern zählend, schloß sich im wesentlichen an Sabellius an und zog nur scharf und entschieden die im Sabellianismus liegenden Konsequenzen für die Lehre von der Person Christi. Ist der Logos keine zweite göttliche Person, sondern nur Gottes Vernunftkraft, so muß Jesus, gleichwie jeder vom heiligen Geiste erfüllte Prophet, als Mensch eine besondere von Gott unterschiedene Person sein. Der Logos ist mit Gott identisch, Christus dagegen dem Vater untergeordnet. Ist aber Christus nur Mensch — wenngleich nach den Evangelien auf übernatürliche Weise erzeugt — so sei er durch sittliche Selbstvervollkommnung doch „Gottes Sohn" und ein „Gott" geworden. Eine eigentliche Wesenseinheit oder Wesensgleichheit zweier göttlicher Personen, des Vaters und Sohnes, könne und dürfe nicht angenommen werden; denn in diesem Falle müßte das gemeinsame (göttliche) Wesen das Erste, Absolute sein, und die beiden Personen würden sich nicht wie „Vater" und „Sohn", sondern wie zwei „Brüder" als gemeinsame Söhne der göttlichen Wesenheit verhalten.[2]) Es ist bemerkenswert und dogmengeschichtlich sehr interessant, daß in der That die Synode von Antiochien (269 n. Chr.) zwar, der immer bestimmter hervortretenden kirchlichen Lehre gemäß, den Unterschied der Person des „Vaters"

---

[1]) Athanas. c. Arian. IV; Epiphan. haer. 62; Hippol. phil. IX. 11.
[2]) Athanas. de syn. c. 51.

und „Sohnes“ und die Identität Christi mit der zweiten Person in der Gottheit festhielt, den Ausdruck „wesensgleich“, — denselben, den das Nicänische Konzil wenige Jahre später als Dogma sanktionierte — jedoch zurückwies, um nicht die von Paulus diesfalls gezogenen Konsequenzen zugeben zu müssen.

Fand so der Monarchianismus seine Vertretung mehr außerhalb des Kreises der älteren kirchlichen Väter und Schriftsteller, so neigen letztere, wie wir uns im vorangehenden und im laufenden Artikel überzeugt, sofern sie nicht den Monarchianismus annehmen, fast durchweg einem gewissen Subordinatianismus zu — derselben Anschauung, welche nicht allzulange darauf die Mehrheit der Vertreter des seinerzeitigen Kirchentums im „Arianismus“ als irrtümlich und ketzerisch verwarf, und deren Anhänger sie mit dem „Anathem“ belegte. Dank der rhetorischen Gewandtheit und dem glühenden Glaubenseifer des jungen Diakons Athanasius, der den Bischof von Alexandrien, Alexander, zu dem Konzil von Nicäa 325 begleitet hatte, sprachen 296 von 318 versammelten Bischöfen über den Verteidiger des in der urchristlichen Kirche völlig unbeanstandeten und von der Mehrzahl der ältesten Theologen angenommenen Subordinatianismus, den alexandrinischen Presbyter Arius, das Verdammungsurteil sowie die Ausschließung aus der kirchlichen Gemeinschaft aus, verurteilten dessen Schriften zum Feuer und proklamierten die persönliche Existenz des Logos oder Sohnes Gottes, der in Jesus Mensch geworden, sowie dessen Wesensgleichheit mit dem Vater als „göttlich geoffenbarte“ Wahrheit.

Es ist hier nicht der Ort, die weitere Geschichte des arianischen Subordinatianismus, der durch den Ausspruch des Nicänischen Konzils selbstverständlich nicht sofort aus der Welt geschafft werden konnte, zu verfolgen; soviel darf aber erwähnt werden, daß er, allerdings auch infolge der entschiedenen Förderung desselben durch den Sohn Konstantin des Großen, den Kaiser Konstantius, sowie durch den Kaiser Julian, geraume Zeit mit verschwindend wenigen Ausnahmen **alle** Bekenner des Namens Christi zu seinen Anhängern zählte, so daß es den Anschein hatte, er werde trotz des erwähnten dogmatischen Majoritätsbeschlusses von Nicäa auch in Hinkunft die Grundlage des positiven Christentums bleiben.

War nun einmal die Persönlichkeit und Koordination des „Sohnes Gottes“ mit dem „Vater“ in Bezug auf die göttliche

Natur oder Wesenheit, sowie die Identität des Gottessohnes mit Jesus dogmatisch fixiert, so handelte es sich weiterhin um die nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen der in Jesus angenommenen „Gottheit" und „Menschheit", beziehungsweise um die Frage, ob die beiden „Elemente", aus denen sich gemäß der von der Kirche sanktionierten Lehre der Begriff „Jesus" zusammensetzte, getrennt und selbständig neben=, oder aber ineinander existierten, ob sie infolge und seit der „Menschwerdung" des Gottessohnes oder Logos miteinander sich vermischten und sich ineinander verwandelten oder nicht, ob auch dem Menschen Jesus (der Menschheit Christi) die persönliche Subsistenz zukomme, und ob Jesus auch als Mensch einen besonderen selbständigen Willen besaß.

Alle diese und noch manche andere Fragen, welche objektiv und wissenschaftlich als ganz unberechtigt, bedeutungs= und wertlos erscheinen müssen, deren Wichtigkeit und Berechtigung für den systematischen Ausbau des einmal grundgelegten dogmatischen Gebäudes aber nicht geleugnet werden kann, wurden im Laufe der folgenden drei Jahrhunderte unter jedesmaliger Ablehnung und Verdammung der nicht als „orthodox" angesehenen Auffassung entschieden und das diesfällige Dogma kirchlich fixiert.

So verwarf eine unter dem römischen Bischofe Damasus zu Rom 378 abgehaltene Synode die Lehre des Bischofs von Laodikea, Apollinaris, Christus habe wohl einen wahrhaft menschlichen Leib und eine wahrhaft menschliche niedere Seele (ψυχή) gehabt, während an die Stelle der höheren oder vernünftigen Seele (νοῦς) — Apollinaris folgt hier der trichotomischen Auffassung des Menschen bei Plato und den Neuplatonikern, namentlich bei Plotin — der göttliche Logos getreten sei. Das ökumenische Konzil von Konstantinopel (381) bestätigte diese Verwerfung und proklamierte damit die wahre menschliche Natur Jesu. Gegenüber der Lehre des Nestorius und seiner Anhänger, in Jesus seien, wie zwei Naturen, so auch zwei Personen zu unterscheiden, die göttliche und die menschliche, erklärte das Konzil von Ephesus (431) die Vereinigung der beiden Naturen Christi in einer Person, nämlich in der zweiten göttlichen Person, weil im anderen Falle Maria, die Mutter Jesu, nicht „Gottesmutter" oder „Gottesgebärerin" (θεοτόκος), sondern nur „Christusmutter" oder „Christusgebärerin" (χριστοτόκος) genannt werden dürfte, was man als der Würde und Verehrung Mariens abträglich vermeiden wollte.

Nestorius, der vor der Eröffnung des Konzils erklärt hatte: „Niemals werde ich ein Kind von zwei oder drei Monaten ‚Gott‘ nennen und mit euch nicht weiter verkehren“, wurde — insbesondere auf Betrieb des Glaubenseiferers Cyrillus, damals Patriarch von Alexandrien — samt den mit ihm verbundenen Bischöfen und den übrigen Anhängern exkommuniziert, seine Lehre verdammt, er selbst seines Amtes entsetzt und in ein Kloster verwiesen, später in die Thebais verbannt, wo er nach vielfachen Leiden[1]) starb (440).

Weiter erklärte das ökumenische Konzil von Chalcedon (451) gegenüber den Anhängern des Eutyches, eines Klostervorstehers in Konstantinopel, welcher die Vereinigung der menschlichen mit der göttlichen Natur in der „Menschwerdung“ des Gottessohnes zu einer Natur (μόνη φύσις, daher „Monophysitismus“) gelehrt hatte, die Getrenntheit und Unvermischtheit der beiden Naturen in Christus; und desgleichen verwarf das III. Konzil von Konstantinopel (680) die (von dem Patriarchen von Konstantinopel, Sergius, behufs Vereinigung der Monophysiten mit der römischen Kirche aufgestellte) Lehre von einem Willen in Christus (μόνη θέλησις, daher „Monotheletismus“), und dogmatisierte das Vorhandensein zweier Willen und Wirkungsweisen, wobei — was dogmen-geschichtlich gleichfalls sehr bemerkenswert und worauf wir noch einmal zurückkommen, — sogar auch über den damaligen Papst Honorius die „Ausschließung und das Anathem“ verhängt wurde.

So läßt sich das Resultat der auf die Christologie bezüglichen bisherigen Glaubensentwickelung kurz in folgende drei Sätze zusammenfassen: „In Jesus ist die wahrhaft göttliche Natur — Christus ist der wesensgleiche Sohn Gottes, des Vaters. In Jesus ist die wahrhaft menschliche Natur — Christus hatte einen wahrhaft menschlichen Leib und eine wahrhaft menschliche Seele. Die göttliche und die menschliche Natur Jesu sind in einer Person, in der zweiten göttlichen Person, unzertrennlich, aber auch unvermischt und unverwandelt verbunden,“ welche Vereinigung die Theologie „hypostatische Union“ nennt.

War so durch das Nicänische Konzil die volle Gottheit des Sohnes oder Logos als kirchliches Dogma proklamiert, so konnte auch die Dogmatisierung des „Gottes-Geistes“ oder „heiligen Geistes“ nicht lange auf sich warten. Dies geschah auch wirklich

[1]) Bei Evagr. hist. eccl. I. 7.

auf dem zu Konstantinopel abgehaltenen II. ökumenischen Konzil (381), welches gegenüber der Partei des semi- d. i. halbarianischen Bischofs von Konstantinopel, Macedonius, den göttlichen Charakter und die Persönlichkeit auch des „heiligen Geistes" als geoffenbarte Wahrheit hinstellte, indem es erklärte: „Der heilige Geist ist der Herr, welcher lebendig macht, welcher aus dem Vater[1]) hervorgegangen und mit dem Vater und Sohne in gleicher Weise zu verherrlichen und anzubeten ist, der durch die Propheten gesprochen hat." Dieser die katholische Trinitätslehre vervollständigende dogmatische Beschluß wurde von 150 orthodoxen (überwiegend orientalischen) Bischöfen gefaßt, während von den die macedonianische Auffassung vertretenden Bischöfen 36 erschienen waren.

Damit war der trinitarische, positiv-katholische Gottesbegriff fertig gestellt, dessen Inhalt nun kurz lautete: „Ein Gott in drei Personen: der Vater, der Sohn und der heilige Geist", welches Dogma in dem fälschlich dem Athanasius zugeschriebenen, thatsächlich erst im 6. oder zu Anfang des 7. Jahrhunderts in der gallisch-fränkischen Kirche entstandenen[2]) „Athanasianischen Glaubensbekenntnisse" (Symbolum Athanasianum) seinen schärfsten Ausdruck und eingehende formale Auseinandersetzung fand.

So ersehen wir aus dieser objektiven Darlegung des Entwickelungsprozesses des Dogmas über die Trinität — und die Wahrheit des Gesagten bleibt trotz begreiflicher Ableugnungsversuche der positiven Theologie aufrecht und unerschüttert — daß es nicht Gründe theologisch oder philosophisch wissenschaftlicher Art waren, welche den trinitarischen Gottesbegriff erzeugten, sondern Motive spezifisch religiöser und kirchlicher Natur. Der Trinitätsbegriff des positiven Christentums ist nicht das Ergebnis eines materiell und formell richtigen Denkprozesses, der allein dessen objektive Wahrheit verbürgen würde, sondern ein Produkt gewisser in der nachapostolischen Zeit gelegenen philosophisch-religiösen und kulturellen Verhältnisse und Faktoren, — er ist in diesem Sinne nichts Notwendiges, sondern etwas Zufälliges. Es ist nicht richtig, daß das durch den Inhalt der alttestamentlich-jüdischen Schriften und der die Lehre Jesu und der Apostel vermittelnden neutestamentlichen Bücher

---

[1]) Das „und dem Sohne" („filioque") wurde erst später eingeschoben, worüber weiter unten mehr.

[2]) Vgl. Diatribe in Symb. „Quicunque" (Opp. s. Athanas. T. II. p. 652—667).

repräsentierte religiöse Bewußtsein des Urchristentums die Hypostasierung und Vergöttlichung des „Logos“ oder „Sohnes“ und „Geistes“ unabweisbar forderte, wie wir uns denn auch von der geschichtlichen Thatsache überzeugten, daß die Athanasianische Auffassung des Gottesbegriffes sowohl in Bezug auf die formale Terminologie als auch bezüglich des Begriffsinhaltes der christlichen Kirche im Anfange etwas ganz Fremdes und Unbekanntes gewesen.

Eine Beibehaltung des traditionellen altbiblischen Gottesbegriffes, den auch Jesus unangetastet ließ, aber vergeistigt und geklärt durch die hellenische Philosophie, hätte dem religiösen Bedürfnisse genügt und auch der biblischen Lehre von einem Erfülltsein des Menschen vom Gottesgeiste entsprochen, ohne daß man Gefahr gelaufen wäre, in eine nicht religiöse pantheistische Spekulation zu geraten oder zu einem abstrakten Deismus zu gelangen.

Selbstverständlich mußte das nun einmal feststehende Dogma von der Trinität die fruchtbare Mutter weiterer theologischer Spekulation und damit vieler anderer daraus hervorgehender Dogmen werden — die Mariologie, Christo- und Soterologie mußte naturgemäß dadurch zunächst berührt und bereichert werden — die Versuchung, ein reichgegliedertes künstliches System von rein formalen und daher objektiv wertlosen Begriffen und Beziehungen auszubauen, dadurch aber freilich von der Wirklichkeit und den Forderungen echter Wissenschaftlichkeit sich zu entfernen, war eine leicht begreifliche, zumal die Kirche, ohne sich selbst zu widersprechen, ihre einmal definierten Dogmen nicht widerrufen konnte, damit mußten aber auch früher oder später Opposition und Widerspruch sowohl auf religiös-kirchlichem wie wissenschaftlichem Gebiete gegen den eingeschlagenen Weg der religiös-dogmatischen Richtung sich erheben, was, wie die Religions- und Kulturgeschichte der christlichen Ära zeigt, in der That auch geschah.

So wurde der zu weit getriebene Eifer für neue und möglichst zahlreiche dogmatische Enunziationen für das Ansehen und die Würde, für die Wirksamkeit, ja für den Bestand der positiv-christlichen Kirche geradezu verhängnisvoll und verderblich.

Nach dem Gesagten können wir uns bezüglich der Untersuchung des wissenschaftlichen Wertes des christlichen Gottesbegriffes überhaupt und des trinitarischen im besonderen kurz fassen, da durch

die Darstellung der historisch-genetischen Entwickelung desselben diese Frage indirekt eigentlich schon miterledigt ist.

Wodurch, so fragen wir, wird doch der Inhalt des Gottesbegriffes, oder, wie die theologischen Dogmatiker auch sagen, das „Wesen" Gottes näher bestimmt? — Die Antwort lautet einstimmig: „durch die Eigenschaften oder Vollkommenheiten (Attribute) Gottes". Und wie, auf welche Weise, durch welche Denkoperation werden diese „göttlichen Eigenschaften" gefunden? —

Man betrachtet und untersucht das Verhalten und die Eigenschaften der Naturdinge und insbesondere des Menschen (des „kreatürlichen Seins") und findet an diesen gewisse gute Eigenschaften, also Vollkommenheiten, daneben aber auch schlechte Eigenschaften, Mängel und Unvollkommenheiten. Die ersteren werden nun, bis ins Unendliche potenziert, projiziert und sprachlich in die Form des Superlativs gekleidet, der Gottheit beigelegt, die letzteren bezüglich der Gottheit einfach strengstens verneint, oder, was logisch dasselbe, es wird das kontradiktorische Gegenteil derselben von der Gottheit prädiziert. So wird die Fähigkeit des Erkennens (Wissens) des Menschen bezüglich der Gottheit zum absoluten Erkennen (zur Allwissenheit), die Weisheit zur Allweisheit, die Freiheit, d. h. die Fähigkeit der Selbstbestimmung, zur höchsten Freiheit, die Macht zur Allmacht, die Heiligkeit zur absoluten oder Allheiligkeit, und auf dieselbe Weise entstanden die göttlichen Attribute der Allgerechtigkeit, der höchsten Liebe oder Güte, der höchsten Barmherzigkeit und Langmut, der höchsten Wahrhaftigkeit und Treue ꝛc. Andererseits gelangte man auf demselben Wege zur göttlichen Eigenschaft der Unkörperlichkeit und absoluten Geistigkeit, der Ewigkeit (Nicht-Zeitlichkeit oder Vergänglichkeit), der Unveränderlichkeit, der Unermeßlichkeit und Allgegenwärtigkeit ꝛc.

So ist der determinierte theologische Gottesbegriff ein künstliches Gedankengebilde, gewonnen durch Abstraktionen und Analogieen nach menschlichem Vorbilde, demnach ein rein anthropomorphistischer und anthropopathischer — die Gottheit wird zu einem zum höchsten Maße, ins Unendliche idealisierten Menschen.

Dem gegenüber könnte nun allerdings bemerkt werden, daß gewisse das göttliche Wesen charakterisierende Eigenschaften schon aus dem Gottesbegriffe durch einfache analytische Definition desselben gefunden werden können, ohne daß es des erwähnten künst-

lichen Mittels bedarf; so die Eigenschaft der Allmacht, der Ewigkeit, der höchsten Weisheit oder Intelligenz. Allein dieser Einwand übersieht den hypothetischen Sinn, die hypothetische Bedeutung des kategorischen Urteils, worüber in einem früheren Artikel (im III.) eingehender gehandelt worden, so daß also die genannten Attribute nur unter der Bedingung der Gottheit in Wirklichkeit zukommen, wenn erst die objektive und metaphysische Realität dieses Gottesbegriffes mit Denksicherheit erwiesen ist; **wenn** Gott in dem von der positiven Theologie gelehrten Sinne existiert, dann ist er unzweifelhaft ein Wesen voll höchster Macht, Intelligenz 2c.

Und noch einen andern Versuch machten die Dogmatiker auf theologischem Gebiete, um dem Vorwurfe einer Vermenschlichung des Gottesbegriffes und den hieran sich knüpfenden Konsequenzen auszuweichen. „Man darf sich," sagen sie, „das Verhältnis der einzelnen göttlichen Eigenschaften zum Wesen Gottes nicht in der rein äußeren, zufälligen Beziehung denken, wie dies beim Menschen und den ihm zukommenden Eigenschaften der Fall ist; der Mensch **hat** vielleicht die Eigenschaft der Macht, Weisheit, Wahrhaftigkeit 2c., Gott **ist** aber der Inbegriff der ihm zukommenden Eigenschaften **selbst**, diese Eigenschaften sind von der göttlichen Wesenheit und dem Gottesbegriffe schlechthin nicht trennbar, sie fallen mit dieser göttlichen Wesenheit vielmehr geradezu zusammen und machen dieselbe aus, wie auch andererseits diese Eigenschaften von einander nicht eigentlich getrennt werden dürfen, da auch sie innerlich und thatsächlich eins sind, wodurch sie eben das einheitliche und unteilbare göttliche Wesen konstituieren."

Aber thatsächlich wird durch diese Auskunft das oben Gesagte nicht widerlegt, sondern bestätigt. Ganz abgesehen davon, daß die Theologie auch hier nicht wissenschaftlich beweisend, sondern einfach lehrend, d. h. dogmatisierend verfährt: fällt der Gottesbegriff wirklich mit einer wenn auch noch so großen Reihe von Eigenschaften zusammen, dann repräsentiert derselbe, weil aus lauter abstrakten Begriffen bestehend, selbst nichts als eine Abstraktion, und es ist logisch und real vollständig gleichgiltig, ob ich sage: „Gott ist der Inbegriff der Allmacht, Allweisheit, Allheiligkeit 2c.", oder: „Gott ist der Allmächtige, Allweise, Allheilige 2c."; im ersten wie im zweiten Urteile ist das Prädikat durch eine Reihe abstrakter Individualbegriffe (dort durch abstrakte Substantiva, hier durch substantivierte absolute Superlative

des Adjektivs) vertreten, welche, da jedes der beiden Urteile nach der von der Theologie selbst zugegebenen Voraussetzung ein reziprokables ist, einfach für den Subjektsbegriff (Gott) eingesetzt werden können.

Auf die etwaige Bemerkung aber, diese Adjektiva „allmächtig", „allweise", „allheilig" ꝛc. repräsentieren nicht einfach einen abstrakten Prädikatsbegriff, da bei jedem dieser Adjektiva „Wesen" zu ergänzen sei, so daß also das Urteil eigentlich den Sinn hat: „Gott ist das allmächtige, allweise, allheilige ꝛc. Wesen", muß abermals erwidert werden, daß die Richtigkeit der genannten Urteile auch in dieser Form und in dieser Bedeutung genommen von dem Beweise der Realität des in Rede stehenden Gottesbegriffes abhängt, welcher Beweis daher erst geliefert werden müßte.

So malt sich in der That nach des Dichters Wort „der Mensch selbst in seinen Göttern," was Jacobi mit den Worten ausdrückt, daß der Mensch, indem er Gott erkennen will, notwendig anthropomorphisiere. In diesem Sinne ist auch der Ausspruch Spinozas zu fassen: „Wenn ein Dreieck reden könnte, würde es von Gott behaupten, daß er im höchsten Sinne dreieckig sei."[1])

Freilich entgegnet darauf die Theologie, das Endliche sei eben ein Abbild des Unendlichen, „im Spiegel der Schöpfung schaue der endliche Geist die gebrochenen und zerstreuten Strahlen des göttlichen Geistes". So schön und erhaben eine derartige Auffassung aber unleugbar ist, und so gewiß sie geeignet erscheint, die religiöse und theologische Spekulation zu befriedigen — eigentlich wissenschaftlich ist sie nun einmal nicht, und sie vermag den Beweis ihrer objektiven Richtigkeit nicht zu erbringen. Es ist gewiß ein sehr gewagter Schluß, zu sagen, weil es Menschen giebt, die gegen ihre Mitmenschen liebreich, wahrhaft, treu, barmherzig ꝛc. sind, so ist es auch Gott, und zwar im allerhöchsten Maße!

Es ist übrigens von vornherein klar, daß ein auf so willkürlichem und künstlichem Wege durch die höchste Potenzierung der verschiedensten menschlichen und überhaupt geschöpflichen Zustände und Eigenschaften aufgebauter Gottesbegriff zuletzt geradezu in eine meta-

---

[1]) Ep. LX. Schon lange vor ihm bemerkte Xenophanes mit Rücksicht auf die durch derartige „Vermenschlichungen" erzeugten, nicht selten unwürdigen Gottesvorstellungen bitter: „Wenn die Ochsen und Löwen Hände zum Malen hätten, so würden sie ihre Götter in Ochsen- oder Löwengestalt darstellen, wie ja auch die Äthiopen ihre Gottheiten schwarz und plattnasig, die Thracier sie blauäugig bildeten." (Sext. Emp. IX. 193.)

physische Unmöglichkeit sich verkehren muß, daß es in demselben wenigstens an Inkonsequenzen und Widersprüchen nicht fehlen wird. Um hier nur ein oder das andere Beispiel anzuführen: Als Grundeigenschaft des göttlichen Seins wird von der Theologie an erster Stelle gewöhnlich die „reine Geistigkeit" Gottes angeführt. Als „rein geistiges" Wesen ist Gott ein „seiner selbst bewußtes," „denkendes" und „wollendes" Wesen (ein offenbarer Anthropomorphismus), „unkörperlich", „einfach" und daher „ausdehnungslos". Abgesehen von der (im IV. Artikel behandelten) Frage, wie denn ein absolut immaterielles Wesen der Seinsgrund der Materie werden konnte — wie kann Gott, wenn punktuell „einfach" und „ausdehnungslos", zugleich „unermeßlich" sein, d. h. ein Wesen, welches durch die durch das Universum repräsentierten Grenzen des Raumes nicht umfaßt und beschränkt werden kann? Wie kann er dann „die Welt und deren Dinge in sich fassen und einschließen, ohne von ihnen umschlossen zu werden?"

Aus dieser Unermeßlichkeit Gottes folgert aber die Theologie noch ein anderes göttliches Attribut als sog. „Corollareigenschaft" der erwähnten. „Infolge der Unermeßlichkeit des göttlichen Wesens", lehrt sie, „ist Gott allen Dingen gleich nahe, er erfüllt und durchdringt alle Dinge; alle Dinge sind in Gott, und Gott ist in allen Dingen — er ist allgegenwärtig, und zwar, wegen der Einfachheit und Unteilbarkeit seiner Natur, ganz und ungeteilt". — Also ein Wesen, einerseits ausdehnungslos, und doch wieder von unendlicher und unbegrenzter Ausdehnung, andererseits einfach und daher punktuell, einheitlich und ungeteilt, und doch in den unzähligen Dingen und natürlich auch deren unmeßbar kleinsten Teilchen und an allen Orten **ganz** gegenwärtig! Wie sind diese Begriffe — so muß im Namen des logischen Grundgesetzes des „Widerspruchs" gefragt werden — in die Einheit eines Urteiles zu bringen, ohne daß dieses eine Absurdität aussagt? — Und zu welchen Konsequenzen müßte eine derartige Auffassung der „Allgegenwart" Gottes in Wirklichkeit, d. h. praktisch angewendet und durchgeführt, führen! Der denkende Leser erlasse es mir, hierauf weiter einzugehen. . . .

Die Theologen werden allerdings hier wieder einwenden, Gottes Wesen sei eben unbegreiflich, die Allgegenwart Gottes ein Geheimnis, die Ablehnung der theologischen Gotteslehre sei flacher Rationalismus; aber „unbegreiflich" und „unlogisch" („undenkbar", „absurd", „unmöglich") sind zwei ganz verschiedene Dinge, und mit dem

beliebten Schlagworte „Geheimnis“ kann, wie schon einmal erwähnt, schließlich auch die größte Ungereimtheit zugedeckt werden. Der „Rationalismus“ aber, richtig gefaßt, bedeutet in der That keinen berechtigten Tadel oder Vorwurf, sondern die notwendige und selbstverständliche Bedingung jedes objektiven und unparteiischen Forschens und Denkens; der echte Rationalismus, d. h. die richtige rationelle Methode und Forschung, verwirft und negiert nicht einfach und oberflächlich alles, was die menschliche Vernunft nicht begreift, aber er wahrt auch andererseits bei allen Fragen, die sich auf Objekte des Glaubens oder Wissens beziehen, die unveräußerlichen Rechte der Vernunft, die ewigen Gesetze des Denkens.

Und um mit noch einem Worte die theologische Lehre von Gottes Allgegenwart zu beleuchten: „Ist Gott auch überall gegenwärtig“ — erklären die dogmatischen Lehrbücher — „so ist er es doch besonders im Himmel, wo er sich den Engeln, Heiligen und Auserwählten von Angesicht zu Angesicht zu schauen und zu genießen giebt.“ Also eine Allgegenwart, welche „Grade“ oder „Stufen“ ihrer Intensität aufweist![1]) Also ein „Ort,“ wo ein Wesen — selbstredend zu gleicher Zeit — „mehr“ gegenwärtig ist als an einem andern, während hier doch offenbar nur die Alternative gelten könnte: gegenwärtig oder nicht!

Irrtümlich ist auch die bei den theologischen Dogmatikern beliebte positive Definition des göttlichen Attributs der Ewigkeit als jener Eigenschaft, infolge deren es für Gottes Sein und Leben kein Nacheinander, keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern nur eine beständige ruhende „Gegenwart“ giebt,[2]) mit welcher Eigenschaft die Unveränderlichkeit Gottes zusammenhängt, infolge deren vom Sein und Wesen Gottes jede Veränderung, jeder Wechsel schlechthin ausgeschlossen ist. Wo absolute, starre Ruhe, da auch keine Thätigkeit, da sich beide Begriffe als konträre Gegensätze verhalten und daher ausschließen, wo aber keine Thätigkeit, da auch kein „Leben“ und „Wirken“. Wie kann da seitens der Theologie noch von einem „Leben in Gott“, von einem „lebendigen“ Gotte, wie von einer Thätigkeit und Wirksamkeit Gottes nach außen

[1]) Bezüglich der heiklen Frage, ob denn die Gottheit auch in der „Hölle“ gegenwärtig ist, da doch nach kirchlicher Lehre auch diese ein realer Begriff oder Ort, werden die angehenden Jünger der Theologie in der Regel zu der allerdings wenig glücklichen Antwort angewiesen: „Gewiß ist Gott auch in der Hölle gegenwärtig; aber nicht als Gestrafter, sondern als Strafender.“

[2]) Non est ibi nisi ‚Est‘. (August. Serm. II. in ps. 101.)

füglich die Rede sein? Wie kann ein in ewiger, absoluter Ruhe befindliches Wesen die Ursache der Bewegung der Welt und in der Welt, ein absolut unveränderliches Wesen das Prinzip der in der Natur unaufhörlich und unaufhaltsam vor sich gehenden Prozesse der Veränderung — des Entstehens und Vergehens — geworden sein und noch immer sein?

Allerdings antwortet die dogmatische Theologie darauf, diese Wirksamkeit Gottes nach außen in der Schöpfung und Regierung der Welt, in seiner Offenbarung, in der Erlösung und Heiligung des Menschen, in der Wirkung von Wundern 2c. gehe nach einem ewigen und unveränderlichen göttlichen „Ratschluße" oder „Plane", nach einer ewig in Gott vorhandenen „Idee" vor sich, so daß Gott zwar seine Werke ändere, nicht aber seine Entschlüße und Ideen. Daher sei z. B. der göttliche Ratschluß der Schöpfung der Welt in Gott schon von Ewigkeit, während sich die Verwirklichung desselben erst in der Zeit vollzogen habe. Allein durch diese Distinktion wird der hier liegende Widerspruch nicht gelöst, sondern nur verdeckt oder vielmehr umgangen, da sie eben nicht erklärt, wie ein in ewiger absoluter Unveränderlichkeit verharrendes Wesen — sei es nun unmittelbar, sei es infolge von Ewigkeit gefaßter Entschlüße — irgend eine Wirksamkeit entfalten, effektive Veranstaltungen treffen, kurz die Ursache von Veränderungen werden kann, ohne sich selbst zu verändern, d. h. aus dem früheren Seinszustande in einen neuen einzutreten. Eine solche Behauptung widerspricht direkt dem Gesetze des zureichenden Grundes. Und wenn die Werke Gottes sich ändern, wie können die Entschlüße Gottes unveränderlich sein, da doch jene in diesen kausieren und aus ihnen hervorgehen?

Übrigens verschließt sich die Theologie durch ihren Gottesbegriff selbst den Weg zu der soeben erwähnten Ausflucht. Denn sie lehrt ausdrücklich, daß Gott „reine Thätigkeit" — actus purus — ist. „In Gott ist nichts ruhend als bloßes Vermögen oder Mögliches (potentiā, δυνάμει). Er ist lauter Thätigkeit." Ist dies nun aber der Fall, wie konnte z. B. die Schöpfung der Welt als „bloße Idee", als „bloßer Ratschluß", also potenziell, unthätig und gewissermaßen latent seit einer ganzen Ewigkeit in Gott vorhanden sein, ohne sich sofort in Aktualität umzusetzen, d. h. sich zu verwirklichen? — Folgerecht führt diese Lehre offenbar zur Annahme einer „ewigen" Schöpfung der Welt, welcher zusammengesetzte Begriff aber sich selbst widerspricht, und dessen Statuierung den „Schöpfer" entbehrlich machen müßte.

Die Bibel selbst enthält bekanntlich zahlreiche Erzählungen, welche Gott als veränderlich erscheinen lassen und mit der in einzelnen späteren Büchern (vgl. oben) gelehrten Unveränderlichkeit Gottes schlecht harmonieren — Erzählungen, die man durch die beliebte Annahme „figürlicher" Redeweise nicht verwischt, und die entweder wörtlich zu fassen oder überhaupt gar nicht in Betracht zu ziehen sind. So schafft Gott nach reiflicher Überlegung den Menschen, um dieses sein Werk alsbald, als er sieht, wie der Mensch böse wurde, zu bereuen.[1] So vertilgt er die Zeitgenossen Noas durch eine Flut, um später die Härte dieser Strafe zu erkennen und dem Noa das Versprechen zu geben: „Nimmermehr will ich alles Lebende schlagen".[2] So spricht er Moses gegenüber wiederholt den Entschluß aus, das götzendienerische und ungehorsame Volk zu vertilgen,[3] ändert aber auf die Fürbitte Mosis hin diesen seinen Entschluß und verzeiht ihm gnädig ꝛc.

Oder — wie verträgt sich Gottes höchste Weisheit und Intelligenz mit der auch seitens der Theologie notgedrungen zugestandenen Unvollkommenheit der von ihm geschaffenen Welt? Wie seine höchste Liebe und Gerechtigkeit mit dem Übermaße physischen Wehes, Unglückes und Elendes, das unterschiedslos nicht selten den „Guten" gerade so wie den „Bösen", den Unschuldigen wie den Schuldigen trifft, nicht durch eigene Nachlässigkeit oder Unachtsamkeit, sondern durch die Wirkung der — gemäß der Lehre der Theologen — von Gott geschaffenen Kräfte und Gesetze der Natur, also infolge göttlichen Willens und göttlicher Zulassung? Wegen des Genußes von einer verbotenen Frucht seitens des biblischen Ur-Elternpaares „verflucht" Gott die Erde und verwandelt sie aus einem Garten der Lust und Wonne in ein Thal der Thränen! Durch eine Flut vernichtet er fast das gesamte damals lebende Geschlecht und läßt selbst die Tiere durch deren Vernichtung für die Sünde der Menschen büßen. Erzählt doch, wie wir vorhin gehört, die Bibel, daß Gott die Grausamkeit dieses seines Werkes hinterdrein selbst einsah und dessen Nichtwiederholung versprach. Eine Massenvernichtung in kleinerem Maßstabe, durch Jehovah direkt befohlen oder indirekt veranlaßt, berichtet die Bibel noch wiederholt.[4]

Man wende nicht ein — die positive Theologie thut dies nämlich thatsächlich — Gott sei eben der absolute Herr und un-

[1]) I. Mos. 6, 6. 7. — [2]) Gen. 8, 21. — [3]) II. Mos. 32, 10; IV. Mos. 14, 11. 12. — [4]) II. Mos. 14, 24. 25; IV. Mos. 16, 17.

umschränkte Machthaber über seine Geschöpfe, er könne mit ihnen schalten und verfügen, wie es ihm beliebt, der Mensch habe Gott gegenüber absolut keine Rechte, sondern nur Pflichten, man dürfe also Gott nicht gewissermaßen zur Rechenschaft ziehen, und was dergleichen Redensarten mehr sind. Grausamkeit, die Zufügung nicht unumgänglich notwendiger Leiden und Qualen oder gar die unnötige Vernichtung von Menschenleben — insbesondere Unschuldiger, widerstreitet unter allen Umständen dem unverdorbenen menschlichen und sittlichen Gefühle und ist auch dann nicht zu entschuldigen, ja dann um so weniger, wenn Derartiges von einem absolut Starken und Mächtigen an einem absolut Schwachen und Ohnmächtigen geübt wird; die genannten Gefühllosigkeiten und Härten — selbstverständlich hier ganz davon abgesehen, ob die sie berichtenden biblischen Erzählungen einen geschichtlichen Untergrund haben oder nicht — sind mit einem Wesen, unter dessen Attributen auch die höchste Liebe, Güte und Barmherzigkeit angeführt werden, schlechthin unverträglich, sie sind Gottes unwürdig und widerstreiten dem Ideale eines reinen, richtigen und geläuterten Gottesbegriffes.

Dasselbe gilt von den verschiedenen Unsittlichkeiten, welche die Bibel von auserwählten Gottesmännern in ganz naiver Weise erzählt, ohne daß diese Dinge das göttliche Wohlgefallen merklich oder andauernd herabzumindern vermögen — Dinge, welche nachzuerzählen bisweilen selbst eine in ethischen Fragen nicht allzu große Prüderie Bedenken tragen könnte;[1]) und sie sollten trotzdem mit dem Attribute der „höchsten Heiligkeit“ Gottes vereinbar sein?

---

[1]) So erzählt die Bibel: „Sarai nun, Abrams Weib, gebar keine Kinder; da sie aber eine Magd, eine Ägypterin, namens Agar hatte, sprach sie zu ihrem Manne: Sieh, verschlossen hat mich der Herr, daß ich nicht gebäre; geh also zu meiner Magd, daß ich aus ihr doch Kinder bekomme. Und Abram gab ihrer Bitte nach.“ (Gen. 16, 1. 2.) Die beiden Töchter Lots machen ihren Vater in einer Höhle trunken, um von ihm Nachkommenschaft zu erhalten. (I. Mos. 19.) Einer der durch diese blutschänderische Verbindung erzeugten Söhne, Moab, wird durch die Moabitin Ruth sogar Stammvater Davids und Jesu. „Rahel sprach zu ihrem Mann Jakob (der bekanntlich zu gleicher Zeit auch deren Schwester Lia zum Weibe hatte): ‚Ich habe eine Magd, Bala; geh zu ihr, daß sie auf meinem Schoße gebäre . . .‘ und da der Mann zu ihr ging, empfing sie und gebar einen Sohn.“ (Gen. 30, 3. 5.) Der Sohn Jakobs, Juda, aus dessen Stamme der Messias hervorgehen sollte, sah einst ein Weib am Scheidewege sitzen, der nach Thamnas führt; er hielt sie für eine feile Dirne, während es thatsächlich Thamar, seine Schwiegertochter, war, die er aber nicht erkannte, weil sie ihr Gesicht verschleiert hatte. „Und er ging wegein zu ihr und sprach: ‚Laß mich

Und andererseits: die göttlichen Eigenschaften sollen nach der Behauptung der Theologen thatsächlich und innerlich **eins** sein. Wie lassen sich aber so verschiedene und heterogene, ja einander entgegengesetzte und sich gegenseitig ausschließende oder doch beschränkende Attribute (man denke nur an Gottes **Einfachheit** und **Unermeßlichkeit**, absolute **Unveränderlichkeit** und höchste **Freiheit**, höchste **Barmherzigkeit** und **Gerechtigkeit** ꝛc.) als ontologische Einheit denken? „Sollten die Eigenschaftsbegriffe," bemerkt hiezu **Schleiermacher**,[1]) „eine Erkenntnis des göttlichen Wesens darstellen, so müßte jede von ihnen in Gott etwas ausdrücken, was die andere nicht ausdrückt. Wäre dann die Erkenntnis dem Gegenstande angemessen, so müßte dieser, wie die Erkenntnis eine zusammengesetzte ist, auch ein **zusammengesetzter** sein." Allerdings erwidert darauf unter anderen **Hettinger**:[2]) „Jede Eigenschaft ist nur eine Stufe, ein Grad von Sein. Da Gott das Sein selbst ist, so hat er die Eigenschaften alle, die in dem endlichen Sein in verschiedener Weise Gott nachahmend sich finden, aber sie sind nicht in Weise des Endlichen, d. h. **geschieden** in ihm." — Ein Gemisch von Irrtümern und Sophismen! Eine „Eigenschaft" ist nicht eine „Stufe" oder ein „Grad" von Sein, sondern als abstrakter Begriff ein bloßes **Merkmal** eines **Seienden** (Wesens), und das „Sein", d. h. die Wirklichkeit hat, wie schon früher einmal hervorgehoben,

deinen Beischlaf genießen!' Sie antwortete: ‚Was willst du mir geben?' Und er sprach: ‚Ich will dir einen Ziegenbock von der Herde senden.' Sie wurden in der That handelseins, doch mußte ihr Jakob als Pfand, bis er den Ziegenbock gesendet haben würde, seinen Siegelring, sein Armband und seinen Stab geben." (Gen. 38, 12 ff.) **Moses** begeht an einem Ägypter, der mit einem Hebräer stritt und ihn schlug, einen Totschlag (Exod. 2, 11—12), ohne daß Jehovah ihn dafür irgend gestraft oder auch nur getadelt hätte; ja gewisse Kirchenväter (selbst **Augustinus**) sprechen sich sogar dahin aus, Moses sei innerlich von Gott angetrieben worden, den Totschlag zu vollbringen, um seinen Brüdern zu zeigen, daß er den Mut und die Kraft habe, sie zu befreien! **David** sieht Bethsabee, die Tochter Eliams, das Weib des Urias, von dem Dache des königlichen Palastes ein Bad nehmen, erkundigt sich, wer sie sei und läßt sie holen. „Und da sie zu ihm hineingekommen, schlief er bei ihr" (II. Kg. 11, 4) — d. h. er, **selbst** schon verehelicht, beging bewußt und absichtlich einen Ehebruch, worauf er noch den betrogenen Gatten im Kampfe umkommen läßt. Außer Bethsabee hatte David, der „Mann Gottes", noch viele Weiber, von denen zehn sogar von einem seiner Söhne entehrt wurden. Noch reicher war der Harem eines anderen „Mannes Gottes", **Salomons**, bestellt, der sogar siebenhundert Weiber und nebstdem noch dreihundert Kebsweiber sein eigen nannte . . . (Vgl. III. Kg. 11, 3.)

[1]) Glaubensl. S. 280. — [2]) a. a. O. I. 1. Tl., S. 159.

keine „Grade“ und „Stufen“. Wäre aber Gott in der That das „Sein“, dann wäre er nichts als eine leere Abstraktion, womit der konkreten Realität des Gottesbegriffes von Seite der Theologie selbst der tötlichste Schlag versetzt würde.

Doch — ich will in der logisch-metaphysischen Untersuchung des christlichen Gottesbegriffes endlich einmal abbrechen, so viel darüber auch noch zu sagen wäre, da wir uns mit demselben ohnehin vielleicht allzulange und zu eingehend beschäftigt haben. Sollte dies nach dem Urteile des Lesers wirklich der Fall sein, so möge mir wenigstens die Wichtigkeit der behandelten Frage als Entschuldigungsgrund zuhilfe kommen. Nun noch einige Bemerkungen bezüglich der trinitarischen Seite der christlichen Gotteslehre.

Wie dieselbe dogmengeschichtlich zustande gekommen, haben wir im Vorangehenden gesehen; es kann sich uns hier also nur noch um eine kurze Kritik des Inhaltes dieser Lehre selbst vom Standpunkte des vernunftgemäßen Denkens sowie um die Frage deren Begründung durch die von der Kirche selbst als „kanonisch“ anerkannten neutestamentlich biblischen Bücher handeln.

Bekanntlich geht das Dogma von der Trinität dahin, daß das eine, einfache und ungeteilte göttliche Wesen als eine Dreiheit von göttlichen Personen (Subjekten, Hypostasen) subsistiert. Ihrem göttlichen Wesen nach sind sie einander durchaus gleich, da jede derselben, Vater, Sohn und Geist, das göttliche Wesen selbst und ganz ist, so daß jede dieser Personen alle göttlichen Eigenschaften in sich vereinigt, wogegen sie als Personen wahrhaft und wirklich von einander verschieden sind, welche Verschiedenheit den „hypostatischen Charakter“ jeder derselben begründet und ausmacht: Der „Vater“ ist von sich selbst von Ewigkeit, der „Sohn“ ist vom Vater von Ewigkeit „gezeugt“, der „Geist“ „geht“ vom Vater (und Sohn) als von einem Prinzipe von Ewigkeit „aus“.

Der bekannte Satz: „Simplex veri sigillum“ findet also auf das Dreieinigkeitsdogma offenbar keine Anwendung. Aber davon abgesehen: Es verstößt zunächst gegen das Denk-Grundgesetz der Identität und des Widerspruchs, zu sagen, die göttliche Substanz sei einheitlich, einfach und ungeteilt, und es sei trotzdem jede der drei Personen dieses göttliche Wesen ganz, ohne daß dasselbe aufhöre, die einheitliche, einfache und ungeteilte göttliche Wesenheit zu sein. Eine wahre und wirkliche Einheit kann un-

möglich einer wahren und wirklichen Dreiheit unverändert und ungeschmälert zukommen, so gewiß „eins" (eine „Einheit") — eins (eine Einheit) bleibt und nie und nimmer zu „drei" (zur „Dreiheit") werden kann. Wer dies trotzdem lehrt und behauptet, setzt — mag dagegen was immer eingewendet werden — die Einheit = der Dreiheit.

Nicht darin also liegt an sich genommen ein Widerspruch, daß überhaupt die Subsistenz dreier persönlicher Besonderheiten in der einen göttlichen Wesenheit angenommen wird; denn mit Recht weist die kirchliche Theologie darauf hin, daß sich die Einheit auf die göttliche Substanz, die Dreiheit dagegen auf die göttlichen Personen bezieht, so daß das Dogma nicht besagen will: „Ein Gott sind drei Gottheiten", noch: „Drei Personen sind eine Person"; wohl aber liegt, wie erwähnt, ein unversöhnlicher Widerspruch dieser Lehre darin, daß eine und dieselbe göttliche Substanz ganz und voll in drei verschiedenen göttlichen Hypostasen subsistieren und trotzdem eine ungeteilte Einheit bleiben soll. Dieser Widerspruch ist so wenig aufhebbar, als es die Gesetze des Denkens sind.

Metaphysisch noch keineswegs gerechtfertigt, aber wenigstens nicht unlogisch und damit vernunftwidrig und unmöglich (absurd) wäre diese Lehre offenbar nur dann, wenn entweder mit der Einheit und Unteilbarkeit des göttlichen Wesens die Einheit der göttlichen Persönlichkeit (wie im jüdischen und urchristlichen Gottesbegriffe), oder mit der Dreiheit der göttlichen Personen eine Dreiheit der göttlichen Substanz (Tritheismus) angenommen würde, oder endlich, wenn gesagt würde, jeder der drei Personen komme nur ein besonderer äquivalenter Teil der göttlichen Substanz zu, welche Theorie gleichfalls zu einem tritheistischen Gottesbegriffe führen würde.

Man hat theologischerseits zur Stütze dieser Lehre freilich auch noch sagen wollen, in der Gottheit sei das Verhältnis zwischen „Natur" und „Person" eben ein anderes als im Menschen: in der göttlichen Trias falle „Natur" und „Person", zwar nicht begrifflich, aber doch thatsächlich und sachlich zusammen; Gott habe nicht die göttliche Natur, sondern er ist die göttliche Natur, denn die göttliche Natur gehe in der Dreiheit der göttlichen Personen auf, während der Mensch die menschliche Natur nicht ist, sondern dieselbe nur hat, daran nur partizipiert, da die menschliche Natur im Menschen nicht aufgeht. Aber abgesehen von der Willkürlichkeit dieser Aufstellung, abgesehen auch davon, daß die thatsächliche

oder sachliche Identität von „Natur“ und „Person“ in der Gottheit auch die begriffliche Identität beider zur metaphysisch notwendigen Folge hätte — liegt doch das Kriterium der „Wahrheit“ in der Übereinstimmung von Denken und Sein — abgesehen hievon, würde noch keineswegs folgen, daß diese eine göttliche Natur in jeder der drei göttlichen Personen ganz und ungeteilt subsistiert, wie ja auch die menschliche Natur in der Gesamtheit der menschlichen Individuen, d. h. aller Menschen, die je gelebt haben, leben und leben werden, aufgeht und mit dieser zusammenfällt, ohne daß diese menschliche Natur deshalb den einzelnen menschlichen Personen ganz und ungeteilt zukäme. Wäre aber ersteres wirklich der Fall, d. h. ist der Vater wie der Sohn und der Geist das göttliche Wesen selbst und ganz, dann folgt hieraus unabweisbar die volle **Identität** dieser drei Personen.

Man hat dem gegenüber theologischerseits freilich entgegen halten wollen, der Schluß: „Der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, also ist der Vater = dem Sohne, d. h. der Sohn selbst“, sei falsch, da hier das bekannte mathematische Axiom: „Zwei Zahlen oder Größen, einer dritten gleich, sind sich ebenfalls gleich“, keine Anwendung finden dürfe. Dieses Postulat gelte nicht auch für philosophische und theologisch-metaphysische Lehrsätze; zwei Personen, welchen dasselbe Wesen zukommt, seien deshalb nicht auch dieselbe Person, und ein derartiger Schluß sei ebenso falsch, als wenn gesagt würde: „A (Sokrates) ist ein Mensch, B (Plato) ist ein Mensch, also ist A (Sokrates) = B (Plato). Aber thatsächlich befindet sich auch in diesem Falle der Irrtum im Schließen nicht auf unserer Seite, beziehungsweise auf Seite der Mathematik, sondern auf Seite der dogmatischen Theologie. Denn unleugbar ergiebt sich auch aus den Urteilen: „Sokrates ist ein Mensch, Plato ist ein Mensch“ die Identität von Sokrates und Plato, aber freilich nur die generelle oder Gattungs-Identität, da gemäß der Voraussetzung das Merkmal „Mensch“ den gemeinschaftlichen Hauptbestandteil sowohl im Begriffe Sokrates als Plato repräsentiert: als „Mensch“ ist Sokrates um nichts mehr und um nichts weniger denn Plato, „Mensch“ liegt in vollständig gleicher Weise im Inhalte des einen wie des anderen Begriffes, und diese Folgerung ist doch unzweifelhaft richtig. Im vorliegenden Falle aber — nämlich im Dogma von der Trinität — steht die Sache wesentlich anders; in den Urteilen: „der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott“ ist das gemeinschaftliche Dritte, also

das Prädikat „Gott" kein Gattungsbegriff, sondern ein **Individualbegriff**, das Merkmal „Gott" ist in diesen beiden Urteilen nicht generisch, sondern **numerisch** dasselbe, woraus sich unabweisbar und mit Denknotwendigkeit auch die **individuelle** Identität und Gleichheit von „Vater" und „Sohn" ergiebt.

In sich selbst widersprechend ist auch die Statuierung der vollen Göttlichkeit und damit der gleichen Wesenheit, Gleichewigkeit und Absolutheit von „Vater", „Sohn" und „Geist", und andererseits die Behauptung des Ursprunges des „Sohnes" aus dem „Vater" durch „Zeugung", des „Geistes" aus „Vater" (und „Sohn") als einem Prinzipe durch „Hauchung" oder durch „Ausgang". Denn haben die genannten hypostatischen Merkmale überhaupt einen Sinn, und giebt man zu, daß diesen Begriffen ein thatsächliches und reales Geschehen zugrunde liegt, dann besteht zwischen dem „Vater" und dem „Sohne" einerseits, und zwischen „Vater und Sohn" und dem „Geiste" andererseits ein Verhältnis der Abhängigkeit oder Bedingtheit, damit aber auch ein Nacheinander der drei Personen.

Ist auch das Dogma von der Trinität kein einfaches „Rechenexempel, sondern eine das tiefste Denken aufregende und in Anspruch nehmende metaphysische Lehre",[1]) so darf sie doch weder den Elementarlehren der Arithmetik noch den allgemeinsten Kategorieen, d. h. Gesetzen des Verstandes widerstreiten, da beide ewig wahr, unaufhebbar und unabänderlich sind und wir, wie schon oft bemerkt wurde, wie nicht laut genug betont werden kann und hier abermals mit allem Nachdrucke hervorgehoben sei, mit deren Aufgeben uns des einzigen sichern Führers zur Erkenntnis der Wahrheit und zu der Vermeidung des Irrtumes berauben, dadurch aber die Grundlage jeder Wissenschaft, falls sie diesen Namen verdienen soll, zerstören und illusorisch machen. Wohl aber können wir, wenn wir uns noch einmal den meritorischen Inhalt des Trinitätsdogmas im Zusammenhalte mit dessen Entstehungsgeschichte vergegenwärtigen, nicht umhin, einem diesfälligen, allerdings harten und bitteren Worte von David Strauß zuzustimmen: „Fürwahr", erklärt er,[2]) „wer das Symbolum Quicunque[3]) beschworen hat, der hat die Gesetze des menschlichen Denkens abgeschworen."

---

[1]) Kuhn, Dogmat. S. 522. — [2]) Glaubenslehre, I. Bd. S. 460. — [3]) Mit diesem Worte beginnt das den Namen des Athanasius tragende Glaubensbekenntnis.

Ja noch mehr. Die kirchliche Trinitätslehre läßt sich mit auch nur halbwegs befriedigendem Erfolge nicht einmal aus den als kanonisch erklärten heiligen Büchern des „neuen Testamentes" begründen und rechtfertigen, welche Thatsache mit Rücksicht auf die oben nachgewiesene spätere, d. h. nachapostolische Genesis des Trinitätsdogmas allerdings nicht auffallend sein kann, so sehr auch die positive Theologie sich abmüht, das Gegenteil des eben Gesagten zu erweisen. So eine Schriftstelle ist ja bekanntlich ebenso geduldig als elastisch, und es kann mittels derselben schließlich alles Mögliche „bewiesen" und alles Beliebige hinein „interpretiert" werden — von welcher Licenz die Theologen aller Schattierungen denn auch einen recht ausgiebigen Gebrauch machten und machen.

So pflegt sich die dogmatische Theologie vor allem auf die bekannte Taufformel, „taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes"[1]) als auf einen Schriftbeweis der Trinität zu berufen, wozu sie mit Rücksicht auf ihre Unbestimmtheit und Allgemeinheit nicht geeignet ist, abgesehen davon, daß sie sich gerade nur in dem nach Matthäus benannten Evangelium findet, welches, wie wir bei einer späteren Gelegenheit eingehender zeigen werden, von einer Dreiheit göttlicher Personen absolut nichts weiß und in Jesus eben nur den von Gott gesandten Propheten und Messias erblickt, in dem sich die Messias-Erwartungen der Juden in höherem, moralischem Sinne erfüllten. Der Evangelist Marcus, der gleichfalls von einem solchen Auftrage Jesu an seine Jünger zu berichten weiß — das Lukas- und Johannes-Evangelium wissen hievon überhaupt nichts — nennt denn hiebei den „Vater", „Sohn" und „Geist" gar nicht und erzählt einfach: „Und er sprach zu ihnen: Gehet hin in die ganze Welt, und predigt das Evangelium allen Geschöpfen."[2]) Ebenso häufig wie auf die erwähnte Taufformel berufen sich die christlichen Dogmatiker auf die die Taufe Jesu im Jordan durch Johannes angeblich begleitenden Umstände, nach welchen, als Jesus aus dem Wasser gestiegen war, „er (Jesus) den Geist Gottes wie eine Taube herabsteigen und auf sich kommen" sah, während eine geheimnisvolle Stimme von dem sich öffnenden Himmel die Worte vernehmen ließ: „Dieser ist mein vielgeliebter Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe."[3]) Aber selbst wenn wir hier von dem offenbar mythischen und mystisch-legendarischen Charakter der diese Taufe Jesu ausschmückenden Um-

---

[1]) Matth. 28, 19. — [2]) Marc. 16, 15. — [3]) Matth. 3, 16; Luc. 3, 22.

stände absehen,[1]) geht auch aus dieser Erzählung nur hervor, daß deren unbekannter Urheber in Jesus einen von Gott gesandten und geliebten Propheten — denn das ist die wahre und eigentliche Bedeutung des in der Bibel häufig gebrauchten Ausdruckes „Sohn Gottes", wie wir noch später hören werden — erblickte, der von Gott mit einer besonderen Weihe und Kraft (mit dem „Gottesgeiste") ausgerüstet worden.

Mit diesen beiden Stellen ist aber auch das „Beweismaterial" für die göttliche Dreifaltigkeit selbst aus der Schrift schon so ziemlich erschöpft. Denn eine dritte einschlägige Schriftstelle, auf die man sich theologischerseits allenfalls noch berufen könnte, nämlich die Stelle im I. Johannesbriefe[2]): „Drei sind, die Zeugnis geben im Himmel: der Vater, das Wort und der heilige Geist, und diese drei sind eins", ist, wie selbst die auf positiv christlicher Grundlage stehenden Theologen zugeben müßen, unecht, die ältesten hellenistischen Handschriften haben sie nicht, und ebensowenig kennen sie die „Zeugen der mündlichen Überlieferung", die heiligen Väter[3]); aber selbst gesetzt, diese Schriftstelle rührte von Johannes her, so könnte sie doch eben nur im Johanneischen Sinne gedeutet werden, und wir haben uns in dem Vorhergehenden überzeugt und werden noch bei einer späteren Veranlassung sehen, daß der „Logos" bei Johannes durchaus nicht als dem Vater völlig koordinierte, wesensgleiche Person anzusehen sei. Darum müßte auch selbst bei Annahme der Echtheit dieses Verses das „Eins" oder die „Einheit" von „Vater", „Wort" und „Geist" als allegorische, formale oder moralische Einheit gefaßt werden, nämlich in demselben Sinne, wie in dem folgenden (8.) Verse: „Und drei sind, die Zeugnis geben auf Erden: der Geist (d. h. die Geistesgaben, welche an einzelnen

---

[1]) Nach Lukas 3, 22 stieg der heilige Geist in „körperlicher" Gestalt (corporali specie) auf Jesus herab! Die ganze Erzählung ist offenbar auf die naiv sinnliche und buchstäbliche Deutung der Weissagung Isaias' (11, 2) zurückzuführen, nach welcher auf dem aus Jesses Stamme hervorgehenden Messias „der Geist des Herrn" ruhen sollte. Wir werden übrigens bei einer späteren Veranlassung hören, welche eigentliche Bewandtnis es mit dieser „Stimme vom Himmel" sowie mit der „Taube" hat.

[2]) I. Joh. 5, 7. — [3]) Über den Zeitpunkt, in dem die Interpolation vor sich ging, gehen die Meinungen der Bibelkritiker auseinander. Cyprian von Carthago (im 3. Jahrhunderte) scheint jedoch auf diese Stelle bereits anzuspielen. Die Bischöfe Nordafrikas zitieren sie in dem Glaubensbekenntnisse, welches sie im Jahre 484 dem Vandalen-König Hunerich überreichten.

Christen der ersten Jahrhunderte in der Form des Wunderwirkens, der Gabe der Weissagung, des Redens in fremden Sprachen, der Teufelaustreibung 2c. hervorgetreten sein sollen), und das Wasser (d. h. die Taufe, welche Jesus von Johannes im Jordan empfing), und das Blut (d. h. der Tod Jesu am Kreuze)" — wo demnach ganz heterogene und wesenhaft verschiedene Dinge unter den Begriff der „Einheit" subsumiert werden.

Aus dem angeführten Grunde können auch die anderen im Johannes-Evangelium vorkommenden, auf den „Logos" bezüglichen Stellen zu einem Schrift-Beweise für die Trinität in dem nicänischen Sinne nicht verwendet werden; so, wenn gemäß diesem Evangelium Jesus seinen Jüngern einen „Tröster" verspricht, „damit er in Ewigkeit bei ihnen bleibe, den Geist der Wahrheit, der sie alles lehren und an alles erinnern soll, was immer er ihnen gesagt,"[1]) der ihn (Jesum) verherrlichen werde: „denn er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkündigen".[2]) Der hier gemeinte „Geist" ist eben wieder der „Gottesgeist" oder „heilige Geist" (die ruach hakadosch) des althebräischen Gottesbegriffes,[3]) eine von der Gottheit ausgehende belebende Kraft, eigentlich Hauch, keineswegs aber eine besondere und selbständige göttliche Person, deren Annahme den alten Hebräern wie den ältesten jüdischen Bekennern Jesu und letzterem selbst ein polytheistischer, heidnischer Greuel gewesen wäre, wie denn die neutestamentlichen Bücher auch in der That den Ausdruck „Gottesgeist" oder einfach „Geist" als synonym für „heiliger Geist" gebrauchen und erstere Bezeichnungen für den letzteren setzen. „Das hat uns Gott geoffenbart durch seinen Geist[4])." „Keiner erkennt, was Gottes ist, als nur der Geist Gottes."[5]) „Ich mache euch kund, daß niemand, der im Geiste Gottes spricht, Jesum verflucht; und niemand kann sagen: Herr Jesus, außer im heiligen Geiste."[6]) „Ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiligt und gerechtfertigt im Geiste unseres Gottes".[7]) „Die Propheten haben geredet, getrieben vom heiligen Geiste".[8]) „Wisset ihr nicht, daß . . . der Geist Gottes in euch wohnt?"[9]) „Warum hat der Satan dein Herz versucht, daß du (Ananias) logest dem heiligen Geiste?"[10]) Und derlei Stellen könnten noch viele angeführt werden. — Ja —

---

[1]) Joh. 14, 16. 17. 26. — [2]) Das. 15, 26; 16, 13. — [3]) Ps. 103, 30; Sir. 1, 9. — [4]) I. Cor. 2, 10. — [5]) Das. 11. — [6]) Das. 12, 3. — [7]) Das. 6, 11. — [8]) II. Petr. 1, 21. — [9]) I. Cor. 3, 16. — [10]) Apg. 5, 3. —

in derselben Weise und in demselben Sinne wie vom Geiste Gottes (des Vaters) wird an einer Stelle analog auch vom „Geiste des Sohnes“ gesprochen.[1])

Ganz und gar ungeeignet und nicht entfernt dahin zu deuten sind endlich auch jene Schriftstellen, auf die sich die kirchliche Theologie behufs des Schriftbeweises für den „hypostatischen Charakter“ der drei Personen der christlichen Trinität zu berufen pflegt. So führt man zum „Beweise“ der ewigen Zeugung der Person des „Sohnes“ aus dem Vater die im Johannesevangelium stehenden Worte Jesu an: „Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen“,[2]) womit sich Jesus doch offenbar nur eine ihm zuteil gewordene göttliche Sendung beilegt, ähnlich jener der Propheten, wie aus dem unmittelbar darauf folgenden Satze: „Ich verlasse die Welt wieder und gehe zum Vater“[3]) klar hervorgeht.

Das eben Gesagte gilt auch von dem Versuche, den ewigen „Ausgang“ des „heiligen Geistes“ vom Vater (und Sohn) als einem Prinzipe durch „Hauchung“ aus der Schrift zu „beweisen“. Wie armselig, unzureichend und ungeeignet weil mißverständlich dieser „Beweis“ ist, ergiebt sich aus der hiefür geltend gemachten Stelle, gemäß welcher Jesus zu seinen Jüngern spricht: „Wenn der Tröster kommen wird, den ich euch vom Vater senden werde, . . der vom Vater ausgeht, derselbe wird von mir Zeugnis geben“.[4]) „Derselbe wird mich verherrlichen; denn er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkündigen“.[5]) In dem ersten dieser beiden Sätze verheißt Jesus seinen Jüngern einfach den schon wiederholt erwähnten „Gottes-Geist“ zur „Tröstung“, d. h. Erleuchtung und Stärkung — ausdrücklich sagt er, daß er diesen Geist „vom Vater“ senden werde, daß er „vom Vater“ ausgeht —; im zweiten betont er als „Logos“ Gottes die innige Gemeinschaft mit seinem Vater, infolge deren auch er Anteil hat an dem, was dieser auf seine Bitte vom Vater zu sendende „Geist“ sie lehren und ihnen verkündigen wird. Daß dies die einzig richtige und natürliche Deutung im Sinne der Johanneischen Theologie ist, ergiebt sich klar und widerspruchslos aus dem im eben erwähnten Johannes-Evangelium unmittelbar folgenden Satze: „Alles, was der Vater hat, ist mein; **darum** habe ich gesagt: er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkündigen.“[6])

---

[1]) Gal. 4, 6. — [2]) Joh. 16, 28. — [3]) a. a. O. — [4]) Joh. 15, 26. — [5]) Das. 16, 14. — [6]) V. 15.

4. Die Gotteslehre des Islam.

Streng monotheistischer Charakter des Gottesbegriffes im Islam. — Verhältnis der mohammedanischen Gotteslehre zum Heidentum, Judentum und Christentum. — Die Schöpfungslehre des Islam. — Die göttlichen Attribute. — Aus welcher Quelle schöpfte Mohammed seine Gotteslehre? — Zusammenfassung der Ergebnisse der vorausgegangenen Untersuchungen. — Zusatz: Ist der Monotheismus die ursprüngliche und allgemeine Religionsform der Menschheit? — Der eigentliche Monotheismus ein Ergebnis des philosophischen Denkens. —

Damit glaube ich das Wesentlichste über die geschichtlich-pragmatische Entstehung und den philosophisch-wissenschaftlichen Wert des positiv christlichen Gottesbegriffes, soweit dies mit Rücksicht auf den Zweck der vorliegenden Schrift notwendig erschien, gesagt zu haben; und es erübrigt nunmehr nur noch eine kurze Bemerkung bezüglich des Gottesbegriffes des Islam oder Mohammedanismus.

Der Gottesbegriff, wie ihn Mohammed und der Koran lehrt, ist ein streng monotheistischer mit besonderer Betonung der Einpersönlichkeit Gottes, wodurch er ebenso zu dem Polytheismus des Heidentums wie zur Dreipersönlichkeit der (späteren) christlichen Gottesauffassung in Gegensatz tritt, während er dem hebräischen wenigstens im Hinblick auf die Ausschließung einer Mehrpersönlichkeit Gottes völlig nahe kommt. Mohammed tadelt ebenso die Götterlehren und die Götzen der Heiden, wie er die (von ihm übrigens mißverstandene) christliche Trinität verwirft. „Es ziemt sich nicht für Gott", erklärt er mit Rücksicht auf das diesfällige christliche Dogma, „daß er sollte einen Sohn haben."[1]) „Sie (d. i. die Christen) sagen: Der Allbarmherzige hat einen Sohn gezeugt. Damit äußern sie aber eine Gottlosigkeit, und nur wenig fehlte, daß nicht die Himmel zerrissen und die Erde sich spaltete und die Berge zusammenstürzten ob dem, daß sie dem Allbarmherzigen Kinder zuschreiben, für den es sich nicht ziemt, Kinder zu zeugen. Keiner im Himmel und auf der Erde darf sich dem Allbarmherzigen anders nahen, als nur, um sein Diener sein zu wollen."[2]) „Allah! außer ihm giebt's keinen Gott,[3]) und Mohammed ist sein Prophet." „Sprich: Gott ist der einzige und ewige Gott. Er zeugt nicht und ist nicht gezeugt, und kein Wesen ist ihm gleich."[4]) „Sie (die

[1]) Sure 19. Vgl. Der Koran, übers. v. Ullmann, S. 253. — [2]) Das. S. 257. Vgl. Sure 3 u. a. — [3]) Sure 20. — [4]) Sure 112.

Christen) sagen: Gott habe Kinder gezeugt. Lob und Preis sei ihm! Er ist sich selbst genug. Habt ihr denn Beweise für eure Aussage?"[1])

Die Schöpfung der Welt in der Zeit durch einen freien Willensakt Allahs lehrt der Islam in derselben Weise, wie der Mosaismus und das Christentum; stellt sich doch die Religion Mohammeds als eine Ergänzung und Vollendung der früheren göttlichen Offenbarungen durch die Thora (das „alte" Testament) und das Evangelium (das Christentum) hin.[2]) „Gelobt sei Gott", lautet z. B. der Anfang der 6. Sure, „der Himmel und Erde geschaffen und Finsternis und Licht geordnet. Er ist's, der euch aus Lehm geschaffen." „Die Erde haben wir ausgebreitet und feste Berge darauf gesetzt und Gewächse aller Art nach einem bestimmten Maße aus ihr hervorwachsen lassen . . . Den Menschen aber schufen wir aus trockenem Thone und schwarzem Lehm, und vor ihm die Dämonen aus dem Feuer des Samum" (d. i. dem heißen, alles verzehrenden, im Oriente so häufigen Winde).[3])

Unter den Allah zukommenden Eigenschaften hebt der Koran vor allem die Allbarmherzigkeit hervor — sämtliche Suren beginnen mit der Überschrift: „Im Namen des allbarmherzigen Gottes" — sowie die Liebe und Güte, die er insbesondere den „Gläubigen", d. h. den Bekennern Mohammeds, erweist, während die „Ungläubigen" und die „Götzendiener", d. h die Heiden, Juden und Christen die strafende göttliche Gerechtigkeit treffen wird.

Bezüglich der Frage nach der Quelle, der Mohammed seine Gotteslehre entnommen, sind die Meinungen der Forscher geteilt. Sicher ist, daß die Theologie der Hebräer, mit denen die Araber (durch Ismael, Abrahams Sohn) in Stammesverwandtschaft stehen — Mohammeds Mutter war außerdem eine Jüdin — einen bedeutenden direkten Einfluß auf Mohammed geübt[4]). Doch dürften auch christlich-ebionitische Einflüsse diesfalls nicht ganz wirkungslos gewesen sein. Auch mit nestorianischen Christen, insbesondere mit nestorianischen Mönchen hat Mohammed Verkehr gehabt. Ein Nestorianer, Hareth Ibn Calda, war der Freund und Arzt des „Propheten."

---

1) S. 10; vgl. S. 6, 22 u. a. — 2) So heißt es in der 3. Sure: „Er (Allah) offenbarte die Thora und das Evangelium schon früher als Leitung für die Menschen, und nun offenbarte er den Koran." — 3) Sure 15.

4) Vgl. Abrah. Geiger: „Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?" Bonn, 1833.

Soviel darf nach alledem gesagt werden, daß die Gotteslehre des Mohammedanismus als die späte Reaktion des gewaltsam unterdrückten aber nicht völlig vernichteten Subordinatianismus zu betrachten sei, daß Mohammeds Theologie demnach dem tiefinneren religiösen Bedürfnisse entsprang, zur exklusiven, reinen und entschiedenen Gotteseinheit des Judentums zurückzukehren.

Nach all diesen Untersuchungen und Erörterungen müssen wir jetzt die eingangs des laufenden Artikels aufgestellte Frage dahin beantworten: Dem von den einzelnen positiven Religionen aufgestellten Gottesbegriffe kommt ein streng wissenschaftlicher Wert nicht zu, er ist das Ergebnis jeweiliger psychologischer und subjektiver Betrachtung und Auffassung oder religions- und kulturgeschichtlicher Entwickelung, nicht aber das notwendige Endresultat eines logisch und metaphysisch richtigen Denkprozesses, in welch letzterem Falle allein ihm das Merkmal objektiver Wahrheit zukäme.

Auch hieraus erhellt die wiederholt erwähnte Ähnlichkeit des Charakters der verschiedenen philosophischen und religiösen Systeme, da die ersteren wie die letzteren schon in ihren prinzipiellen Annahmen und Voraussetzungen rein positiv, also einfach dogmatisch und in diesem Sinne willkürlich und subjektiv verfahren.

Noch möge es aber am Schluße dieses Abschnittes gestattet sein, mit einigen Bemerkungen die seitens der dogmatischen christlichen Theologie aufgestellte Behauptung zu beleuchten, als sei der Monotheismus die ursprüngliche und allgemeine Religionsform der Menschheit, während die Vergötterung und Personifizierung der Natur und ihrer Kräfte und Wirkungsweisen, also insbesondere der religiöse Dualismus und Polytheismus, eine später eingetretene „Entstellung“ und „Verzerrung“ der ursprünglich reinen Gottesidee repräsentiere.

Eigentlich ist die soeben berührte Frage durch unsere bisherigen Untersuchungen über den Gottesbegriff der wichtigsten Völker bereits erledigt, und zwar im negativen Sinne. Die dogmatischen Theologen stellen auch die erwähnte Behauptung nicht etwa infolge unleugbarer, zwingender Thatsachen oder überhaupt aus allgemeinen Erwägungen objektiver Natur auf, sondern mit Rücksicht auf den von

ihnen eingenommenen religiösen und spekulativen Standpunkt, der allerdings eine derartige Annahme notwendig macht oder doch eine Bestätigung derselben durch die Kultur- und Religionsgeschichte wenigstens als wünschenswert erscheinen läßt. Zu dieser Annahme sieht sich aber die kirchliche Theologie aus zwei Gründen bemüßigt. Zunächst durch ihre Lehre von einer dem „ersten Menschen, Adam und Eva", sowie seinen nächsten Abstämmlingen zuteil gewordene „Ur-Offenbarung" seitens Jehovahs, deren Inhalt sich auch auf die Einheit Gottes bezogen habe. Da nun diese erste und ursprüngliche Offenbarung eigentlich für die ganze von Adam abstammende Menschheit bestimmt gewesen sei, so müße oder könne angenommen werden, daß sich Spuren dieser Offenbarung in dem religiösen Bewußtsein und den Überlieferungen der einzelnen Völker erhalten haben, demnach auch Spuren des ursprünglichen Glaubens an einen Gott. Es könnten somit etwaige Residuen oder Rudimente des Monotheismus in den einzelnen Religionen zugleich als indirekter Beweis der Thatsächlichkeit einer derartigen übernatürlichen göttlichen Kundgebung verwertet werden.

Der zweite Grund hängt mit diesem ersten ursächlich zusammen. Sich stützend auf den diesfälligen Bericht der Genesis lehrt nämlich die kirchliche Theologie, der erste Mensch sei von Gott schon vollständig entwickelt, im Zustande der körperlichen wie geistigen und sittlichen Vollkommenheit geschaffen worden; in diesem Falle könnte nun allerdings die einen Zustand der Roheit und Unbildung voraussetzende Naturvergötterung und insbesondere der Polytheismus nicht die erste und ursprüngliche Religionsform der Menschheit gewesen sein.

Nun — wir sind durch die erwähnten theologischen Rücksichten glücklicherweise nicht gebunden, und es hindert daher nichts, gemäß dem Zwecke der vorliegenden Schrift auch in dieser Frage freimütig, ehrlich und offen der Wahrheit Zeugnis zu geben. Da sich uns noch später die Gelegenheit bieten wird, die Theorie von einer im Laufe der Geschichte angeblich vor sich gegangenen Offenbarung sowie von dem damit zusammenhängenden Urzustande der vollkommenen geistigen Mündigkeit des Menschen kritisch zu beleuchten und zu widerlegen, so wollen wir uns hier vorläufig nur mit der geschichtlichen und thatsächlichen Seite der in Rede stehenden Frage kurz beschäftigen.

Da wollte man zur Bestätigung der erwähnten Theorie vor

allem bei den Persern ein über ihren dualistischen Gottheiten als deren Prinzip stehendes Urwesen annehmen, genannt „Zarwana akarana", das „unerschaffene Große", welchem auf hohen Bergrücken ohne Tempel und Bild geopfert worden sei.[1]) Allein diese Meinung stellte sich auf Grund neuerer Forschungen als irrig heraus. Denn die Gottheit Zarwana akarana wird im Avesta nur wenigemale und nur nebenbei berührt, und repräsentiert eine ganz untergeordnete Göttergestalt. Ferner deutet schon der Name und das ganze — richtig erfaßte — Wesen dieser Gottheit auf einen jüngeren Ursprung hin. „Zarwana akarana" bedeutet nämlich nicht „das unerschaffene Große", sondern „die unbeschränkte Zeit";[2]) demnach ist diese Gottheit eine bloße Personifikation und Abstraktion, als solche aber schon das Produkt beginnender Reflexion über die Dinge und Erscheinungen der Natur, sie trägt also offenbar das Gepräge späterer Spekulation an sich und hat mit dem ursprünglichen volkstümlichen Parsismus nichts zu thun. Und dann: gehörte sie wirklich der altpersischen Religionsanschauung an, so würde sich gewiß, aus der altarischen Periode stammend, im indischen Rig-Veda ein Korrelat zu dieser Gottheit finden, was aber nicht der Fall.

Ebenso ist der „Parahbrahma" der Inder, auf den man sich als den „unvergänglich und einzig wahrhaft Seienden" gleichfalls berufen wollte, nicht der Repräsentant der ältesten indischen Religionsanschauung, welche vielmehr, wie wir oben gesehen, den Charakter einer polytheistischen Naturvergötterung an sich trug. Aber selbst wenn dies nicht der Fall wäre, könnte Parahbrahma nur als Repräsentant des pantheistischen, nicht aber des eigentlich monotheistischen Gottesbegriffes gelten.

Auch in dem aus der arischen Vorzeit stammenden Gotte Varuna wollte man den Träger und Repräsentanten des altindischen Monotheismus erblicken. Gleichfalls mit Unrecht. Wird auch Varuna im Rig-Veda der „Vater Asura",[3]) der „große Asura", „der Asura"[4]) im eminenten Sinne genannt, so werden daneben doch auch andere Wesen als „Götter" bezeichnet — insbesondere, wie wir oben sahen, Indra und Agni. Es könnten also die übrigen Gottheiten der Hindus — im Lichte des Rig-Veda betrachtet — nur als Söhne dieses Varuna gefaßt werden, in

---

[1]) Herod. I. 31; Strab. XV. 3; Xenoph. Cyr. VIII. 7. — [2]) Vgl. Spiegel, Avesta, I. 271. — [3]) R.-V. II. S. 650. — [4]) R.-V. 3, 53, 7.

welchem Falle aber Varuna nicht als der eine und einzige Gott — und dieses Merkmal gehört doch zum Begriffe des Monotheismus — sondern eben nur als der höchste und oberste oder vorzüglichste aller Götter gelten könnte. Und dieses Verhältnis wird auch durch den Rig-Veda in der That bestätigt, da er ausdrücklich von „des großen Asura Söhnen, des Himmels weit umherschauenden Trägern" redet.[1])

Die — oben erwähnten — zwölf großen Götter der Babylonier und Assyrer schließen den „ursprünglichen Monotheismus" ohnedies deutlich genug aus, und es ist einfach naiv, in der Thatsache, daß jeder dieser Götter ehedem, d. h. ehe es zu einer systematischen Gliederung aller Gottheiten kam, einen lokalen Charakter an sich trug, indem er seine besondere Stadt oder seinen bestimmten, besonderen Bezirk hatte, als dessen Schutzgottheit man ihn verehrte, eine Bestätigung des ursprünglichen Monotheismus finden zu wollen. Auch hier gelangten freilich später gewisse Gottheiten den anderen gegenüber zu einer bevorzugten Stellung und besonderen, ausgezeichneten Bedeutung, — zumeist aus staatspolitischen Rücksichten, wie wir oben gesehen. Nahm zuerst Anu als Gott des Himmels und Vater der Götter, Bel als Gott der Erde, und Hea als Gott des Ozeans und der Unterwelt — also gewissermaßen eine „Trias" oder „Trinität"[2]) — einen hervorragenden Rang ein, so stand später, wie oben erwähnt, Bel und in noch späterer Zeit Assur an der Spitze der chaldäisch-assyrischen Götterwelt — als die Gottheit im bevorzugten Sinne.

Das Gesagte gilt auch von den Ägyptern, deren ursprüngliche Religion, wie wir oben gesehen, ein polytheistischer Naturkult gewesen, wenngleich freilich nach dem oben gleichfalls erwähnten großen Turiner Papyrus in priesterlichen Kreisen und als dem Volke unverständliche Geheimlehre sich später ein reinerer, vergeistigter Gottesbegriff, der sich an Osiris knüpfte, herausbildete.

Aber auch dieser Gott wird nicht als universelles, allwaltendes, rein ideelles Wesen gedacht, sondern menschenähnlich: „Er sieht, wie ihr sehet; er hört, wie ihr höret; er steht, wie ihr stehet; er sitzt, wie ihr sitzet". (10.) Zudem giebt es außer ihm noch andere, allerdings ihm untergeordnete Götter, weshalb er an einer Stelle geradezu „die Gottheit der Götter" genannt wird. (1.)

---

[1]) R.-V. 10, 10, 3. — [2]) G. Smith, Assyr. Discov. p. 403.

Daß bei der ursprünglichen Dürftigkeit der Entwickelung eigentlich religiöser Lehren bei den Chinesen, denen, wie wir oben gesehen, infolge ihres Material-Pantheismus sogar der sprachliche Ausdruck zur Bezeichnung einer persönlichen und geistigen Gottheit fehlte, von einem anfänglichen Monotheismus dieses Volkes nicht gesprochen werden kann, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung.

Ähnliches gilt auch von der ursprünglichen Religion der Germanen, Griechen und Römer, da auch die Religion dieser Völker, wie wir uns überzeugt, nicht auf monotheistischer Grundlage beruhte, sondern in einer polytheistischen Naturvergötterung bestand, wenngleich auch hier der eine oder der andere Gott — bei den nordisch-germanischen Stämmen Odin als „Allvater", bei den Griechen Zeus als „Vater der Götter und Menschen" — später eine die anderen Götter überragende Stellung und Bedeutung einnahm. Wenn Tacitus behauptet, die Germanen hätten von ihren Göttern derart reine, geistige Vorstellungen gehabt, daß man sich weder Bilder der Götter bediente noch Tempel zu deren Verehrung benützte,[1] so giebt er damit wohl nur seinen philosophisch-stoischen Ideen Ausdruck, wie er denn selbst einen Tempel der Tanfana erwähnt und erzählt, das Bild der Göttin Nerthus sei in einem Wagen umhergeführt und in einem See gebadet worden.[2]) Tempel fehlten den Germanen, solange sie noch keine bleibenden Wohnsitze hatten, und Götterbilder, solange sie die zur Verfertigung derselben notwendige künstlerische Geschicklichkeit noch nicht besaßen.

Dasselbe gilt auch von den Griechen und Römern. So hatten z. B. die Pelasger ursprünglich allerdings weder menschlich gestaltete Gottheiten noch Tempel; aber nicht etwa infolge der Geistigkeit ihres Gottesbegriffes, sondern infolge der anfänglichen technischen Unfähigkeit, derartige Gebilde und Gebäude herzustellen.

Wenn daher Plutarch[3]) von Pythagoras erwähnt, derselbe habe angenommen, das Urwesen sei weder den Sinnen, noch den Leiden unterworfen, sondern unsichtbar, unerschaffen, geistig, so hat letzterer damit nicht dem religiösen Bewußtsein der Hellenen, sondern seiner individuellen philosophischen Anschauung oder Überzeugung Ausdruck gegeben, während das gleichfalls von Plutarch überlieferte Verbot Numas bei den Römern, sich von Gott ein menschen- oder tierähnliches Bild zu machen, eben nur das löbliche

[1]) Germ. c. IX. — [2]) Germ. XL. Annal. I. 51. — [3]) Plut. n. 8, p. 65. cf. Zonaras, VII. 2.

Bestreben dieses weisen Königs bezeugt, sein Volk zu einer reineren, geläuterten Gottesauffassung und Gottesverehrung anzuleiten.

Von einem eigentlichen „Monotheismus“ kann vielmehr erst seit dem Beginn der philosophischen Spekulation bei den Griechen — also, von Heraklit, Xenophanes, Anaxagoras u. a. abgesehen, insbesondere erst seit Plato und Aristoteles gesprochen werden, da erst die freie, denkende, philosophische Betrachtung den Fortgang des religiösen Bewußtseins von der rein sinnlichen und naiv anthropomorphistischen Gottesvorstellung zu einem geistigen und ideellen Gottesbegriffe, von der Auffassung der Gottheit als eines Wesens von nur lokaler oder nationaler Bedeutung zu einer wahrhaft universalistischen Gottesidee ermöglichte, womit dann auch die Notwendigkeit der Erörterung des Verhältnisses der Gottheit zum Ganzen der Natur und der Menschheit gegeben war. So verdanken wir den eigentlichen Monotheismus nicht irgend einer positiven Religion, sondern hauptsächlich der Philosophie; auch das positive Christentum nahm an dieser Errungenschaft der Philosophie bei der Konzeption und Entwickelung seines Gottesbegriffes teil, und dieser Anteil wäre ein noch innigerer, der Gottesbegriff des dogmatischen Christentums ein reinerer und dem vernünftigen Denken mehr angemessener, wenn es den theologischen Monismus, die Einpersönlichkeit Gottes, nicht verwischt und entstellt hätte durch die Statuierung einer göttlichen „Drei-Persönlichkeit“ oder „Dreifaltigkeit“.

VII. Abschnitt.

Läßt sich die theologische Lehre von der Erhaltung und Regierung der Welt durch Gott beweisen?

1. Die göttliche Welterhaltung.

Die positiv theologische Lehre über die Erhaltung der Welt durch Gott. — Theologische Begründung der Notwendigkeit einer fortgesetzten Welterhaltung durch Gott. — Kritik des theologischen Standpunktes; strenge Naturgesetzlichkeit alles Geschehens. — Die Lehre der kirchlichen Theologie führt konsequent zum Pantheismus. — Wie verträgt sich göttliche Welterhaltung und menschliche Willensfreiheit? — Unsicherheit der Theologie in der Frage betreffs der Weise der Erhaltung des Menschengeschlechtes. — Der Kreatianismus und dessen Konsequenzen.

Nach der Lehre der kirchlichen und dogmatischen Theologie hat die Gottheit die Welt und deren Dinge nicht nur durch einen freien Willensentschluß aus nichts hervorgebracht oder erschaffen, sondern diese Gottheit erhält auch fortgesetzt das Universum und dessen einzelne Dinge, und regiert und leitet alles, was geschieht. Diese Thätigkeit Gottes nach außen in der Erhaltung und Regierung der Welt pflegt die kirchliche Theologie als die „Vorsehung Gottes" — providentia Dei — zu bezeichnen; doch weichen manche Theologen insofern ab, als sie unter „Vorsehung" nur oder vorzugsweise die Leitung und Regierung der Welt verstehen, während noch andere den Begriff der „Vorsehung" im (engern Sinne) auf die göttliche Leitung der Schicksale und freien Handlungen des Menschen beschränkt wissen wollen.

Die Erhaltung des Universums wird gewöhnlich als jene unmittelbare Wirksamkeit Gottes definiert, durch welche die Welt im ganzen und alle Einzelndinge so lange fortbestehen, als es Gottes Plane und Ratschluße genehm ist, während die göttliche Weltregierung als jene unmittelbar göttliche Thätigkeit gefaßt wird, kraft deren Gott in der Natur alles so leitet und ordnet, daß alles, was geschieht, der Erreichung seiner Absichten dienen muß.

Sowohl die Erhaltung als Regierung der Welt ist ausdrückliches kirchliches Dogma: Speziell die Erhaltung der Welt, deren Kräfte, Gesetze und Dinge wird von der positiven Theologie als eine Fortsetzung der erschaffenden Thätigkeit Gottes gefaßt, — gewissermaßen als creatio secunda. Doch sei es nicht ganz genau, diese „erhaltende Thätigkeit Gottes als eine in jedem Momente erneute Erschaffung" der Dinge zu denken, sofern der Begriff der „Erschaffung" das Nichtsein des Objektes zur Voraussetzung hat; andererseits sei aber diese Erhaltung der Welt noch weniger etwas von der schöpferischen Thätigkeit Gottes Verschiedenes.[1])

Begründet wird die Lehre von der göttlichen Welterhaltung durch das Dogma von der Welterschaffung; denn da die Welt und deren Dinge ihr Sein durch die göttliche Allmacht haben, so hängt auch ihr Fortbestand von eben diesem allmächtigen Willen Gottes ab; durch denselben freien Willensentschluß Gottes, der sie aus nichts erschaffen, bestehen sie auch fort; und würde Gott diesen seinen Willensentschluß nicht weiter wirken lassen, so müßte alles oder das Einzelne, dem Gott den Grund seines Fortbestandes entzieht, sogleich wieder in das Nichts, aus dem es war hervorgebracht worden, zurücksinken. So ist jedes Moment des Seins und Daseins der Dinge und der ihnen zugrunde liegenden elementaren Stoffe und Kräfte sowie ihrer Wirksamkeit ausschließlich durch Gott bedingt. „Nimmst du (Jehovah) weg ihren (der Lebewesen) Geist, so vergehen sie und werden wieder zu Staub."[2]) „Wie könnte etwas fortbestehen, wenn du, o Gott, nicht wolltest? Oder wie könnte es erhalten werden, wenn es von dir nicht gerufen wäre?"[3]) „In ihm (Gott) leben wir, bewegen wir uns, und sind wir."[4]) Im Anschluß an die paulinisch-johanneische Auffassung Jesu als des „Sohnes" oder „Logos" Gottes wird im Hebräerbriefe letzterer als jener bezeichnet, welcher „durch das Wort seiner Kraft alles trägt"[5]) und erhält, wie ja der Vater auch „durch ihn die Welt gemacht hat".[6]) „Du hast die Erde gegründet, und sie bleibt, durch deine (Jehovahs) Anordnung besteht der Tag."[7])

„Ohne den Willen Gottes," erklärt Hilarius,[8]) „würde der Himmel zerfallen, das Licht der Sonne erlöschen, die Erde würde nicht bestehen, die Pflanzen würden nicht wachsen, das Leben der

---

[1]) Vgl. Thom. Aquin. I. Qu. 104 ad. 4. — [2]) Ps. 103, 29. — [3]) Weish. 11, 26. — [4]) Apostelg. 17, 28. — [5]) Hebr. 1, 3. — [6]) Das. 2. Vgl. Coloss. 1, 17. — [7]) Ps. 118, 90. 91. — [8]) in Ps. 91, n. 7.

Menschen ginge zugrunde.“ „Gott hat die Dinge nicht bloß aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen, sondern er selbst erhält sie jetzt auch und beschützt sie; so zwar, daß sie sofort vergehen und zerfallen würden, wenn sie seiner Fürsorge beraubt würden.“[1]) Ähnlich Thomas von Aquino: „Das Sein aller Geschöpfe hängt dergestalt von Gott ab, daß sie nicht einen Augenblick bestehen könnten, sondern sogleich in das Nichts versinken würden.“[2]) Desgleichen Anselm: „Wie nichts ist, das nicht von Gott erschaffen wäre, so kann nichts fortbestehen ohne die erhaltende Gegenwart Gottes.“[3]) Auch Augustinus lehrt die Notwendigkeit der göttlichen Welterhaltung. Zöge Gott seine schaffende Macht von der Welt zurück, so würde dieselbe sofort wieder in das Nichts übergehen.[4]) An den angeführten Schrift- und Väterstellen wollen wir uns genug sein lassen.

Was insbesondere die römisch-katholische Kirche betrifft, so hat dieselbe auf dem Vatikanischen Konzil (1870) die fortwährende Welterhaltung durch Gott ausdrücklich als wesentliches Moment der Vorsehung und damit als geoffenbarte Glaubenslehre erklärt,[5]) nachdem die entgegengesetzte Gottes- und Weltauffassung, namentlich des Deismus und Naturalismus sowie der Kant'schen Philosophie, schon durch den „Syllabus“ Pius' IX.[6]) ihre Verdammung gefunden.

Aber nicht nur die Forterhaltung der Welt und deren Dinge, auch sämtliche Thätigkeiten und Bewegungen der kreatürlichen Wesen werden von den Theologen auf Gott als ihre eigentliche und höchste Ursache zurückgeführt. „Wie sie im Augenblicke der Schöpfung, bei ihrem ersten Hervortreten, das Werk des Schöpfers waren, so bleiben sie dies auch in jedem folgenden Zeitmomente; und auch jede im Verlaufe der Zeit erst entstehende geschöpfliche Thätigkeit oder Bewegung ist durch die Wirksamkeit des die Welt und ihre Ordnung erhaltenden göttlichen Willens bedingt.“[7]) Das gilt insbesondere auch von den einzelnen Willensakten des Menschen, welche in gleichem Maße absolut bedingt und abhängig sind von der direkten Mitwirkung Gottes (concursus Dei physicus, naturalis et immediatus), wie jede andere geschöpfliche Kraft; trotz dieser göttlichen Verursachung der Willensakte sei aber der Wille

---

[1]) Chrysost. in ep. ad. Col. hom. 3, n. 2. — [2]) Summ. Qu. 104, a. 1. Contra gent. II. 38. — [3]) Monol. c. 13. — [4]) De civ. Dei XII. 25. — [5]) Sess. III. c. 1. Vgl. Cat. Rom. I. 2. Qu. 19. 21. — [6]) Syll. prop. 2. — [7]) Simar, Dogmat. S. 256.

des Menschen dennoch frei. Namentlich die diesfällige Lehre der römisch-katholischen Theologen läßt an Entschiedenheit und Präzision nichts zu wünschen übrig; sie erklärt ausdrücklich, dieses Zusammenwirken Gottes und des Menschen dürfe nicht als das Verhältnis zweier einander koordinierter Ursachen aufgefaßt werden, welche sich je durch ihre besondere und selbständige Wirksamkeit in die Hervorbringung einer Wirkung teilen; eine solche Selbständigkeit der Kreatur wäre gleichbedeutend mit der Unabhängigkeit derselben von ihrem Schöpfer, und eine solche Annahme sei ein verwerflicher Irrtum. „Könnte der menschliche Wille," sagt Thomas von Aquino, „irgend eine Thätigkeit hervorbringen, deren Urheber nicht Gott ist, dann käme dem menschlichen Willen die Bedeutung einer ersten wirkenden Ursache zu; das aber anzunehmen erscheint unziemlich; denn was aus sich nicht das Sein hat, kann auch den Grund seiner Thätigkeit nicht in sich haben . . ."[1]) Doch sind die Molinisten geneigt, der menschlichen Selbstthätigkeit wenigstens insofern eine kleine Konzession zu gewähren, als sie diese Mitwirkung Gottes bei den freien Willensakten des Menschen als eine gleichzeitige auffassen, wonach die menschlichen Willensentschlüsse das Produkt des göttlichen Einflußes und der menschlichen Selbstthätigkeit wären.

Beweist nun das seitens der kirchlichen Theologie über das jetzt in Rede stehende Dogma Gesagte die fortgesetzte „Erhaltung der Welt durch Gott?" — Der denkende Leser hat sich die Antwort auf diese Frage wohl selbst schon gebildet. Was die Theologie diesfalls vorbringt, ist nicht entfernt ein „Beweis" im logisch-wissenschaftlichen Sinne. Auf das „Kreationsdogma" beruft sich die positive Theologie; aber für die Schöpfung der Welt aus nichts konnte, wie wir uns überzeugt, ein wissenschaftlich befriedigender Beweis gleichfalls nicht erbracht werden, das zeitliche Erschaffensein der Welt ist daher bloße Glaubenslehre, und den Kreatianismus als Beweisgrund für die absolute Notwendigkeit einer fortgesetzten Welterhaltung durch Gott verwenden, heißt daher jenen Fehler im Beweise begehen, den die Logik petitio principii nennt: Was erst zu beweisen wäre, wird als Argument für den Erweis der Thesis benützt.

Dasselbe gilt von den verschiedenen einschlägigen Aussprüchen und Stellen der Bibel und der Schriften der heiligen Väter, mögen

[1]) Summ. II. Sent. D. 37. Qu. 2. a. 1. Vgl. C. Gent. III. 70.

diese Aussprüche nun in der Form einfacher Prosa oder voll dichterischen Schwunges — besonders in den Psalmen — erscheinen: es sind Ausdrücke individueller Anschauung, Äußerungen eines frommen, religiösen Gemütes, welches allüberall ein unmittelbares Eingreifen der Gottheit in die Weltmaschine für notwendig hält, aber es sind keine Beweise.

Ist aber die absolute Notwendigkeit einer Forterhaltung der Welt nicht Gegenstand eines wissenschaftlichen Erkennens, sondern des positiven Glaubens, so müßen wir fragen, wie sich dieser Glaube zur Wirklichkeit und Thatsächlichkeit, d. i. zur Erfahrung verhält, ob er durch letztere oder durch Vernunftgründe allgemeiner Natur gestützt und gerechtfertigt wird oder nicht. Auch die Antwort auf diese Frage ist mit den in einem früheren (IV.) Abschnitte gepflogenen Untersuchungen schon gegeben. Insbesondere das allgemein und ausnahmslos giltige Gesetz der Beharrlichkeit, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft sowie die damit zusammenhängende Thatsache der Unmöglichkeit einer absoluten Vernichtung der Materie lassen die Lehre von der notwendigen Annahme eines außer- und überweltlichen freien Willens, von dem der Fortbestand des Universums und die Wirksamkeit dessen Gesetze und Kräfte abhinge, derart, daß mit dem Aufhören dieses Wollens die sofortige Stundung der Weltmechanik und das augenblickliche Versinken des Seienden in das „Nichts" eintreten müßte, als theoretisch wie praktisch unhaltbar und unbegründet erscheinen. Auch dieses Dogma findet seine Erklärung in jenem als irrig erkannten Gottesbegriffe, welcher die Gottheit anthropomorphisiert und die bloß entfernte Analogie oder Ähnlichkeit zwischen einem menschlichen Künstler und dem von ihm, bezw. von seiner Hand in Bewegung gesetzten Werkzeuge bezüglich des Verhältnisses der Gottheit zur Natur ganz willkürlich und unberechtigt als eine strenge, d. h. als wirkliche Identität auffaßt.

Wie gefährlich übrigens eine derartige — in der dogmatischen Theologie leider sehr häufige — Verwechslung eines bloßen Bildes mit der Sache, einer Verdeutlichung mit dem wissenschaftlichen Beweise für diese Theologie selbst werden kann, ergiebt sich, wenn in der Wahl des illustrierenden Bildes irgend eine selbst nebensächliche und unwesentliche Veränderung vor sich geht. Setzen wir z. B. in dem soeben erwähnten — von Thomas von Aquino herrührenden — Vergleiche statt „Werkzeug" etwa „Maschine"

oder „Kunstwerk“, so sehen wir die Notwendigkeit einer Forterhaltung der Welt durch Gott in **jedem** Momente nicht ein, da sich die Maschine, vom Mechaniker einmal in Bewegung gesetzt, durch längere oder kürzere Zeit selbstthätig forterhält, und Ähnliches gilt auch von dem durch die Hand eines Künstlers hergestellten Kunstwerke.

Eben dieses Bildes bedient sich denn auch der Deismus zur Erhärtung und Stütze seiner Weltanschauung, indem er zwar einen persönlichen Schöpfer oder doch Weltbaumeister annimmt, dagegen nach dem Akte der Weltschöpfung oder Weltbildung die Gottheit gleichsam sich auf sich selbst zurückziehen läßt, so daß sie sich um die von ihr gesetzte Welt nicht weiter kümmert; letztere erhalte sich durch die von Gott in sie gelegten Kräfte und Gesetze eben selbst.

Freilich wendet die kirchliche Theologie hier ein, das Beispiel vom Künstler und seinem Kunstwerke oder von einem Mechaniker und der ihm konstruierten Maschine passe nicht, da der Künstler und Mechaniker nur ein schon vorhandenes Material bearbeite, also nur Urheber der Form sei, während der Begriff des „Erschaffens“ einen außer und neben Gott vorhandenen Urstoff schlechthin ausschließe, so daß Gott nicht nur Weltbaumeister, sondern Weltschöpfer sei. Allein die Theologie hätte, falls diese ihre Bemerkung als stichhältig anerkannt werden soll, sowohl den wirklichen Beweis des Erschaffenseins der Welt aus nichts erst zu erbringen, als auch zu zeigen, daß, selbst gesetzt, die Welt verdanke ihr Dasein einer außerhalb ihrer stehenden freien Kausalität, das Seiende ohne ununterbrochene Erneuerung des bezüglichen göttlichen Wollens sofort ein absolut Nichtseiendes werden müßte. Ist uns, wie wir bei einer früheren Gelegenheit gesehen, das Werden eines Seienden aus dem absoluten Nichts schlechthin undenkbar oder doch unfaßbar, so nicht minder das absolute Verschwinden oder Vernichtetwerden des Seienden.

Nein! die positive Theologie vermag nicht zu beweisen, daß der Fortbestand der Natur, ihrer Kräfte und Gesetze an die Zustimmung eines freien Wollens außerhalb ihrer gebunden sei — sie vermag dies weder durch einen Beweis von vornherein, noch durch Berufung auf Thatsachen der Erfahrung. Letztere zeigt im Gegenteile, daß die Natur sich aus und durch sich selbst erhält — durch die mannigfachen in ihr liegenden wunderbaren Kräfte, deren fortdauernde Wirksamkeit und Regsamkeit, soweit dieselbe keine ge-

bundene oder latente, daß diese Wirksamkeit der Naturkräfte eine durch die ihnen zukommenden wesenhaften Qualitäten, insbesondere durch das Prinzip des Gegensatzes oder der Polarität und des nachfolgenden Ausgleiches bedingte und somit **notwendige** ist. So hält und trägt die Sonne mittels der Gravitation ihre Planeten und zwingt dieselben, indem sie der Richtung deren Zentrifugalkraft entgegenwirkt, sich in elliptischen Bahnen um diesen ihren Zentralkörper zu bewegen;[1]) ebenso erhält sich das Tier- und Pflanzenreich gegenseitig, während das Mineralreich die Grundlage und Bedingung des Fortbestandes des pflanzlichen und tierischen Lebens repräsentiert, und desgleichen erhalten sich auch die einzelnen Gattungen, Arten und Individuen der Pflanzen und Tiere wie auch der Mensch durch den Prozeß der geschlechtlichen Fortpflanzung und der Assimilation der von ihnen aufgenommenen unorganischen oder organischen Nährstoffe.

Daß die organischen Wesen der Erde nicht den letzten Grund ihres Seins in sich selbst haben, ist ja richtig; aber wir haben seinerzeit auch gesehen und werden später noch eingehender zeigen, daß sich ein Beweis dafür, daß die letzte Ursache ihres Seins in einer übernatürlichen Kausalität, in dem Eingreifen eines transcen-

---

[1]) Manche Theologen erblicken auch in der Thatsache, daß die Meere ihre Grenzen nicht überschreiten, und daß deren Wasser an der Oberfläche der Erde haften bleibt, ohne abzufließen, eine besondere Veranstaltung und Wirksamkeit der göttlichen Vorsehung. „Was geschieht mit dem Wasser," fragte unser Lehrer der Dogmatik, „das auf einen Tisch gegossen wird?" Und er antwortete darauf: „Es fließt herunter. Warum also nicht auch das auf dem Erdballe befindliche Wasser?" Und die Theologen berufen sich hiebei auf die Bibel, in der es heißt: „Der Herr befestigte oben die Luft (sic!) und setzte rings um das Meer seine Grenze und gab den Wassern das Gesetz, ihre Grenzen nicht zu überschreiten." (Spr. 8, 28. 29.) Nun — wenn die Verfasser der Bibel so reden, nimmt es uns nicht wunder; wenn man aber heute noch in einer „wissenschaftlich" sein sollenden Behandlung solche Anschauungen äußert, so ist das mehr als eigentümlich. Wer so spricht, kann von der Gestaltung der Erde und der Gravitation keinen Begriff haben. Mit demselben Rechte könnte gefragt werden, warum nicht auch ein in die Höhe geworfener Stein in das Universum hinausfliegt. Immer derselbe Grundfehler der theologischen Auffassung: Verkennung der Immanenz der Wirkung der Naturkräfte, die Meinung, in der Natur könne keine Kraft wirken, welche nicht zuvor von außen in sie hinein gelegt oder mechanisch in sie eingeführt oder eingefügt worden wäre. Zudem haben die Meere „ihre Grenzen" bekanntlich oft genug „überschritten" — teils infolge natürlicher, gesetzmäßiger geologischer Entwickelung, teils infolge gewaltiger Sturmfluten, welche ganze Inseln und Teile des festen Landes über- und wegschwemmten, Städte, Dörfer und Menschen vernichteten.

dentalen Wesens und dessen Willens zu suchen sei, nicht erbringen lasse; umsoweniger läßt sich die Notwendigkeit der Fortdauer dieses Willens zum Fortbestande der genannten Wesen oder gar der elementaren kosmischen Stoffe und Kräfte beweisen. Können sich die organischen Naturdinge nicht forterhalten, d. h. gehen sie zugrunde, so geschieht dies stets und ausnahmslos aus **natürlichen** und nicht aus übernatürlichen Ursachen, die in diesem Falle so recht wie ein „Deus ex machina“, in den kausalen Zusammenhang des Naturgeschehens eingreifend und diesen zerreißend, wirken würden.

Nein! nicht Transcendenz, sondern Immanenz der wirkenden Kräfte und Ursachen, nicht Supranaturalismus, sondern Naturalismus ist der allgemeine Grundcharakter alles erfahrungsmäßigen Geschehens.[1]) Immer und überall entspricht die eigenartige Wirkung der ihr zugrunde liegenden eigentümlichen Ursache; es wäre sonst, bei Annahme eines beständigen willkürlichen Eingreifens einer außerweltlichen Kausalität in den Naturlauf, unmöglich und unbegreiflich, wie es eine Wissenschaft auf dem Gebiete des Naturgeschehens geben könnte, wie z. B. die Astronomie eine Sonnen- oder Mondesfinsternis, die Bahn eines Planeten, die Wiederkehr eines Kometen ꝛc. mit untrüglicher mathemathischer Sicherheit im voraus bestimmen und berechnen könnte; dann könnte es geschehen, daß irgend ein konkreter Gegenstand, der sinnenfällig vor uns liegt oder steht — ein Buch, ein Glas, eine Feder, ein Haus, ein Baum ꝛc. — urplötzlich in das Nichts sich auflöst, daß irgend ein Mensch, die Menschheit, unsere Erde, ja das Universum sich in einem Momente wieder in ein absolut Nichtseiendes verwandelt, das es nach der kirchlich-biblischen Lehre einmal gewesen; . . . dann verwirrt sich alles vor unserem geistigen Auge und löst sich auf in eine Welt dämmerhaften Scheines, trügerischen Zaubers, unberechenbarer Täuschung.

---

[1]) Mit Recht sagt Goethe in dieser Beziehung:

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe?
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen;
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft und seinen Geist vermißt.“

Schreiber dieses erinnert sich aus seinen theologischen Studienjahren eines Freskobildes am Plafonde des Lehrzimmers, darstellend die Weltkugel, welche von einer aus den Wolken hervorragenden Hand mittels eines an dieser Erdkugel befestigten Ringes gehalten wird. In der That eine passende Darstellung der Lehre von der Welterhaltung durch Gott, wie die Theologie dieselbe auffaßt!

Die positive Theologie konnte sich den soeben kurz skizzierten Konsequenzen ihres Dogmas der Welterhaltung durch Gott nicht verschließen, suchte oder meinte aber denselben dadurch auszuweichen, daß sie behauptet, nicht alles Seiende werde von Gott direkt oder unmittelbar erhalten, manches bestehe vielmehr nur durch ein mittelbares oder indirektes göttliches Wollen, so daß diese Dinge unmittelbar sich selbst, als Mittel- oder sekundäre Ursachen, erhalten, während Gott allerdings die primäre Ursache ihrer Forterhaltung darstelle. Wie begreiflich besteht unter den Theologen hinsichtlich der näheren Bezeichnung des Gebietes der direkten und indirekten Erhaltung durch Gott keine Einigkeit; die Mehrzahl derselben neigt jedoch der Auffassung zu, daß Gott das Sein der geistigen Wesen, also der Engel und der Teufel, fortwährend unmittelbar will, während er bezüglich der körperlichen Welt nur die Forterxistenz der allgemeinen Materie sowie der an und in derselben wirkenden Kräfte und Gesetze unmittelbar will; dagegen bestehen die einzelnen Dinge nur mittelbar durch Gott fort, während sie unmittelbar und zunächst von einander abhängig sind.

Wird nun durch diese Konzession der Theologie an den Konsequenzen ihrer Theorie der Welterhaltung im wesentlichen etwas geändert? — Gewiß nicht! Immer bleibt die Gottheit die einzige und ausschließliche Ursache des Fortbestandes aller Dinge, und immer liegt es in Gottes Willkür, diese Forterxistenz durch ein Machtwort seines Mundes zu sistieren und in das absolute Nichts aufzulösen; nur tritt bei der „mittelbaren" Erhaltung die Gottheit etwas in den Hintergrund, welche Anschauung mit der vollen Gegenwart Gottes in allen Dingen und allen, auch den kleinsten Teilchen derselben allerdings schlecht harmoniert; es ist aber wesentlich vollkommen gleichgiltig, ob ich einen Gegenstand an einem langen oder einem kurzen Faden, oder unmittelbar mit dem Finger meiner Hand halte, ob ich mich zum Tragen eines Dinges auf der Hand einer Unterlage bediene oder nicht, ob ich zum Zusammenhalten eines Gefäßes, das ohne äußern Gegendruck jeden Augenblick bersten müßte, einen Draht oder meine Hand verwende.

Ja — die Lehre der kirchlichen Theologie von der Welterhaltung durch Gott, wie wir sie soeben kennen gelernt, führt konsequent und unabweisbar zum Pantheismus, wie sich leicht zeigen läßt. Sind die Naturdinge und Natursubstanzen, kurz, ist die Welt derart abhängig von Gott, daß sie

von ihm fortwährend zusammengehalten werden muß, wenn sie überhaupt bestehen soll, kommt also diesen Dingen keine immanente Selbständigkeit und keine ursprüngliche Kraftenergie zu, dann sind sie bloße Accidenzen des absoluten, göttlichen Seins; sind die geschöpflichen Dinge nichts aus sich Wirkendes, dann sind sie auch nichts Wirkliches; vermag die Welt und deren Dinge nur dadurch zu bestehen, daß deren Existenz in jedem Momente gleichsam neu gewollt und bewirkt wird, so läßt sich zwischen dem Momente der ersten und jeder folgenden „Setzung", d. i. zwischen dem Momente deren Erschaffung und Forterhaltung kein Moment interpolieren, d. h. alle Momente fallen zusammen, und Gott ist es ausschließlich, der in und mit den Dingen wirkt — Gott ist eigentlich Alles, was ist. Die Annahme „sekundärer" oder „Mittel"-Ursachen ändert daran nichts; denn in dem Momente, in welchem diese Mittelursache auftritt und wirkt, muß sie ja doch auch von Gott gesetzt und erhalten werden, da sie sonst keinen Augenblick existieren könnte und sofort wieder zum Nichts werden müßte.

Sehr fatal sind auch die aus dieser theologischen Lehre der Welterhaltung fließenden Konsequenzen, sofern sich dieselben auf den „freien Willen" des Menschen beziehen. Die Entschlüsse und Handlungen des Menschen sollen durch Gott absolut bedingt sein und von Gott im Menschen ganz hervorgebracht werden, und doch soll andererseits auch der Mensch der volle Urheber dieser Entschlüsse und Handlungen sein, und dabei sollen diese Entschlüsse und Handlungen des Menschen den Charakter der Freiheit und demnach der Zurechenbarkeit an sich tragen. Ein offenbarer Widerspruch, eine bare Absurdität! Ist Gott der volle Urheber des menschlichen Wollens und Endwollens sowie des menschlichen Handelns, wozu bedarf es dann noch des Menschen, und umgekehrt? Und wie kann der Mensch frei, d. h. selbständig und selbstmächtig wirken, was eigentlich Gott in ihm wirkt? Und wie kann dem Menschen das so von Gott in ihm Gewirkte in irgend einer Weise imputiert werden? . . .

Es ist sicher nicht notwendig, diese und ähnliche Fragen zu vermehren, um die Widervernünftigkeit einer solchen Lehre einzusehen. Aber es wäre ja zu „einfach", zu „vernünftig" und zu „natürlich", den Menschen als den alleinigen Urheber seiner Wollensakte und Handlungen gelten zu lassen, und darum mußte die positive Theologie, nämlich die auf die Autorität des Scholastikers Thomas,

des Aquinaten, schwörende römisch-katholische, sich nach irgend einer künstlichen Schwierigkeit umsehen, um das Einfache ganz unnötig und irrig zu komplizieren, das Vernünftige und Natürliche durch eine „übervernünftige" und „übernatürliche" Theorie zu verdrängen, kurz, die so klar liegende Sache mit dem Dunkel eines „unergründlichen Geheimnisses" zu umgeben.

Viel Kopfzerbrechens hat den Theologen von jeher speziell die Frage bezüglich der Weise der Erhaltung des Menschen gemacht, ohne daß, wie begreiflich, diesfalls eine Einigung erzielt worden wäre, zumal selbst das Lehramt der römisch-katholischen Kirche es bisher nicht gewagt, durch einen unzweideutigen und klaren „unfehlbaren" Ausspruch aller weiteren Diskussion dieser „Frage" wenigstens seitens der römischen Theologen ein Ziel zu setzen. Nur die (Platonische) Lehre von einer „Präexistenz", d. h. gleichzeitigen, vorweltlichen Erschaffung der Seelen, welche von Clemens von Alexandrien und Origenes verteitigt wurde, hat das zweite Konzil von Konstantinopel verworfen,[1]) weil sie im Widerspruche stehe mit der biblischen Erzählung von der Erschaffung des Menschen und dem Sündenfalle desselben, sowie mit dem Dogma von der „Erbsünde"; desgleichen wurde die Lehre der Priscillianisten, nach welcher die Menschenseele ein Teil oder ein Ausfluß des göttlichen Wesens sei, verworfen,[2]) und die Synode von Toledo (447) spricht über die Anhänger dieser Lehre geradezu das Anathema aus.[3]) Dagegen ist bezüglich zweier anderer diesfälliger Theorieen seitens des Lehramtes der römisch-katholischen Kirche, wie gegesagt, eine definitive Entscheidung nicht erflossen. Diese beiden Theorieen aber sind der sog. Generatianismus und der mit ihm verwandte Traduzianismus, und der sog. Kreatianismus.

Der Generatianismus läßt nicht nur den Leib, sondern auch die Seele des Kindes von dessen Eltern abstammen, oder, was allerdings nicht ganz dasselbe, die Seele des Kindes durch den Akt der Zeugung von dem Elternpaare gleichsam übergeleitet werden (daher „Traduzianismus"). Dagegen behauptet der Kreatianismus, daß zwar der Leib des Menschen von den Eltern erzeugt werde (nämlich mittelbar oder sekundär, während dessen unmittelbarer Urheber Gott sei), die Seele aber jedesmal von Gott unmittelbar und aus nichts erschaffen werde.

[1]) can. 1. 2, cf. Lat. IV. c. 1. — [2]) Leo M. Ep. 15. ad Turrib. n. 5. — [3]) Conc. Tol. can. 11.

Der traduzianistische Generatianismus fand unter den christlichen Theologen der ersten Jahrhunderte zahlreiche Vertreter, wie Hieronymus ausdrücklich bestätigt,[1]) und insbesondere Tertullian gehört zu seinen entschiedensten Verteidigern. Die Seele des Kindes gehe aus dem Samen des Vaters hervor, wie bei Pflanzen aus dem Mutterstamme ein Sprößling (tradux) abgesenkt wird, und wächst alsdann an Sinn und Verstand allmählich empor.[2]) Jede Seele ist ein Zweig aus Adams Seele, in der alle Menschenseelen gleichsam schon eingeschlossen oder eingeschachtelt vorhanden waren; daher habe sich auch Adams Sünde auf alle seine Nachkommen vererben müßen. Augustinus verwirft zwar den Tertullianischen Generatianismus, weil ihm diese Theorie zu materialistisch erschien, vertritt aber ebensowenig den Kreatianismus, teils, weil derselbe in der heiligen Schrift keine hinreichende Begründung finde, teils weil ihm diese Theorie mit der kirchlichen Lehre von einer Erbsünde unverträglich erschien.[3]) Auch die kirchlichen Väter Fulgentius, Isidor, Gregor der Große u. a. wußten sich in dieser Frage keinen Rat. Dagegen verteidigte eine andere bedeutende Anzahl von Theologen den Kreatianismus entschieden, und die scholastischen Theologen des Mittelalters bezeichnen ihn teilweise sogar als „geoffenbarte Glaubenslehre", während der Generatianismus von Thomas von Aquino geradezu als „Ketzerei" verworfen wird.[4]) Nachdem sodann auch noch die Päpste Alexander VII. (1661) und Pius IX. (1854) ihren dogmatischen Konstitutionen betreffs der „unbefleckten Empfängnis" Mariens die kreatianistische Auffassung zugrunde gelegt, darf es kein römisch-katholischer Theologe mehr wagen, als Verteidiger des Generatianismus aufzutreten, wenn er nicht in den üblen Geruch der „Freisinnigkeit" oder gar der „Ketzerei" kommen und einen Widerruf riskieren will; denn um Gegengründe, seien sie auch noch so schlagend und triftig, und um die persönliche innerste Überzeugung eines oder vieler hat sich die römische Kirche, pochend auf ihre „unfehlbare Autorität", wie die Geschichte lehrt, stets blutwenig gekümmert.

Ist aber auch der Kreatianismus bisher noch nicht eigentliches Dogma der römischen Kirche, so dürfte es wohl früher oder später noch dazu kommen; es hängt dies eben hauptsächlich davon

[1]) Ep. 226, al. 82. — [2]) De an. 9. 19. 25. 27. — [3]) August. De orig. anim; de Gen. ad lit. X. Retract. II. 45. 46 etc. — [4]) Summ. I. Qu. 118. art. 3.

ab, ob und wann wieder ein Mann als Papst an die Spitze des römisch-katholischen Kirchenwesens gelangt, der, wie z. B. Pius IX., in der eifrigen Bereicherung des ohnehin schon so umfangreichen Dogmenschatzes der römischen Kirche eine der Hauptaufgaben seines Lebens und Strebens erblicken zu sollen vermeint.

Auch aus der Bibel versuchte man den Kreatianismus zu begründen, obwohl Augustinus und andere diese Möglichkeit leugneten, worauf wir uns aber nicht weiter einlassen wollen. Wissenschaftlicher Wert kommt ja doch derartigen „Beweisen" nicht zu. Es soll und muß zwar schon hier ausdrücklich zugegeben werden — worüber bei einer späteren Gelegenheit mehr — daß das Wesen sowie der letzte Grund des organischen Lebens und daher auch des Menschenlebens der Wissenschaft ein Rätsel ist und bleibt; soviel sich aber mit Rücksicht auf Erfahrung und Vernunft bezüglich des Forterhaltens dieses organischen Lebens sagen läßt, so spricht alles für die den Organismen zukommende Fähigkeit der selbsteigenen und natürlichen Forterhaltung sowohl des Individuums als des Genus — ein Gesetz, von dem auch der Mensch keine Ausnahme bildet. Mag man diese Erscheinung einfach „Zeugung" oder „Fortpflanzung" oder „Generatianismus" oder „Evolutionismus" oder „Descendenz" nennen, oder mag man sie durch eine andere Bezeichnung fixieren, darauf kommt es nicht an.

Der theologische Kreatianismus beruht auf der Voraussetzung eines rein äußeren und mechanischen Verhältnisses zwischen „Leib" und „Seele", ähnlich, wie die Bibel den ersten Menschen seinem Leibe nach durch die Formierung eines Lehmklumpens durch Gott entstehen läßt, während diesem Leibe die Seele durch Gott eingeblasen wird, auf einem extremen Dualismus, der, wie wir uns in der später zu behandelnden Anthropologie überzeugen werden, ebenso unwissenschaftlich als unpsychologisch und erfahrungswidrig ist. Ist es nicht — um hier diesfalls nur einiges zu bemerken — eine Absurdität, zu behaupten, das Elternpaar erzeuge durch den Akt der Begattung mittels einer von Gott ihm verliehenen „sekundären" Schöpferkraft nur den Leib des Kindes, zwinge aber gleichzeitig die Gottheit, „aus nichts" irgend eine neue „Seele" zu erschaffen und diese Seele in den Leib des Kindes einzusenken oder mit diesem Leibe zu verbinden? Ich möchte nur wissen, wie man sich eine derartige Einpflanzung oder Einsenkung der „Seele" in den Leib zu denken habe! Wie denn, wenn diese neue Seele nicht rechtzeitig

einträfe oder den Ort ihrer Bestimmung, was ihr gewiß zu entschuldigen wäre, verfehlen oder ihn gar nicht finden könnte?! Oder wie, wenn Gott es ablehnte, von der Willkür des Menschen abhängig zu sein und die Beseelung des Fötus überhaupt unterließe? Da den Eltern die unmittelbare Fähigkeit zukommen soll, den Leib des Nachkömmlings zu erzeugen, könnte da nicht der Fall eintreten, daß die Leibesfrucht ein Körper ohne „Seele" sei?[1]) Und umgekehrt, daß, wenn die geschlechtliche Kopulation aus natürlichen Ursachen und Hindernissen eine fruchtbare Konzeption nicht zustande kommen läßt, oder wenn die Weiterentwickelung des Embryo alsbald nach erfolgter Empfängnis aus natürlichen Ursachen oder durch fremdes Zuthun — insbesondere infolge geschlechtlicher Exzesse — verhindert wird, eine „Seele" vorhanden wäre, die gar nicht in der Lage ist, in den für sie bestimmten Leib zu gelangen? Und weiter: wie erklärt der Kreatianismus die durch die Erfahrung unzähligemale und fortwährend bestätigte Thatsache, daß nicht nur leibliche, sondern ebenso auch seelische und geistige Eigentümlichkeiten der Eltern sich auf deren Kinder forterben? Es ist dies offenbar nur unter der Voraussetzung möglich, daß die Kinder sowohl nach Leib als Seele von den Eltern abstammen. Und wie vermag die Theologie die unmittelbare Erschaffung der Seele eines Kretins oder Blödsinnigen seitens Gottes mit einem würdigen Gottesbegriffe in Einklang zu bringen?

Übrigens führt — um dies nur nebenbei zu erwähnen — der theologische Kreatianismus zu Inkonsequenzen mit dem formalen Ganzen des positiv kirchlichen und christlichen Lehr- und Religionssystems selbst; denn in diesem Systeme bildet die Lehre von einer von Adam und Eva auf alle ihre natürlichen Nachkommen sich fortpflanzenden „Erbsünde" eine Grundvoraussetzung, da mit derselben

---

[1]) Das hier Gesagte ist kein frivoler Scherz, sondern trauriger Ernst. Die römisch-katholische Kirche, welche mit so zäher Hartnäckigkeit an überkommenen Anschauungen festhält, seien diese noch so veraltet und von der fortschreitenden wissenschaftlichen Erkenntnis noch so entschieden als irrig erkannt, unterscheidet heute noch zwischen einem foetus animatus und inanimatus, da bei einem männlichen Fötus die Beseelung des Embryo erst am 40., bei einem weiblichen Fötus aber erst am 80. Tage nach der Empfängnis eintrete. Daher werden auch die von dieser Kirche auf die Abtreibung der Leibesfrucht (procuratio abortus) gesetzten Strafen erst dann wirksam, wenn diese Abtreibung nach 80 Tagen, vom Tage der Konzeption an gerechnet, vorgenommen wurde! (Bull. Gregor. XIV. Sedes apost. ab anno 1591.)

wieder die Dogmen über die „Erlösung" zusammenhängen; wird nun jede einzelne Menschenseele von Gott völlig neu aus nichts erschaffen, wie kann dann noch von einer ihr durch Adam anhaftenden positiven Stamm- oder Erbschuld die Rede sein? —

2. Die göttliche Weltregierung.

Die positive theologische Lehre über die fortgesetzte Regierung der Welt durch Gott. — Begründung dieser Lehre seitens der Theologie. — Kritik des theologischen Standpunktes. — Instanzen gegen die Lehre von einer „Vorsehung" im kirchlich-theologischen Sinne. — Rücksichtslosigkeit und mechanische Notwendigkeit der Naturkräfte und Naturgesetze. — Die Theodicee Leibnizens. — Schwierigkeit betreffs der Vereinbarkeit der göttlichen Vorsehung mit der kreatürlichen Freiheit. — Einige Beispiele und Belege. — Die theologische Lehre über die Prädestination und Reprobation. — Welches ist die Quelle des theologischen Streites betreffs der „Gnadenwahl"? — Kurze Geschichte dieses Streites. — Erreicht die Vorsehung stets ihre Endabsicht? — Göttliche Vorsehung und Pragmatismus der Weltgeschichte. — Walten der Vorsehung im Leben des Einzelnen. — Beweist das Gebet die innere Wahrheit der theologischen Lehre betreffs der Providenz? — Die theologische Lehre von der Sicherheit der Gebetserhörung. — Kasuismus und Fatalismus. — Belege für das Walten einer natürlichen „Vorsehung". — Das philosophische Denken und die Lehre von der göttlichen Vorsehung. — Die Idee einer Vorsehung in den antiken Religionssystemen. — Bei den Hebräern und im Islam.

Wie die Notwendigkeit einer fortgesetzten Welterhaltung durch Gott bildet auch die Lehre von der Thatsächlichkeit und Notwendigkeit der fortgesetzten Regierung und Leitung der Welt und deren Dinge durch die Gottheit einen integrierenden Bestandteil der positiven kirchlichen und dogmatischen Theologie. Die Begründung dieser Lehre geschieht in ähnlicher Weise, wie wir dies bezüglich der Lehre von der Welterhaltung gesehen haben. Die positive Theologie — die römisch-katholische wie die auf der Bibel fußende akatholische — beruft sich zu diesem Zwecke hauptsächlich auf diesfällige Aussprüche der heiligen Schrift, und diese sind allerdings in bedeutender Anzahl in den späteren Büchern des alten sowie insbesondere des neuen Bundes vorhanden. „Die Weisheit Gottes wirkt von einem Ende zum andern fort und ordnet alles lieblich an."[1]) „Des Menschen Herz denkt sich aus seinen Weg, aber der Herr lenkt seinen Gang."[2]) „Des Herrn Augen sehen auf die, welche ihn fürchten ... daß er sie ernähre im Hunger."[3]) Be-

[1]) Weish. 8, 1. — [2]) Spr. 16, 9. — [3]) Ps. 32, 18. 19.

sonders eingehend befaßt sich mit dieser Lehre die Stelle in der „Bergpredigt“ Jesu[1]): „Sorget nicht ängstlich für euer Leben, was ihr essen werdet, noch für euren Leib, was ihr anziehen werdet … Betrachtet die Vögel des Himmels! sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen, und euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr als sie?“ … „Kein Sperling fällt auf die Erde ohne euren Vater; euch aber sind alle Haare eures Hauptes gezählt.“[2]) „Alle eure Sorge werfet auf ihn (auf Gott), denn er sorgt für euch.“[3]) „Der Herr ändert die Zeitläufe; er rückt Reiche hinweg und befestigt andere.“[4])

Die römisch-katholischen Theologen insbesondere müßen hier vor allem auf den Ausspruch des Vatikanischen Konzils hinweisen: „Alles, was Gott geschaffen hat, schützt und leitet er durch seine Vorsehung.“[5])

Auch einen apriorischen „Vernunftbeweis“ stellte man theologischerseits für die göttliche Regierung und Leitung der Welt auf. Als Beweis für die Thatsächlichkeit einer übernatürlichen göttlichen Weltregierung müße die Zweckmäßigkeit und Planmäßigkeit aller Erscheinungen und alles Geschehens auf allen Gebieten des kreatürlichen Daseins gelten, da eine solche ohne den fortgesetzten Willen eines zwecksetzenden, höchst intelligenten Wesens nicht denkbar sei; die Notwendigkeit dieser übernatürlichen göttlichen Weltregierung aber ergebe sich aus dem Begriffe der göttlichen Allweisheit, Allmacht und Allwissenheit von selbst, wie nicht minder aus der absoluten Abhängigkeit alles Kreatürlichen von Gott, seinem Schöpfer und Erhalter, weshalb kein Moment des geschöpflichen Seins und der geschöpflichen Selbstbethätigung von der souveränen Herrschaft Gottes ausgenommen sein kann.

„Man muß zugeben,“ argumentiert Thomas von Aquino, „daß alles der göttlichen Providenz unterworfen sei, nicht nur im allgemeinen, sondern auch im besondern. Das läßt sich folgendermaßen zeigen. Da nämlich jede wirkende Kraft ihres Zweckes wegen wirkt, wird sie diesen Zweck nur insoweit mit Erfolg erreichen, als sich die Wirksamkeit der ersten (vernünftigen) Ursache bethätigt. Denn wenn jemand durch sein Handeln den vorgesetzten Zweck nicht erreicht, so kommt dies daher, daß diese Wirkung aus einer andern Ursache als der Absicht des Handelnden hervorgeht. Die göttliche

[1]) Mtth. 6, 25 ff. — [2]) Mtth. 10, 29—30. — [3]) I. Petr. 7. Vgl. Ps. 54, 23. — [4]) Dan. 2, 20. — [5]) Sess. III. c. 1. Vgl. Cat. Rom. I. c. II. qu. 22.

Kausalität aber, als primäre wirkende Ursache, erstreckt sich auf alles Seiende ... weshalb alles, mag es in welcher Daseinsform immer erscheinen, von Gott seinem Zwecke zugeführt werden muß."[1]) Ohne Annahme der göttlichen Weltregierung gebe es ferner keinen Pragmatismus der Weltgeschichte, und insbesondere die Geschichte des hebräischen Volkes sowie des Christentums und der Kirche zeigt klar das Walten der göttlichen Vorsehung. Ebenso offenbart sich die göttliche Vorsehung oft genug im Leben des einzelnen Menschen, da der Mensch ein Gegenstand ganz spezieller göttlicher Fürsorge und Leitung sei. Auch das Gebet, das wir in jeder Religion und bei allen Völkern finden, hat den Glauben an eine übernatürliche göttliche Leitung und Regierung der Welt zur Voraussetzung.

Damit glaube ich das Wesentliche des von der positiven Theologie zum Erweise der übernatürlichen göttlichen Weltregierung geltend Gemachten unparteiisch angeführt zu haben, und wir wollen jetzt ebenso unparteiisch an die Untersuchung des wissenschaftlichen und empirischen Wertes des Vorgebrachten gehen.

Die Zweckmäßigkeit und Planmäßigkeit aller Erscheinungen und alles Geschehens auf kreatürlichem Gebiete wird von der Theologie zuerst als Beweis der göttlichen Weltregierung geltend gemacht. Nun haben wir uns in einem früheren Abschnitte (dem IV.) der vorliegenden Schrift zwar überzeugt, daß die Zweckmäßigkeit der Naturdinge und Naturwirkungen im allgemeinen vernünftigerweise wohl nicht geleugnet werden kann, wir haben aber auch gesehen, daß sich ein wissenschaftlich stringenter Beweis der Notwendigkeit einer Zurückführung dieser Erscheinung auf eine übernatürliche, selbstbewußte und persönliche Kausalität nicht erbringen ließ, weshalb auch aus dieser Erscheinung ein Schluß auf die thatsächliche und fortdauernde Leitung alles natürlichen Geschehens durch den Willen eines höchst intelligenten, persönlichen und überweltlichen Wesens nicht gezogen werden darf.

Die Berufung auf die göttliche Allmacht, Allwissenheit und Allweisheit als Beweis der Notwendigkeit der Annahme einer übernatürlichen göttlichen Weltregierung hat nicht einmal einen theologisch-formalen Wert, da diese Eigenschaften Gott auch in dem Falle beigelegt werden könnten, wenn er in die Welt und deren Dinge nur die Kräfte oder Fähigkeiten gelegt hätte, durch deren

[1]) Summ. I. Qu. 22. art. 2.

Selbstbethätigung die Naturdinge ihrer Bestimmung zu entsprechen vermögen, und da die Notwendigkeit eines Eingreifens des Werkmeisters in den Gang und die Funktionen einer Maschine umso öfter eintreten wird, je unvollkommener und mangelhafter die Maschine gebaut ist, so daß im Gegenteile gerade die Leugnung der Notwendigkeit eines fortgesetzten Eingreifens der Gottheit in den natürlichen Lauf der Dinge einen reineren und würdigeren Gottesbegriff zur Voraussetzung hat. Die „absolute Abhängigkeit alles Kreatürlichen von Gott" aber, wie die Theologie sie faßt, infolge deren „jedes Moment des geschöpflichen Seins und der geschöpflichen Bethätigung der souveränen Herrschaft Gottes unterliegt", führt, wie wir uns vorhin bei der theologischen Lehre der Welterhaltung überzeugt, abermals konsequent und unabweisbar zum Pantheismus und zur Ausschließung jeder Möglichkeit einer selbsteigenen Thätigkeit oder Wirksamkeit der „kreatürlichen Dinge", insbesondere zur Leugnung der menschlichen Willensfreiheit, mag auch die Theologie das Gegenteil versichern, zumal, wie wir gesehen, im Begriffe der Regierung der Welt durch Gott liegen soll, daß er alles so lenkt, leitet und ordnet, daß es der absolut sichern Erreichung seiner Absichten dienen muß.

Um das Gesagte noch deutlicher zu zeigen: Die Theologie behauptet, die vernunftlosen Kreaturen erreichen den ihnen von Gott gesetzten Zweck unbewußt, aber stets notwendig. Untersuchen wir, ob sich diese Behauptung durch die Erfahrung bestätigt. Da alles, was ist und geschieht, ausnahmslos, direkt oder indirekt, durch Gott geschieht, und da Gott als höchst weises und intelligentes Wesen nichts Zweckloses und Überflüssiges hervorbringen wird, so hat er z. B., indem er im Frühlinge mittels Sonnenwärme und Erdfeuchtigkeit Millionen Fruchtknospen sich öffnen und entwickeln läßt, doch gewiß die Absicht, das angefangene Werk seinem Ende, die Blüten ihrem Zwecke zuzuführen, d. h. sich zu Früchten fortentwickeln zu lassen. Erreichen nun diese „vernunftlosen Kreaturen", d. h. diese Blüten, ihren Zweck, und erreicht Gott mit der Verwirklichung dieses ihres Zweckes seine Absicht in der That notwendig und mit absoluter Sicherheit? — Die Erfahrung beantwortet diese Frage mit „Nein". Nach einer Reihe warmer Frühlingstage tritt vielleicht ein — natürlicher oder naturnotwendiger — Umschlag der Temperatur ein, dieselbe sinkt mehr oder minder tief unter 0^0 — und die vielen Millionen hoffnungsvoller, vielversprechender Blüten sind

mit einem Schlage vernichtet. Die in der Bibel des „alten" wie des „neuen" Testamentes oft und wieder zu lesende Versicherung, die Sorge der göttlichen Vorsehung erstrecke sich auf jedes auch noch so kleine und unbedeutende Ding, selbst auf den Sperling des Daches,[1]) sie gebe „dem Vieh seine Speise und den jungen Raben, die zu Gott rufen, ihre Nahrung",[2]) sie sättige die „jungen Löwen, die da brüllen nach Raub",[3]) sie gebe „Speise zur rechten Zeit allen, die auf den Herren warten, und sättige alles Lebendige mit Segen"[4]) ꝛc. — wird durch die nüchterne Betrachtung und Erfahrung keineswegs bestätigt. Wie viele Tiere, groß und klein, aber auch wie viele Menschen, ungerechte wie gerechte, — und der Mensch ist doch nach der Lehre der Bibel wie der dogmatischen Theologie der Gegenstand ganz besonderer göttlicher Fürsorge — gingen und gehen elend und jammervoll zugrunde durch Hunger und Entbehrung des zum Leben Notwendigsten, durch Eiseskälte[5]) und Sonnenglut, durch Seuchen, Krankheit und Blöße, durch Naturereignisse und Katastrophen mannigfaltiger Art, deren Voraussicht und Abwehr absolut außerhalb des Bereiches menschlichen Könnens lag und liegt, — Ereignisse und Katastrophen, deren Eintreten, wenn wir uns auf den Standpunkt der kirchlichen Theologie stellen, seinen Grund in dem direkten oder indirekten Wollen der Gottheit hat, — derselben höchst gütigen und allliebenden Gottheit, deren sorgende und leitende Vorsehung unausgesetzt wacht und bezüglich alles Geschaffenen sich bethätigt!

Wahrlich! Lehre und Wirklichkeit, welch letztere doch erst der Prüf- und Probierstein der Wahrheit der ersteren ist, wollen hier gar schlecht harmonieren. Ein Blitz zuckt aus der Gewitterwolke zur Erde herab; die ihn erzeugende und seine Richtung leitende primäre Ursache ist gemäß der kirchlich-theologischen Weltanschauung die Gottheit; sorgt aber diese dafür oder kümmert sich der Blitzstrahl darum, wen er trifft oder zerschmettert, ob es ein Mensch ist, den er betäubt, verbrennt, zerfetzt, tötet, zum elenden Krüppel macht, oder ein Tier, ob er einen Baum beschädigt und zersplittert, oder ein Haus in Brand steckt und einäschert, und welche verderbliche Folgen für ganze Dörfer und Städte daraus hervorgehen? Wenn die in der

[1]) Matth. 6, 30. — [2]) Ps. 146, 9. — [3]) Das. 103, 21. — [4]) Ps. 144, 15. 16. — [5]) Wie viele unserer Zugvögel, um hier nur dieses eine Beispiel anzuführen, finden ihren Tod dadurch, daß sie sich durch den Eintritt warmer Witterung verleiten lassen, zu frühzeitig in ihre nördliche Heimat zurückzukehren.

Gewitterwolke angehäufte Elektrizität eine so bedeutende ist, daß ein allmählicher Ausgleich zwischen ihr und der durch sie in dem irdischen Objekte durch Influenz oder Induktion hervorgerufenen entgegengesetzten Elektrizität unmöglich wird, dann **muß**, wenn die elektrische Spannung, die stets ein Zwangszustand ist, einen gewissen Grad erreicht hat, die Vereinigung der beiden entgegengesetzten Elektrizitäten unter der Erscheinung des die isolierende Luftschicht durchschlagenden „Blitzes" erfolgen, mag dieses Objekt was immer sein, — unfehlbar, rücksichtslos, naturnotwendig. In der That:

„Ohne Wahl
Zuckt der Strahl!" ...[1])

Und ganz dasselbe, d. h. dieselbe Rücksichtslosigkeit und Naturnotwendigkeit der Wirkung, zeigt sich ausnahmslos auf allen Gebieten und bei allen Vorkommnissen und Erscheinungen der uns zugänglichen Erfahrung. Die Richtung einer Kraftwirkung, sei sie wie immer beschaffen, geht dorthin, wohin sie gemäß den gegebenen Umständen und Bedingungen eben gehen muß, und sie dauert solange, bis dieselbe sich entweder erschöpft oder durch eine entgegengesetzte Kraftwirkung paralysiert worden ist — mag daraus was für ein Unheil immer hervorgehen. Nichts und niemand, d. h. keine übermenschliche oder übernatürliche Kausalität hält den eine schiefe Ebene herabrollenden Lastwagen oder einen fallenden Baumstamm, eine stürzende Lawine auf — mag dadurch ein oder mehrere Menschen- oder Tierleben vernichtet werden, und ebensowenig weiß die Erfahrung etwas von Intervention einer solchen Kausalität bei dem Einsturze eines Hauses, eines Gerüstes, einer Mauer, bei dem Abfeuern einer Gewehr- oder Kanonenkugel, bei dem Schleudern eines Steines, bei dem Ausbruche eines Brandes, bei der Entzündung explosiver Gase in Bergwerken oder Kohlengruben, bei dem Ausbruche eines Vulkanes, bei Erdbeben 2c. 2c. zu dem Zwecke, daß von den Kreaturen Unheil abgewehrt und ihnen Schutz, Fürsorge und Rettung zuteil werde. Wo bleibt also hier das, was die theologische Dogmatik „Vorsehung" nennt? Welche metaphysische Berechtigung hat dieser Begriff, wenn sein Hervortreten in die Erscheinung zwar behauptet aber nicht beobachtet wird?

---

[1]) Sogar durch fallende Sternschnuppen, also gleichfalls durch vom „Himmel" kommendes Feuer hat man Brände in Wäldern, Getreideschobern, Scheuern 2c. entstehen gesehen.

Die Theologie wird freilich sagen, die Kreatur hat kein Recht, derartige Untersuchungen anzustellen und daraus Schlüße zu ziehen, weil sie überhaupt absolut kein Recht gegenüber Gott hat, das sei Vorwitz und Anmaßung, das heißt gleichsam Gott zur Rechenschaft ziehen, ihm verbieten wollen, Seuchen, Hagel, Erdbeben 2c. zu schicken und seine Geschöpfe damit zu verderben; dies letztere geschehe auch oft zur Strafe der Sündhaftigkeit der Menschen, dadurch soll der Böse zur Buße gebracht, dem Gerechten aber Gelegenheit geboten werden, durch unverdientes Leiden seine Verdienste und seinen einstigen Lohn zu vermehren, da erst im Jenseits der volle Ausgleich stattfinden wird, oder der Mensch sei infolge seiner Beschränktheit selbst an seinem Unglück und Verderben schuld, oder diese Übel sind nur die Folge der Unvollkommenheit der Welt, oder sie gehen eben aus den notwendig wirkenden Naturgesetzen hervor und sind oft für das Ganze heilsam.

Wie unbefriedigend und nichtssagend derartige Ausflüchte sind, ersieht der aufmerksam prüfende Leser selbst. Ist die „Kreatur" — ich meine hier den Menschen — auch nur ein winziges Teilchen des unendlich großen Weltorganismns, so ist er, der Mensch, doch nicht ein „absolutes Nichts", er ist ein reales Etwas und hat die Fähigkeit des vernünftigen Denkens und — wie schon eingangs dieser Schrift bemerkt — auch den Trieb, zu denken und zu erkennen, und daher wohl auch das natürliche Recht, derartige Fragen zu stellen, ohne daß ihn deshalb schon der Vorwurf des „Vorwitzes und der Anmaßung" treffen müßte; und da dieser Menschenkreatur an sich und von vornherein kein anderes Mittel zu Gebote steht, die Wahrheit zu suchen, als eben die Vernunft und die denkende Verwertung der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit, so kann ihr kein Vorwurf gemacht werden, wenn sie das dieser Vernunft und der Erfahrung Widersprechende als innerlich nicht wahr ansieht. Eine Weltauffassung und Gottesvorstellnng, welche dies trotzdem behauptet oder ihren Voraussetzungen gemäß konsequent behaupten muß, kann deshalb, wissenschaftlich gefaßt, nicht die richtige sein.

Allerdings hat Gott, wenn wir für einen Augenblick die theologische Auffassung gelten lassen, die absolute Macht, die Kreaturen, denen er freiwillig Leben und Dasein gegeben, zu verderben, zu schädigen oder ganz zu vernichten; thut er dies aber wirklich, dann rede man wenigstens nicht von einer allsorgenden und speziell den Menschen bis ins Kleinste behütenden „Vorsehung" oder von einem

stets wachsamen alliebenden „Vater“ im Himmel, welcher „weiß, was wir alles bedürfen“. Schmerz und Weh, Todesqual, Verstümmlung oder Vernichtung, einem fühlenden Wesen ohne zwingende Notwendigkeit zugefügt, ist und bleibt tyrannische Willkür, Grausamkeit und Unrecht, mag der Urheber noch so groß und mächtig, der es Erduldende noch so armselig sein und noch so niedrig stehen; ja um so verwerflicher ist es im letzteren Falle. Die Gepflogenheit, irdisches Leiden und Unglück als göttliche Strafen und Heimsuchungen für Sünden und Laster der Menschheit hinzustellen, ist freilich uralt und theologischerseits sehr beliebt; nur ist eine solche Argumentation unzutreffend, da z. B., wie schon oben bemerkt, eine Krankheit, ein herabzuckender Blitzstrahl, ein explodierender Dampfkessel, eine fallende Last sich absolut nicht darum kümmert, ob der davon Betroffene ein Bösewicht ist oder ein Frommer, und da diesfalls unerklärlich wäre, wie auch ein Tier, ein unschuldiges, kaum geborenes Kind für seine Lasterhaftigkeit gestraft werden könnte.

Die Verheißung einer einstigen Entschädigung des unschuldig leidenden Guten durch Belohnung im Jenseits hat infolge des darin liegenden Trostes gewiß ihren psychologischen Wert und ist geeignet, die spezifisch religiöse und gläubige Betrachtung zu befriedigen. In der That sind Leiden für den Menschen oft heilsam und ein Mittel, ihn in der Demut zu befestigen, ihn zu läutern und die Widerstandskraft seines Innern, seinen sittlichen Charakter zu erproben, zu stählen und zu stärken. Nichts ist oft für gar manchen „schwerer zu ertragen, als eine Reihe von guten Tagen“, und nicht selten hat gerade die Schule des Leidens den früher Leichtsinnigen zu einem besonnen ernsten, mitfühlenden, edlen Menschen herangebildet. Es ist ein tiefes Wort, das Paulus in dem ihm zugeschriebenen Hebräerbriefe ausgesprochen: „Wen der Herr lieb hat, den züchtigt er.“[1]) Gewiß! — Aber ebenso oft, ja sogar noch öfter, hat Unglück und Erdenleid die gerade entgegengesetzte Wirkung, sie erfüllen den davon Betroffenen mit Unmut und Ingrimm wider sein Schicksal und mit Neid gegen die in dieser Hinsicht Glücklicheren und Bevorzugteren, verleiten ihn wohl gar zu Verbrechen an der Gesellschaft, oder lassen ihn unter der Wucht ihrer Schwere zusammenbrechen, und eine Beute werden dumpfer Verzweiflung, unheilbarer Schwermut, düsteren Wahnsinns, wenn der Unselige nicht

[1]) Hebr. 12, 6.

etwa gar durch Selbstmord seinem verzweiflungsvollen Zustande ein gewaltsames und rasches Ende bereitet!

Wo bleibt in diesem Falle — und er ist, wie erwähnt, erfahrungsgemäß der weitaus häufigere, da die wenigsten sich stark genug fühlen, resigniert und mit heroischem Entschluß den Kampf mit den feindlichen Mächten und den Widerwärtigkeiten des Lebens auf längere Zeit oder für ihr ganzes Leben zu führen — wo bleibt in diesem Falle, frage ich, das Walten der allgütigen und allwissenden Vorsehung, welcher als solcher der schließliche Ausgang des über den Menschen verhängten tragischen Geschickes doch von vornherein und mit absoluter Klarheit bekannt sein muß? Wo bleibt die „absolut notwendige und unfehlbare“ Erreichung der göttlichen Absicht, welche diese „Heimsuchungen“ herbeiführte oder zuließ, am Guten, und wo bleibt sie am Bösen, der durch sie zur Buße geleitet und gebessert werden sollte, während oft das gerade Gegenteil der göttlich beabsichtigten Wirkung eintritt? —

So erreichen die physischen Übel weder als Strafe stets ihren Zweck, da sie sonst genau nach Verdienst und Schuld verhängt werden müßten, was nicht der Fall, noch als Erziehungs- und Heil- oder Besserungsmittel. Der Hinweis auf einen erst „im Jenseits zu vollziehenden vollständigen Ausgleich“ aber, soll derselbe wissenschaftlich in Betracht kommen, hängt nicht nur, wie wir schon bei dem bezüglichen moralischen Gottesbeweise hörten, von dem erst zu erbringenden Beweise der Realität einer Reihe diesfälliger Begriffe, Bedingungen und Voraussetzungen ab, nämlich der überweltlichen Persönlichkeit Gottes, der individuellen Unsterblichkeit des Menschen und der Wirklichkeit des Himmels und der Hölle, und ist also bis dahin nur von problematischem Werte, er involviert zugleich das Geständnis der Unmöglichkeit, die vollständige Realisierung einer sittlichen Weltordnung, welche doch von dem Begriffe der göttlichen Weltregierung und Vorsehung nicht getrennt werden kann, auf Grund der erfahrungsmäßigen Thatsachen zu beweisen.

Unbefriedigend ist auch die Bemerkung der Theologen, der Mensch trage infolge der Beschränktheit seines Wesens und seiner Einsicht, infolge seiner Unerfahrenheit und Unvorsichtigkeit 2c. oft selbst die Schuld an seinem Unglücke und den ihn treffenden Übeln. Ist es nicht nach der kirchlichen Lehre Gott, der in allem und durch alles sich bethätigt, der alles ausnahmslos, was geschieht, direkt

oder indirekt wirkt und veranstaltet? Und welche Bedeutung, welchen Wert hat doch eine „Vorsehung", welche eben nicht „vorsieht", welche gerade dort sich nicht bethätigt und bemerkbar hervortritt, wo sie dies gemäß ihrem Begriffe und den gegebenen Umständen **vor allem** sollte und gewiß auch könnte? Denn wer bedarf in einem höheren Maße des Schutzes und der Fürsorge, der Hilfe und Obhut eines Mächtigeren und Weiseren, und wer verdient diesen Beistand, diese Führung und Leitung mehr, ja wer hat geradezu mehr Anspruch auf schonende Nachsicht und auf Mitleid, als eben der Schwache, Unerfahrene, Unwissende? Und wie erst, wenn es ein zum Vernunftgebrauche überhaupt noch nicht gelangtes Kind, ein Blödsinniger, ein unverschuldet und unheilbar Irrsinniger, ein Fieberkranker rc. ist, der sich durch sein Verhalten und Thun ein Übel, Verstümmlung, Selbstvernichtung bereitet? . . .

Ebenso unstichhältig ist der theologische Versuch, die „Unvollkommenheit der Welt" für die physischen Übel und die Improportionabilität und Inkongruenz zwischen dem natürlichen und thatsächlichen Geschehen und dem, was gemäß dem Begriffe der göttlichen Vorsehung und unserem sittlichen Bewußtsein geschehen sollte, verantwortlich zu machen, wie dies auch Leibniz in seiner „Theodicaea (Théodicée) oder Rechtfertigung Gottes wegen des Übels in der Welt"[1]) thut, als sei das Übel in der Welt durch die Existenz der Welt selbst bedingt, eine Behauptung, die sich übrigens mit dem gerade von diesem Philosophen vertretenen „Optimismus", nach welchem die gegenwärtige Welt als Werk Gottes die beste unter allen möglichen Welten sein soll, gar schlecht verträgt.

Wie zum Teile schon bei Gelegenheit der Behandlung des teleologischen Argumentes hervorgehoben wurde: Ist Gott wirklich das absolut vollkommene Wesen und die schlechthin vollkommene und intelligente Persönlichkeit, und ist die Natur das Werk dieses absolut vollkommenen Wesens, ist es ferner gemäß dem weiter Gehörten dieses Wesen, welches die Welt und deren Dinge durch seinen allmächtigen Willen in jedem Momente deren Seins zusammenhält, und welches in letzter Instanz alles leitet und lenkt, was geschieht, — dann kann diese Unvollkommenheit der Welt ohne Inkonsequenz unmöglich behauptet werden, weil aus der Unvollkommenheit und

[1]) Zuerst im Jahre 1710 erschienen. Der Inhalt dieser Schrift deckt sich so ziemlich mit dem, was auch heute noch die Theologie über diese Frage zu sagen weiß, und was oben kurz angeführt wurde.

Mangelhaftigkeit des Gebildes auf die Beschränktheit des Wissens, Wollens und Könnens des dasselbe erzeugenden Meisters und Urhebers geschlossen werden müßte.

Noch größer aber werden die in dem Dogma von der fortgesetzten Weltregierung durch Gott liegenden Schwierigkeiten, wenn wir das Verhältnis der göttlichen Vorsehung zu den freien und frei wirkenden kreatürlichen Kausalitäten betrachten, zu denen erfahrungsgemäß der Mensch, nach der Lehre der kirchlichen Theologie aber auch die rein geistigen Wesen, die Engel gehören. Teilweise wurden diese Schwierigkeiten schon in dem vorhin Gesagten gestreift. Diese beiden Potenzen sollen frei und daher selbständig und selbstmächtig sich bethätigen, deren Thätigkeit werde aber von Gott als der ersten und eigentlichen Ursache stets so geregelt, geleitet und bestimmt, daß er seine Absicht notwendig und mit unfehlbarer Sicherheit erreicht. Bei den unbewußt und rein mechanisch wirkenden Ursachen, Kräften und Dingen wäre eine derartige Theorie, an sich genommen, wenigstens nicht denkwidrig, wenn diese Theorie nur auch durch die Erfahrung bestätigt würde, was, wie wir gesehen, nicht der Fall. Wie aber erst bezüglich der freien Ursachen, deren Wirken, wie wir bei der theologischen Lehre von der göttlichen Welterhaltung gesehen, stets ganz von Gott und ganz von der Kreatur ausgehen soll, ohne daß aber trotzdem die Freiheit und Zurechnungsfähigkeit der letzteren irgendwie beschränkt oder aufgehoben und zugleich die absolut sichere Erreichung der göttlichen Endabsicht in Frage gestellt wird, wobei jedoch das Verdienst der auf diese Weise vollbrachten guten Handlung, trotzdem letztere doch auch von der Kreatur ganz gewirkt sein soll, durchaus nicht der Kreatur, sondern ausschließlich Gott zukommt, welch letzterer der Kreatur einen Lohn für das so geschehene Gute eben nur aus „Gnade" und „freier Liebe" erteilt. Gewiß ein Muster von Einfachheit, Klarheit, Vernunftgemäßheit, Konsequenz!

Aber unsere scharfsinnige Theologie weiß sich auch hier zu helfen. „O Mensch" — ruft sie uns mit dem Bibelworte zu — „wer bist du, daß du mit Gott rechten willst?"[1]) „Wie unbegreiflich sind seine Wege, und wer hat den Sinn des Herrn erkannt?"[2])

Ein „Geheimnis" also nennt diese Aufstellung die Theologie, vor allem die katholisch-thomistische, während die mehr an Augustinus und seine Lehre von der „Gnadenwahl" sich anschließende orthodox-

[1]) Röm. 9, 20. — [2]) Das. 33. 34. Vgl. Weish. 9, 13. Js. 40, 13.

protestantische wenigstens die freie Mitwirkung des Menschen fallen läßt und die menschlichen Handlungen ausschließlich auf die göttliche Wirksamkeit zurückführt; — eine überflüssige und ganz unnötige Komplizierung eines einfachen psychologischen Vorganges müssen wir sie nennen, und einen offenbaren Widerspruch obendrein.

Aber selbst gesetzt, es wäre mit der theologisch-thomistischen Lehre die Willensfreiheit des Menschen verträglich, wie ist es dann wieder denkbar und möglich, daß der Mensch von dieser seiner Willensfreiheit Gebrauch macht, ohne mit den „ewigen und unveränderlichen Absichten Gottes" und mit der absolut sicheren Erreichung derselben (mit dem göttlichen „Weltplane") in Widerspruch zu geraten? —

„Gott," meint darauf die Theologie, „hindert nicht den freien Entschluß, verhindert aber dessen Ausführung, wenn sie seinen Absichten entgegen ist, indem er dem Menschen die Gelegenheit dazu entzieht, oder er läßt auch die Ausführung zu, lenkt aber deren Ergebnis so, daß die That seinen Absichten dienen muß."

Aber liegt denn in dieser „Verhinderung der Ausführung" eines gefaßten Entschlusses nicht eben schon die Beeinträchtigung der menschlichen Freiheit, diesen Begriff selbst im weitesten Sinne, als physischer Zustand gefaßt? Und wie ist wieder andererseits die „Entziehung der Gelegenheit" zur Ausführung des gefaßten Entschlusses denkbar und möglich ohne gewaltsame Durchbrechung des natürlichen und notwendigen Zusammenhanges der Ursachen und Wirkungen, und ohne Beeinträchtigung der Willensfreiheit eines hiebei Beteiligten andern?

Nehmen wir einen konkreten Fall. Das menschliche Individuum A faßt den Entschluß, dem B, dem er aus irgend einem Grunde Rache geschworen, und von dessen Absicht, an einem bestimmten Tage den Weg in den Nachbarort zu machen, er Kunde erhalten, mit einer Schießwaffe aufzulauern und ihn zu töten. Vermöge seiner Allwissenheit kennt Gott — um in der theologischen Sprache zu reden — von Ewigkeit auf das genaueste diesen Entschluß des A wie auch den Entschluß des B, an dem erwähnten Tage zu bestimmter Stunde den genannten Weg zu gehen. Aber die Tötung des B liegt nicht in der Absicht Gottes (während er sie, wenn es sich um die Person C oder D oder E und um hundert und tausend andere handelt — man denke nur an das Morden und Niedermetzeln en

masse in einer Schlacht — ganz unbedenklich und ohne weiteres zuläßt). Was bleibt Gott zur Erreichung seiner Absicht übrig, als entweder das Losgehen der Schießwaffe zu verhindern, oder diese selbst beim Schießen zum Zerreißen zu bringen, oder den Thäter derart zu verwirren, daß er schlecht zielt, oder durch eine außerordentliche Intervention, in der theologischen Sprache „Wunder" genannt, die abgeschossene und richtig gezielte Kugel, die sonst den B notwendig töten würde, derart abzulenken, daß sie ihr Ziel nicht trifft — oder aber, von noch vielen anderen Möglichkeiten abgesehen, den B in irgend einer Weise und durch irgend ein Mittel zu bestimmen, den gefaßten Entschluß zu ändern und den vorgehabten Weg zu unterlassen?

Und dieser Fall kann sich sogar oftmals hintereinander ereignen, da A seinen Entschluß, den er das erste mal nicht ausführen konnte, vielleicht zum zweiten- und drittenmale oder noch öfter zur Ausführung zu bringen suchen wird. Welche Konsequenzen, welche Unmöglichkeiten müßten sich aber dann aus diesem Kampfe und Wettstreite zwischen den Plänen der göttlichen Providenz und der Absicht des A für letzteren wie für B, für dessen psychisches Leben wie für sein gesammtes Thun und Lassen ergeben! Wie, wenn B den oben erwähnten Weg in Ausübung einer bürgerlichen Pflicht oder in Ausführung eines obrigkeitlichen Auftrages machen sollte, so daß er durch dessen Unterlassung nach dem menschlichen Gesetze straffällig wird? ... Sich diesen Fall oder analoge Fälle weiter zurechtzulegen und die daraus notwendig sich ergebenden Konflikte, Unmöglichkeiten und Absurditäten weiter auszuspinnen, überlasse ich dem denkenden Leser.

Dazu kommt, daß durch diese Lehre der Theologie der Mensch, dessen böse Absichten Gott nicht zur Ausführung kommen läßt, zugleich verhindert wird, eine größere Schuld auf sich zu laden, als er selbst wollte, worin abermals eine Beeinträchtigung seiner Willensfreiheit liegt; denn hat auch der fertige, aber gegen den Willen des Betreffenden nicht zur Bethätigung gelangte Entschluß in ethischer Beziehung denselben Unwert wie die vollbrachte That selbst, so doch nicht in sozialer, praktischer und rechtlicher Beziehung, da der bloße Entschluß, jemanden zu töten, diesem noch nicht schon das Leben raubt und nicht all die unabsehbaren Folgen eines solchen Verbrechens (z. B. für die Angehörigen des Ermordeten, seine Familie, seine Kinder) nach sich zieht, und überhaupt, so lange er

nicht wenigstens als Versuch hervortritt, nicht Gegenstand einer strafrechtlichen Behandlung sein kann.

Und endlich auch den Fall stellt die Theologie, wie wir gesehen, als denkbar hin, daß „Gott die Ausführung des Entschlusses zwar zuläßt, deren Ergebnis aber so lenkt, daß die That doch seinen Absichten dienen muß". Diese Absichten Gottes bestehen, wie die Theologie uns belehrt, bezüglich des Thäters darin, daß Gott ihn für seine That, wenn sie gut gewesen, belohnt, wenn böse, bestraft, — hier und besonders im Jenseits. — Aber hat denn Gott, so müßen wir fragen, wenn er jemanden wegen einer Übelthat strafen muß, an diesem dann seine Absicht erreicht? Verhängt ein Vater über seine Kinder, ein Gesetzgeber über die dem Gesetze Unterworfenen eine Strafe nicht eben darum, weil er seine mit dem Gebote oder Gesetze verbundene Absicht, die nur eine gute und das Wohl und Glück des Untergebenen bezweckende sein kann, an irgend einem eben nicht erreicht? Die gegenteilige Annahme würde nicht nur den Lohn, sondern auch die Strafe und Verdammung der Kreatur als die ewige Absicht oder Endabsicht Gottes erscheinen lassen, was zahlreiche Theologen, wenngleich mit verschiedenen Abweichungen und Modifikationen, in der That lehrten und lehren.

Unter den römisch-katholischen Theologen vertreten die hervorragendsten die Lehre von einer ewigen, unbedingten Vorherbestimmung oder „Prädestination" gewisser Menschen zur Seligkeit, d. i. zum Himmel. Diese, die „Auserwählten", müßen also notwendig und unfehlbar selig werden, sie mögen wollen oder nicht, ohne Rücksicht auf die von ihnen während ihres irdischen Lebens erworbenen oder zu erwerbenden Verdienste. Schon im ersten Menschen, sagt Augustinus, lag nach Gottes Vorherwissen der Ursprung zweier menschlichen Gesellschaften oder „Staaten", des weltlichen Staates und des Gottesstaates; aus diesen sollten nach dem Willen Gottes die Menschen werden, von denen die einen mit dem Teufel und seinen bösen Engeln zur ewigen Bestrafung, die anderen mit Gott und den guten Engeln zur ewigen Belohnung vereint sein sollten.[1]) Nur der weitaus kleinere Teil der Menschen gehört zu den „Auserwählten", der weitaus größere bleibt in der ewigen Verdammung.[2]) „Niemand," meint er, „kann gegen diese

[1]) De civit. Dei XII. 27; XIV. 28; XV. 1. — [2]) Ib. XXI. 12.

Prädestination, welche wir auf Grund der heiligen Schrift verteidigen, streiten, ohne zu irren."[1]) Dasselbe erklärt Thomas von Aquino, welcher eine derartige Vorherbestimmung ausdrücklich als einen integrierenden Teil der göttlichen Vorsehung hinstellt,[2]) Fulgentius[3]) und viele andere. Eine kleinere Zahl, besonders die Molinisten, behaupten jedoch die bedingte Prädestination, nach welcher Gott gewisse Menschen nur auf Grund der von ihm von Ewigkeit vorausgesehenen Verdienste derselben zur Seligkeit bestimmt habe, — und auch diese wie jene Partei beruft sich zur Erhärtung ihrer Anschauung wie üblich auf Aussprüche der Bibel.

Das Lehramt der römischen Kirche, welches durch einen dogmatischen Ausspruch diese Jahrhunderte alte Kontroverse der Theologen beilegen und die Bedenken allzu ängstlicher Gemüter mit einemmale beseitigen könnte, steht auch vor dieser Frage ratlos und hat es — wenigstens bis heute, da ich dieses schreibe — angesichts der erwähnten Sachlage für das Klügste gehalten, sich diesfalls in Schweigen zu hüllen, zumal es bedenklich wäre, selbst einen Augustinus und Thomas, denen die römische und christliche Kirche doch hauptsächlich ihr dogmatisches Lehrgebäude verdankt, des Irrtums zu zeihen. Dagegen ist die „Reprobation", d. h. derjenige göttliche Ratschluß, gemäß welchem Gott von Ewigkeit gewisse Menschen zur Verdammnis bestimmt, nach der Lehre der römisch-katholischen Kirche eine bedingte,[4]) d. h. Gott bestimmt eine Kreatur zur ewigen Verdammnis nur auf Grund der vorausgesehenen Sünde derselben. Da aber die Kreatur nach der ausdrücklichen Lehre der römisch-katholischen Theologen nur mit Hilfe der „wirksamen Gnade" Gottes das Gute thun und das Böse meiden kann, so könne die Zulassung der Sünde seitens Gottes unter Umständen gleichfalls als eine, wenngleich nur indirekte Wirkung der Reprobation betrachtet werden, insofern nämlich Gott dem zur Reprobation Bestimmten zur Strafe für die schon begangenen Sünden wirksame Gnaden vorenthält, durch welche derselbe vor neuen Sünden bewahrt wird. Vielleicht reden wir hierüber noch bei einer späteren Gelegenheit mehr.

Größere Entschiedenheit und Einstimmigkeit in der Lehre von einer absoluten Prädestination und Reprobation als bei den römisch-katholischen Theologen zeigt sich, von den Prädestinatianern

---

[1]) De dono persev. c. XIX. 48. — [2]) Summ. I. Qu. 23, art. 1. — [3]) De vera praed. III. 4. — [4]) Concil. Araus. II. can. 25; conc. Valent. (855) can. 2. Trid. s. VI. can. 17.

des 9. Jahrhunderts abgesehen,[1]) bei den Theologen der Reformationsepoche. Luther trat auch in dieser Frage in die Fußstapfen Husens, welcher ausdrücklich behauptet hatte: „Ein Prädestinierter kann niemals verdammt werden, auch dann nicht, wenn er in schwere Sünden fällt.“[2]) So wirkt auch nach Luther Gott allein im Menschen, und seine Gnadenwahl bestimmt dessen Schicksal in der Ewigkeit. Noch schärfer aber tritt diese Lehre von der absoluten Passivität des Menschen in Sachen der Erreichung seines Heiles und von einer unbedingten Vorherbestimmung des Menschen zum Himmel oder zur Hölle bei Calvin hervor. Selbst den „Sündenfall“ stellt Calvin als Werk Gottes hin. Damit Gott die zur Reprobation Bestimmten hassen könne und seine Absicht, sie ewig zu bestrafen, erreiche, habe er den ersten Menschen zum Sündenfalle genötigt und seine Nachkommen in seinen Ungehorsam verwickelt; ebenso nötige er diese Verworfenen, zu der von Adam ererbten Sünde noch neue hinzuzufügen.

Auch Bajus, Jansen — unter den Philosophen auch Leibniz — sind Anhänger und Verteidiger der Prädestination, bezw. Reprobation. Und auch die Verteidiger dieser Auffassung stützen sich auf die heilige Schrift, insbesondere aber auf Augustinus, und letzteres, mag es auch die römische Theologie aus begreiflichen Gründen leugnen wollen, mit vollem Rechte. Erklärt doch Augustinus ganz klar und unzweideutig, es wäre von Gott nicht ungerecht, wenn alle Kreaturen ewig bestraft würden; kein Mensch von gesundem Glauben könne sagen, daß selbst die bösen Engel durch Gottes Erbarmung gerettet werden müßten; wer aber aus unzeitigem Mitleide die Rettung aller Menschen annehmen möchte, müßte aus gleichem Grunde auch die der bösen Engel annehmen. Die Kirche betet nur darum für alle Menschen, weil sie von keinem einzigen mit Sicherheit weiß, ob Gott ihn zum Heile oder zur Verdammnis bestimmt hat; wüßte sie gewiß, welche diejenigen seien, die bestimmt sind, in das Feuer mit dem Teufel zu gehen,[3]) so würde sie für diese ebensowenig beten, wie sie Gott um Errettung des Teufels anfleht. Entschieden bekämpft Augustinus die doch Gottes weit mehr würdige und mehr vernunftgemäße Lehre des Pelagius, nach welcher Gott nur jene zur Seligkeit bestimmte, deren Heiligkeit und Makellosigkeit er voraussah; eine solche Be-

[1]) Vgl. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalt. I. 219. — [2]) Bei Mansi, T. XXVII. (Prop. damn. II.) — [3]) De civ. Dei XXI. 24.

hauptung, meint Augustinus, verkenne die Abhängigkeit des Menschen von der unwiderstehlichen Gnade Gottes und stehe nicht im Einklang mit der heiligen Schrift,[1]) und er wendet sich in seinen beiden letzten Schriften[2]) gegen Cassianus, welcher mit Rücksicht auf Gottes Güte und Barmherzigkeit nicht zugeben mochte, Gott wolle nur einen Teil des Menschengeschlechtes retten und beseligen, und Christus sei nur für die Auserwählten gestorben.

Sind so die Aufstellungen der Theologie betreffs der „absolut sicheren Erreichung" der Absichten der göttlichen Vorsehung, soweit sie den Thäter selbst betreffen, unbefriedigend, ja mit der rationellen Gottesidee geradezu unverträglich und Gottes unwürdig, und führen sich diese Aufstellungen gegenseitig selbst ad absurdum, so werden diese Schwierigkeiten und Unwahrscheinlichkeiten geradezu endlos, wenn es sich um die Erreichung der Absichten der Vorsehung handelt, sofern diese Absichten das Ergebnis des Verhaltens eines Menschen und der vollbrachten That desselben für andere betreffen. Wie erreicht die Vorsehung z. B. ihre Absicht an dem Opfer einer Verführung, durch welche der Verführte zu irgend einem Laster — der Unmäßigkeit, der Spielsucht, der Unzucht 2c. — verleitet wird, stets tiefer sinkt und schließlich, um in der theologischen Denkweise und Sprache zu reden, nachdem er unbußfertig und verstockt aus diesem Leben geschieden, der ewigen Verdammung anheimfällt? Oder wie in dem Falle, wenn ein durch ein Verbrechen — z. B. Betrug, Raub 2c. — seitens eines anderen um sein Hab und Gut gebrachter Mensch nun selbst die Bahn des Verbrechens betritt und etwa auch noch andere auf denselben Abweg führt? Oder wenn eine Mutter gewordene ledige Frauensperson, da sie sich von dem treulosen Vater ihres Kindes verlassen sieht, diesem ihrem Kinde durch Weglegung oder direkte Tötung das kaum begonnene Leben nimmt?...

Oder hat die Theologie wirklich noch immer den Mut, zu behaupten, die Absicht Gottes sei es in solchen Fällen eben, seine Kreatur zu verderben — zeitlich und ewig?... Dann kann ich mich von einem solchen Gottesbegriffe nur mit Bedauern und Entsetzen zugleich abwenden, und die Welt verliert an einem derartigen religiösen und theologischen Systeme, wenn sie den Glauben daran aufgiebt, wahrlich nichts...

---

[1]) De praedest. sanct. c. 18. — [2]) De praedestinatione sanctorum u. de dono perseverantiae.

„Auch keinen Pragmatismus der Weltgeschichte," behauptet die Theologie weiter, „gäbe es ohne Annahme der göttlichen Weltregierung, und insbesondere die Geschichte des auserwählten Volkes sowie des Christentums und der Kirche zeige klar das Walten der Vorsehung." Da aber dieser „Pragmatismus" der weltgeschichtlichen Ereignisse wesentlich in dem inneren organischen Zusammenhange, in dem natürlichen und vermittelten Kausalnexus alles historischen Geschehens besteht, derart, daß die einzelnen großen weltgeschichtlichen Begebenheiten gegenseitig als in dem Verhältnisse der Bedingung zu dem dadurch Bedingten, der Ursache zur Wirkung stehend erkannt werden, so würde gerade durch ein willkürliches, unvermitteltes und unberechenbares Dazwischentreten einer übernatürlichen Kausalität dieser pragmatische Zusammenhang des historischen Geschehens zerrissen werden. Wir wissen uns zwar der gewiß irrigen und oberflächlichen Auffassung ferne, welche in der Völker- und Staatengeschichte nichts als eine Summe zufälliger Geschehnisse, als ein rein äußeres und mechanisches Konglomerat von Zahlen und Namen, von Kriegen und Kämpfen, von Eroberungen und Völkerwanderungen, oder als eine Aufzählung „menschlicher Katzenbalgereien" erblickt; aber wir können uns andererseits auch nicht zu der nicht minder einseitigen und von der nüchternen historischen Kritik wohl kaum geteilten idealen Auffassung M. Müllers aufschwingen, nach welcher „die wahre Geschichte der Menschheit die Religionsgeschichte ist — die wunderbaren Wege, auf welchen die verschiedenen Familien des Menschengeschlechtes dem Ziele zustrebten, Gott wahrhaft zu erkennen und durch Erkenntnis und Liebe sich ihm zu nähern."[1]) Das Buch der Weltgeschichte, d. h. eigentlich der Menschheits- und Staatengeschichte, würde gar sehr zusammenschrumpfen, wollte man alle Ereignisse derselben beseitigen, welche in rein natürlichen Faktoren, in Übervölkerung, Bedrückung, Mangel an Nahrung, geographisch-klimatischen Verhältnissen, in Ehrgeiz, Raub- und Eroberungssucht rc. ihr treibendes Motiv haben und mit der Religion oder Theologie — diese Begriffe ganz allgemein gefaßt — nicht zusammenhängen. Jene Religion aber, welche infolge der ursprünglichen Einfachheit und Reinheit ihrer Lehren unter allen anderen Religionsformen nicht nur den bevorzugten Beruf, sondern auch die meiste Fähigkeit gehabt hätte, alle Völker geistig zu einigen und dem ge-

[1]) Essays, I. Bd. S. 17.

meinschaftlichen Ziele vernünftigen Gottesglaubens und allgemeiner Menschenliebe zuzuführen, die christliche, hat sich infolge ihrer Dogmensucht und der dadurch bedingten unversöhnlichen Feindseligkeit gegen freie Forschung und Wissenschaft sowie der sittlichen Entartung innerhalb der sie tragenden Kirche die Erreichung dieser ihrer hohen Bestimmung selbst unmöglich gemacht und, statt die Völker in der angedeuteten Weise zu einigen, dieselben getrennt und in zahlreiche einander feindlich gegenüberstehende Parteien und Heerlager gespalten.

Das bekannte Dichterwort: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht" ist ja in einem gewissen Sinne und bis zu einem Grade wahr und richtig; aber auch nur mit dieser Einschränkung; denn die Erde war der Schauplatz schon ungezählter Ungerechtigkeiten, Grausamkeiten und Brutalitäten im großen und kleinen, die einen sühnenden Rächer und Vergelter nicht gefunden, und wenn dies doch geschah, so waren auch hier die Ursachen stets rein natürliche, insbesondere das in der Menschennatur unaustilgbar lebende Bestreben, für — wirklich oder vermeintlich — erlittenes Unrecht Genugthuung zu fordern, den Urheber dieses Unrechtes zu züchtigen und zu strafen.

Speziell die Geschichte des hebräischen oder „auserwählten" Volkes, auf die sich hier die Theologie beruft, ist ja unleugbar besonders schicksalsreich, wechselvoll und merkwürdig, wie das bei einem so uralten und in mehrfacher Beziehung so eigentümlich gearteten Volke begreiflich und verständlich; sie ist aber, wenn wir von den mythen- und sagenhaften Partieen absehen und uns auf den einfachen geschichtlich beglaubigten Kern derselben beschränken, nicht im mindesten „wunderbar", „übernatürlich" oder „providentiell", wie wir noch sehen werden, und dasselbe gilt bezüglich der Gründung, Ausbreitung und Geschichte der christlichen Kirche, wovon gleichfalls später mehr.

Was ferner das „Walten der göttlichen Vorsehung im Leben des einzelnen Menschen", dieses „Gegenstandes „ganz spezieller göttlicher Fürsorge" betrifft, so giebt es ja unleugbar einzelne Lebensläufe und Lebensgestaltungen, Vorkommnisse und Schicksale, denen wir das Epitheton „merkwürdig", „überraschend", vielleicht auch „wunderbar" nicht versagen können; forschten wir aber nach den bewirkenden Ursachen dieser Erscheinungen, so würden sich dieselben auch hier stets und ausnahmslos als die natürliche Wirkung

einer Reihe vorausgegangener natürlicher Bedingungen, Umstände oder Prozesse nachweisen lassen. Was der Mensch ist oder wird, hat er vor allem sich selbst, seinen natürlichen Fähigkeiten, seinem Fleiße, seiner Ausdauer, seiner Geschicklichkeit, oder fremder menschlicher Beihilfe, oder der Gunst natürlicher und thatsächlicher Umstände zu verdanken. Und wie oft zeigt sich auch hier, weil eben alles seinen natürlichen Gang geht, ein offener Widerspruch und Gegensatz zwischen dem sein Sollenden und dem wirklich Seienden! Wie oft gelangt der Günstling einer hochmögenden Persönlichkeit, der Schmeichler, Heuchler und Streber, der feile Charakterlose, welcher klug und berechnend mit dem Strome zu schwimmen und den Mantel nach dem Winde zu hängen weiß, mögen seine Fähigkeiten noch so bescheiden, seine Verdienste noch so gering sein, rasch und in kürzester Zeit zu Ämtern und Würden, welche für einen andern weit Tüchtigeren und mehr Verdienten absolut unerreichbar sind und bleiben! Und wie mancher, sei er noch so befähigt und geeignet, der Gesellschaft, dem öffentlichen Wohle zu nützen, und sei er von noch so edler, ehrlicher und menschenfreundlicher Gesinnung durchglüht, kämpft einen vergeblichen Kampf mit übermächtigen, ihm feindlichen Hindernissen und Zufällen, mit menschlichem Unverstand, mit Bosheit und Tücke, mit Neid und Mißgunst, bis er in dem ungleichen Kampfe endlich unterliegt und zu den Toten geworfen wird . . .

Und steigen wir herab zu den breiten Schichten des eigentlichen Volkes, welches ja doch die überwiegende Mehrzahl der Menschheit repräsentiert — wieviel Armut und Hunger, Elend und Entbehrung finden wir hier, trotz angestrengten Fleißes und unermüdlicher schwerer Arbeit, und dies oft hart neben ungemessenem Reichtum, neben Müßiggang, Wohlleben und Üppigkeit, als sollte die Ungleichheit des „Erdenloses" dadurch um so deutlicher und trauriger illustriert werden.

Und das sind vielleicht noch die vergleichsweise Glücklicheren; sie haben wenigstens vielleicht ein Obdach, unter dem sie wohnen, eine Stube, in der sie sich wärmen, ein Lager, auf das sie ihr Haupt zur Ruhe betten können, geschützt gegen Kälte und die Unbilden der Witterung. Wie viele, namentlich in Weltstädten, entbehren aber auch dieses alles! Und nicht immer etwa infolge eigener Verschuldung, infolge ihrer Trägheit, Arbeitsscheu, ihrer Ungeschicklichkeit. Wie viele würden gerne arbeiten, um ihr Leben

auf ehrliche Weise, wenn auch nur kümmerlich zu fristen, ohne auch dieses ihr so bescheidenes und löbliches Verlangen erfüllt zu sehen. Und wie oft wird gerade die Armut, wie sie so häufig die Mutter der geistigen Roheit und Unbildung ist, auch die Quelle sittlicher Verkommenheit und grober Verbrechen mannigfacher Art! Wie leider nur allzuoft bestätigt sich insbesondere die Wahrheit des Sprüchwortes: „Paupertas meretrix!“ ...

Und werden sich die angeführten Inkongruenzen auf dem Gebiete der natürlichen und sittlichen Weltordnung, diese Gegensätze zwischen Ideal und Wirklichkeit überhaupt je beseitigen lassen? — Sie lassen sich mildern und graduell — intensiv wie extensiv — vermindern, aber sie lassen sich gewiß nicht völlig und gar auf die Dauer aus der Welt schaffen, nicht durch noch so weise soziale Gesetze und Einrichtnngen, am allerwenigsten durch gewaltsame revolutionäre Mittel, durch den brutalen „Kampf aller gegen alle“ ...

Auf das Gebet endlich weist die Theologie, wie wir gesehen, als auf einen Beweis der innern Wahrheit ihrer Lehre von der göttlichen Providenz hin; das Gebet finde sich in jeder Religion und bei allen Völkern, und offenbar habe das Gebet den Glauben an eine übernatürliche göttliche Weltregierung zur Voraussetzung. — Nun — die Thatsache der Allgemeinheit des Gebetes, insbesondere des Bittgebetes, ist gewiß eine unbestrittene, wenngleich nicht bezüglich jedes Einzelnen — der Atheist und Irreligiöse betet nicht, ebensowenig der geistig Aufgeklärte und religiös Gleichgiltige — so doch bezüglich der Menschheit überhaupt, wenigstens bei den vollkommeneren Religionsformen und den höher kultivierten Völkern; ist doch das Gebet eine natürliche Lebensäußerung und Bethätigung des religiösen Gefühles und insbesondere ein integrierender Bestandteil des Kultus, der äußeren Gottesverehrung.

Aber beruht so auch die Prämisse im ganzen und großen auf Thatsächlichkeit oder Wahrheit, so ist doch die seitens der Theologie aus ihr gezogene Folgerung unrichtig, willkürlich und unwissenschaftlich. So wenig der sogen. geschichtliche Gottesbeweis, wie wir sahen, als wissenschaftlich zulässiger Beweis für das Dasein einer außerweltlichen, persönlichen Gottheit verwendet werden konnte, ebensowenig darf aus der bloßen Thatsache der ziemlich allgemeinen Übung des Gebetes seitens der Völker sofort schon auf die Realität einer göttlichen Weltregierung geschlossen werden. Was aus der Allgemeinheit der Gebetsübung im Völkerleben als logisch zulässige

Folgerung hervorgeht, ist nur die Thatsache des in der durchschnittlichen Menschennatur gelegenen Bedürfnisses, zu beten, demnach eine bloß psychologische Wirklichkeit, die mit der innern oder metaphysischen Realität der Voraussetzung und Folge oder Wirkung des Gebetes nicht verwechselt werden darf. Aus der Thatsache, daß der Mensch betet, folgt doch noch nicht die innere Wahrheit und reale Existenz jener Gottheit, zu welcher der Mensch betet, da sonst z. B. auch „Zeus" oder „Jupiter", zu dem seitens der Hellenen und Römer gewiß Millionen Gebete emporgesendet wurden, einen metaphysisch wahren Begriff repräsentieren müßte, und ebensowenig folgt daraus, daß der Mensch einen Erfolg oder eine Wirkung seines Gebetes wünscht und hofft, d. h. daß er erwartet oder verlangt, es werde um seines Gebetes willen durch den Wink, den Befehl oder die Veranstaltung einer allmächtigen, allwissenden und übernatürlichen Kausalität der natürliche und notwendige Zusammenhang gewisser gegebener Ursachen und Wirkungen zu gunsten des Beters wunderbar durchbrochen werden, und die naturnotwendige Wirkung werde entweder gar nicht eintreten oder eine von der gegebenen Ursache verschiedene und heterogene sein — daß dieser Erfolg oder diese Wirkung seines Gebetes auch in der That eintritt oder eintreten muß. Ist doch „Beten" wesentlich nur „Bitten", „Flehen", vertrauensvoll, demütig oder dringend „Verlangen", „Wünschen", ohne daß das Verlangen oder der Wunsch sich deshalb schon erfüllen muß.

Umgekehrt würde — vielleicht — erst aus dem stringenten Beweise des Daseins eines persönlichen Gottes und der Realität einer fortgesetzten göttlichen Weltregierung die Pflichtmäßigkeit und sichere Wirksamkeit des Gebetes folgen; aber auch nur „vielleicht", da ja der allgütige und allwissende Vater im Himmel, wie Jesus selbst erklärt, „schon vorher weiß, was wir brauchen, ehe wir ihn darum bitten".[1])

Worin trotzdem die Übung des Gebetes ihr Verständnis, ihren Erklärungsgrund und damit ihre Berechtigung und Rechtfertigung findet, werden wir noch später hören; hier handelt es sich vorläufig nur um die Frage der Wirksamkeit des Gebetes auf Grund der Erfahrung und des Resultates einer objektiven, rein kritischen und wissenschaftlichen Untersuchung, und in dieser Beziehung

---

[1]) Mtth. 6, 8; 32.

kann der negative Charakter der Antwort auf die erwähnte Frage leider nicht zweifelhaft sein. Die Behauptungen der Theologie bezüglich der absolut sicheren Erhörung des Gebetes, die Versicherungen der Schrift: „Alles, was ihr im Glauben erbitten werdet, das werdet ihr erhalten",[1]) „wenn ihr den Vater in meinem Namen um etwas bitten werdet, so wird er euch geben",[2]) „bittet, und es wird euch gegeben werden, denn jeder der da bittet, empfängt",[3]) „rufe mich an am Tage der Trübsal, so will ich dich erretten",[4]) „Gott wird sehen auf das Gebet des Demütigen und nicht verschmähen sein Flehen"[5]) 2c. — werden durch die Erfahrung bekanntlich keineswegs bestätigt; und dies nicht etwa nur dann, wenn der Mensch die Gottheit um „eitle", „nichtige" Dinge bittet, sondern auch, wenn es sich um hohe und wertvolle Güter handelt.

Da sitzt z. B. das Kind, durch des Vaters Tod schon halb verwaist, am Bette seiner kranken Mutter, und bittet und fleht vertrauensvoll zu Gott, wie man es gelehrt und angeleitet, daß er der Kranken wieder die Gesundheit zurückgebe und es nicht völlig zur armen, hilflosen Waise werden lasse. Aber das kindlich fromme, innige Gebet will nicht erhört werden, die geliebte Mutter wird stets schwächer und elender — und nach einigen Tagen oder Wochen wird sie hinausgetragen zur letzten Ruhestätte . . .

Oder — ich erzähle thatsächliche Erlebnisse — ein armer Taglöhner geht in den Wald, um sich als Vorrat für die lange, harte Winterszeit etwas dürres Holz zu sammeln, welches Recht er sich durch Arbeitsleistung zu gunsten des Eigentümers von letzterem erworben. Er findet in der That einen dürren Stamm und beginnt ihn anzuhacken, hat aber das Unglück, mit einem Beilhiebe sich eine tiefe Wunde am Beine beizubringen. Jammernd bricht er zusammen, in Strömen entquillt der Wunde das Lebensblut, er muß sich in kurzer Zeit verbluten, „wenn Gott keine Hilfe und Rettung schickt". Und um diese fleht er auch in der That in dringendem, brünstigem Gebete, eingedenk der diesfälligen Aufforderung des christlichen Glaubens, dem er angehört, eingedenk des vorzitierten Bibelwortes, welches dem sichere Hilfe von Gott verspricht, welcher sich in Trübsal und Leid vertrauensvoll an den Himmel wendet — und es wäre zudem der Vorsehung so leicht, dem Armen diese Hilfe zu

[1]) Mtth. 21, 22. — [2]) Joh. 16, 24. — [3]) Mtth. 7, 7. — [4]) Ps. 49, 15. — [5]) Ps. 101, 18.

senden, denn außer ihm befinden sich noch andere in dem Walde, die der gleiche Zweck dahin geführt, nur in größerer Entfernung, als daß sein verzweiflungsvoller Hilferuf zu ihnen dringen könnte — aber er betet und fleht und ruft vergeblich — nach mehreren Stunden finden ihn seine Angehörigen, welche, über sein ungewöhnlich langes Ausbleiben beunruhigt, ausgegangen waren, ihn zu suchen, als entseelte Leiche . . .

Oder — die Erntezeit ist eingetreten, und die reifen und gemähten Feldfrüchte, das Ergebnis harter, saurer Arbeit, harren schon seit langem der Hände, sie in die Scheuern zu bergen, — und die Not ist bereits groß, und tausende Landbewohner erhoffen mit Sehnsucht den Eintritt günstiger, trockener Witterung, um möglichst bald ihren Hunger durch Bereitung neuen Brotes stillen zu können — aber Tag für Tag sendet der wolkenbedeckte Himmel unbarmherzig und schier unermüdlich Ströme von Regen herab, so daß Gefahr entsteht, die Erntefrucht, Körner wie Geströhe, vernichtet zu sehen. Ungezählte Bitten und Gebete steigen zu Gott empor, auf daß er heiteres, trockenes Wetter sende, Gottesdienste, Prozessionen, Betstunden werden unermüdlich abgehalten, um durch gemeinschaftliches Flehen, durch Massengebete den Himmel zu bestürmen, umzustimmen, zu erweichen . . . vergeblich; — die Gebete bleiben unerhört — das schlimme Wetter und mit ihm das Verderben nimmt ungestört seinen Fortgang . . .

Oder — ein Gewitter ist drohend heraufgezogen und beginnt sich über einem Thalkessel, dessen Lehne eine Hütte trägt, fürchterlich zu entladen. Es heult der Sturm, Blitz folgt auf Blitz, Donner auf Donner, wolkenbruchartig stürzen schwere Wassermassen herab. Eben befindet sich in dem einsam stehenden Häuschen ein der Schule kaum entwachsenes Mädchen, von den Eltern zur Verrichtung einer Hausarbeit zurückgelassen, während die Eltern selbst notwendiger Arbeit wegen sich auswärts begeben haben. Unaussprechliche Furcht und Angst erfaßt das Kind angesichts der drohenden Gefahr, in der sie, die Einsame, samt der Hütte, welche sie birgt und schützt, schwebt. Und sie kniet nieder und fleht inniglich zu Gott, dem Allmächtigen, Allgütigen, daß er seinen Blitzen ihren Weg vorzeichne, daß er ihnen verbiete, die Hütte zu treffen, die einzige Habe ihrer armen Eltern, daß er ihr Leben gnädig schone . . . Da zuckt, als wäre dies die entsetzliche Antwort, ein Blitz herunter und tötet die arme Beterin und steckt die Hütte in Brand . . . Und wie viele, viele ähnliche

Thatsachen — nicht frivol erfunden, sondern dem Leben und der Wirklichkeit entnommen — könnten hier angeführt werden!

Man wende nicht ein, wenn Gott den Betenden nicht erhört, so sei der Beter eben ein Sünder und der göttlichen Gnade und Hilfe unwürdig. Trifft die Verweigerung der Erhörung denn nur den Sünder? Und lehrt nicht die Theologie ausdrücklich, der „Stand der Gnade", die „Reinheit des Herzens" sei zur sicheren Erhörung und Wirksamkeit des Gebetes überhaupt nicht notwendig?[1]) Auch die theologische Ausflucht trifft nicht zu, daß, wenn Gott das Übel oder Leiden, um dessen Aufhören oder Beseitigung der Mensch ihn anfleht, fortdauern läßt, er dem Menschen stets die innere Stärke und Kraft verleiht, es geduldig zu ertragen, oder daß er das Erbetene versagt, um dafür Größeres und Wertvolleres zu spenden. Ja — ich kann und darf hier die Bemerkung nicht unterdrücken, daß die in Rede stehende theologische Lehre von der stets sicheren Gebetserhörung, so unleugbar sie aus dem kirchlichen Dogma von der Vorsehung als Konsequenz sich ergiebt, vielleicht sogar bedenklich und in mehrfacher Beziehung geradezu gefährlich erscheint, da sie geeignet ist, in dem Menschen Hoffnungen und Erwartungen zu erwecken und zu nähren, welche sich nicht erfüllen und nicht erfüllen können, eine Vertrauensseligkeit auf eine übernatürliche Hilfe in ihm hervorzurufen, welcher die schließliche Täuschung folgen muß, dagegen andererseits in ihm den Wahn zu erzeugen, als sei die Anspannung der eigenen Kraft zur Erreichung eines angestrebten Zieles von nur geringer, nebensächlicher Bedeutung, da ja schließlich alles ganz und gar von Gott und seiner Fügung und Vorsehung abhängt.

Nicht zu billigen ist daher auch die Erfindung von das sichere Eintreten der erbetenen oder erhofften göttlichen Hilfe berichtenden Erzählungen, seien diese auch für Kinder bestimmt, da sie die Erfahrung des reiferen Alters das Gegenteil des Gesagten lehren wird. Und daß derartige unausbleibliche Enttäuschungen sich nicht selten bitter rächen, daß sie oft das gerade Gegenteil des durch das Dogma von der Providenz beabsichtigten Erfolges hervorrufen, den Elenden noch elender machen und allen und jeden Gottesglauben, auch den vernünftigen, in ihm zerstören — das bestätigt das alltägliche Leben und müßte auch von der kirchlichen Theologie zugegeben werden, wenn sie es gemäß ihrer pflichtmäßigen

[1]) Vgl. August. Tract. 44 in Joan.

Gebundenheit und ihrer ebenso pflichtmäßigen Einseitigkeit eben zugeben dürfte. Übrigens darf selbstverständlich auch bei scheinbaren Gebetserhörungen das post hoc mit dem propter hoc nicht verwechselt werden: die rein zeitliche Aufeinanderfolge zweier Ereignisse bedingt noch durchaus keinen Kausalzusammenhang. Wir kommen auch auf dieses Thema bei der Wunderfrage noch zurück.

So suchen wir vergeblich nach wirklichen Beweisen einer fortgesetzten göttlichen Weltregierung, wie die Theologie sie faßt und als Dogma lehrt. So erfolgt alles Geschehen, soweit die Erfahrung reicht, in rein **natürlicher, gesetzmäßiger Weise**, und selbst dort, wo die treibende und wirkende Ursache nicht offen zutage liegt oder sich menschlicherseits empirisch überhaupt nicht nachweisen läßt, sind wir wenigstens nicht genötigt, zur Annahme des Eingreifens einer übernatürlichen Kausalität unsere Zuflucht zu nehmen.

Läßt sich so aber auch die Theorie einer ununterbrochenen übernatürlichen Weltregierung oder Vorsehung nicht beweisen, so giebt es doch andererseits Thatsachen des Naturgeschehens genug, welche man mit Recht als eine Art „natürliche Vorsehung“ bezeichnen könnte. Es sind dies eben jene Thatsachen oder Einrichtungen der Natur, denen wir das Merkmal der praktischen Zweckmäßigkeit nicht absprechen können, und deren schon in einem früheren Abschnitte bei Gelegenheit der Behandlung des teleologischen Gottesbeweises mit zahlreichen Belegen und Beispielen gedacht wurde, auf welche ich hier verweise.

Eine Art „Vorsehung“ liegt auch, um hiefür noch einige Fälle anzuführen, z. B. in der — wohl schon erwähnten — Thatsache, daß die ungezählten Weltkolosse in millionenfach verschlungenen Bahnen das Universum durchrasen, ohne einander zu zertrümmern und zu zerstören, in der Anhäufung fossiler Brennstoffe, welche uns Licht und Wärme spenden, in den Erhöhungen der Erdoberfläche, ohne die es keine Flußsysteme gäbe, ferner in der Weise, wie im Haushalte der Natur für die Forterhaltung der Spezies der verschiedenen Organismen „vorgesorgt“ ist. Das Individuum folgt dem allgemeinen und notwendig wirkenden Gesetze des Vergehens, aber es ist zugleich der Erzeuger und Träger solcher Keime und Ansätze, aus denen sich neue Individuen derselben Art entwickeln. Und mit welcher „Sorgfalt“ — so müßten wir mit rein menschlicher und subjektiver Bezeichnung sagen — erscheinen diese Keime

künftiger Organismen nicht selten gegen äußere Gefahren und schädliche Einwirkungen geschützt! Wie sicher geborgen und wohl eingebettet sind die Fruchtkerne und Keimeinheiten in dem Innern einer Orange, eines Apfels, einer Birne, oder gar der Inhalt eines Kirsch- oder Pfirsichkernes, eines Pflaumenkernes, einer Nuß, einer Kastanie u. s. w.!

Eine Art „Vorsehung" liegt auch in der natürlichen Bekleidung der Tiere, welche zudem bei den im Norden lebenden dichter ist und regelmäßig je nach der Jahreszeit sich ändert, da das Tier ohne diesen natürlichen Schutz in der Winterkälte unfehlbar zugrunde gehen müßte, während der vernunftbegabte Mensch, der sich als solcher eine künstliche Hülle schaffen kann, der natürlichen entbehrt, sowie in dem „Instinkte", welcher weniger widerstandsfähige Tiere vor dem Eintritte der kalten Jahreszeit in die wärmeren südlichen Gegenden führt. Ist es z. B. nicht höchst merkwürdig, daß der Nachtschmetterling seine Eier mit einem Pelzüberzuge von seinen eigenen Haaren überkleidet, um sie vor dem Zugrundegehen durch die Winterkälte zu schützen? Oder daß Vögel, die in unseren Gegenden das Erkalten ihrer bebrüteten Eier nicht befürchten, in den kalten Polargegenden sie mit Federn bedecken? Oder daß die Gans die von ihr bebrüteten Eier öfters sorgfältig umwendet, damit sie allseitig gleichmäßig erwärmt würden?... Eine Art „Vorsehung" liegt weiter auch in der Weise, wie bei den höheren Tieren und beim Menschen gerade die edelsten, zartesten und dabei zugleich wichtigsten Organe gegen äußere Schädlichkeiten und zerstörende Einwirkungen geschützt sind: Herz und Lungen sind von den elastisch-biegsamen Rippen, das Gehirn von dem starken Schalengehäuse des Schädels eingeschlossen, das Auge durch die es aufnehmenden Höhlen geborgen und überdies mit den Lidern und Wimpern bewehrt. Eine Art natürlicher „Vorsehung" kann vielleicht auch in der Erfahrungsthatsache gefunden werden, daß Tugend, Glück, Zufriedenheit nicht notwendige Begleiter des Reichstums und Überflusses sind, daß dem sittlich Schlechten, auch wenn er eine Fülle materieller Güter besitzt, in der Regel die Grundbedingung wahren Glückes, die innere Ruhe und Zufriedenheit abgeht, während den Guten und Rechtschaffenen, wenn er auch vom Mißgeschick heimgesucht wird, sein schuldfreies Bewußtsein bis zu einem gewissen Maße aufrecht erhält und ihn für unverdientes Leiden wenigstens teilweise entschädigt.

Und wie viele, ja unzählige ähnlicher Thatsachen könnten hier noch angeführt werden, wenngleich ich mir nicht verhehle, daß der Begriff „Vorsehung“ auch hier, in ihrer natürlichen Bedeutung, nur ein uneigentlicher, von der diesfälligen menschlichen Thätigkeit entlehnter ist, daß den angeführten Thatsachen andere, für das Gegenteil sprechende gegenübergestellt werden könnten, daß das thatsächliche Kausalitätsverhältnis auch hier nicht sofort und ohne weiteres mit dem teleologischen, und noch weniger „Zweck“ mit „Absicht“ verwechselt werden darf, und daß man auch hier leicht in jene falsche und zuweit getriebene Deutung der zweckmäßigen Einrichtung der Welt geraten kann, welche z. B. in dem Wachsenlassen der menschlichen Nase eine Veranstaltung der göttlichen Vorsehung zu dem Zwecke erblicken will, damit der Kurzsichtige imstande sei, der Brille einen festen Stützpunkt zu gewähren.

Was endlich das Verhältnis des philosophischen Denkens zu dieser theologischen Lehre einer fortgesetzten göttlichen Welterhaltung und Regierung betrifft, so hängt dieses Verhältnis vor allem selbstverständlich von dem Grundcharakter des bezüglichen philosophischen Systems selbst ab. Im Altertum war Sokrates der erste, der von einer göttlichen Vorsehung mit einer gewissen Deutlichkeit und Bestimmtheit spricht. Gott könne zwar nicht an und für sich, wohl aber aus seinen Werken erkannt werden, indem die Vorsehung die Welt nach freiem Willen leitet.[1]) Einmal spricht er sogar von einem „die ganze Welt ordnenden und zusammenhaltenden Gott“, und unterscheidet diesen von den übrigen Göttern.[2]) Euripides leugnet die Vorsehung und höhere Leitung der menschlichen Geschicke entschieden. Nicht nach Frömmigkeit und Verdienst, sagt er bitter, bestimmt sich das Los des Menschen, sondern alles erbeuten die, welche nur verwegen und gewaltthätig zugreifen.[3]) Sind doch auch die Götter begierig nach Gewinn, und wird der Gott bewundert, der das meiste Geld in seinem Tempel hat.[4]) Alles gehe vor sich nach ewigen Weltordnungen und notwendigen Gesetzen.

Sophokles fühlt die Unmöglichkeit, auf Grund der Erfahrung die stete Gerechtigkeit im Walten der Gottheit nachzuweisen und empfiehlt als das Beste und Weiseste die ruhige, bescheidene Ergebung in das Unvermeidliche.

---

[1]) Xenoph. Symp. VI. 6, 7. — [2]) Ibid. Mem. IV. 3, 13; cf. I. 4, 5, 7. — [3]) Hippol. vel. fr. 1, 2. — [4]) Philoct. fr. 6.

Plato kennt den Begriff einer göttlichen Vorsehung und Weltregierung im späteren christlich-theologischen Sinne nicht. Das absolut waltende Verhängnis, die „Ananke“, ist eine selbst nicht durch die Gottheit zu überwindende Schranke und Hemmung; indem er sich aber das Verhältnis der Gottheit zur Welt als das eines Baumeisters zu dem von ihm gegründeten Gebäude, als das eines Künstlers zu dessen Kunstwerke denkt, nimmt er denn doch eine gewisse fortgesetzte Beziehung Gottes zur Welt und insbesondere zum Menschen an, und bezeichnet Gott als „Vater“ des Weltalls.[1])

Entschieden verwirft dagegen eine derartige Beziehung der Gottheit zur Welt Aristoteles. In sich selbst zurückgezogen, und unausgesetzt mit dem sich selbst Denken beschäftigt, nimmt die Gottheit auf die Welt und den Lauf der Dinge in ihr keinen Einfluß. Ja — eine solche Einflußnahme wäre, erklärt Aristoteles, geradezu unverträglich mit Gottes Würde und Seligkeit, da diese Einflußnahme doch für Gott mit Mühe und Anstrengungen verbunden wäre.[2])

Dagegen lehren die Stoiker ausdrücklich die göttliche Vorsehung und lassen die Gottheit fortgesetzt mit der Regierung der Welt beschäftigt sein — nicht eben konsequent, da im pantheistischen Materialismus des stoischen Systems die Weltvernunft mit der Welt selbst zusammenfällt und alles, was geschieht, dem Gesetze vorherbestimmter Notwendigkeit unterworfen ist. Auch die Gestirne, als Götter zweiten Ranges, bestimmen zunächst die Schicksale der niederen Wesen mit Notwendigkeit.[3])

In der Weltanschauung der Epikureer ist für die Annahme eines Eingreifens übernatürlicher Wesen in irdische Angelegenheiten kein Raum; alles geschieht durch die rein mechanische Verkettung der Ursachen, welche durch eine unbekannte Macht oder irgend einen mysteriösen Einfluß nicht unterbrochen werden kann.

Cicero nimmt zwar eine Vorsehung an, die über dem Ganzen walte, steckt ihr aber gewisse Grenzen und nimmt insbesondere mit den Stoikern an, daß die Götter nur für das Große sorgen, während sie sich um Kleines nicht kümmern.[4]) Dagegen lehnt Seneca, und mit ihm die späteren Denker und Dichter, die Annahme einer göttlichen Providenz ab. Des Schicksals ewige Reihenfolge, sagt

[1]) Tim. p. 28. — [2]) Phys. VIII. Metaph. XII. — [3]) Plut. de Stoic. rep. p. 1062; adv. Stoic. p. 1075. Cic. de nat. deor. II. 5.

[4]) „Magna dii curant, parva negligunt.“ (De nat. deor. II. 66.)

er, rollt die Begebenheiten in unabänderlicher Reihenfolge ab, wie im reißenden Waldbach immer die vorige Woge von der neuankommenden gedrängt wird; es sei vergeblich, von den Göttern die Abwendung eines für uns bestimmten Mißgeschickes zu erflehen, da das Schicksal fest auf seinen Beschlüssen bestehe.[1])

Plutarch billigt den Ausspruch des Euripides, daß die Gottheit sich nur um die wichtigsten Dinge bekümmere, während das Geringere dem Zufalle überlassen bleibe.[2]) Die späteren Platoniker hielten es mit der Hoheit und Majestät der Götter für unverträglich, sich um die unten auf der Erde sich ereignenden Dinge so eingehend zu kümmern,[3]) und ähnlich urteilte Plinius. Jenes unbestimmbare höchste Wesen, sagt er, das wir „Gott" nennen, kümmert sich um die Menschen und irdischen Dinge nichts; ist dies zu bedauern, so liegt doch ein Trost darin, daß ja auch diese „Gottheit" nicht alles vermöge, da sie eben doch nichts anderes sei, als die Macht der Natur selbst. Tacitus bestreitet entschieden, daß in dem Laufe menschlicher Begebenheiten sich irgend eine vergeltende Gerechtigkeit kundgebe;[4]) nur war er im Zweifel, ob die menschlichen Dinge durch das Schicksal und eine unabänderliche Naturnotwendigkeit, oder durch das Ungefähr in Bewegung gesetzt würden.[5])

Von einer Erörterung der Stellung der verschiedenen Systeme in den späteren Perioden der Geschichte der Philosophie können wir hier füglich absehen, da eine solche Untersuchung zu weit führen und übrigens nichts wesentlich Neues an den Tag bringen würde. Es ist selbstverständlich, daß auch hier die eine materialistische oder pantheistische Weltanschauung vertretenden Systeme die christlich-theologische Lehre von einer Vorsehung verwarfen. Gewissermaßen eine Mittelstellung nimmt Herbert von Cherbury (gest. 1648) ein, welcher die innere Berechtigung der Religion und damit des Gottesglaubens nicht leugnet, wohl aber die Vorsehung und göttliche Weltregierung verwirft, da die Gottheit in keiner fortgesetzten Beziehung zur Welt stehe; letztere sei sich vielmehr selbst überlassen, und alles vollziehe sich nach notwendigen Naturgesetzen.[6]) So wurde er der Begründer des rationellen Gottesglaubens, der natürlichen Religion, des Deismus, an welche Weltauffassung sich sodann die nächstspäteren freien Denker und Forscher mehr oder weniger innig anschlossen.

---

[1]) Quaest. nat. II. 35. — [2]) Praecept. ger. rep. XV. p. 811. — [3]) Apul. De Deo Socrat. p. 669 sq. — [4]) Annal. XVI. 33. — [5]) Ib. VI. 22. — [6]) Tractat. de verit. etc. Paris, 1624.

In den antiken Religionssystemen gelangt die Idee einer göttlichen Vorsehung — eigentümlicher- und merkwürdigerweise — gleichfalls nicht zur Geltung. Allen diesen Religionen liegt ein fatalistischer Zug zugrunde, die Idee der unbeugsamen Notwendigkeit alles Geschehens, welche durch die Willkür einer Gottheit nicht aufgehoben oder durchbrochen werden kann. In jenen Religionen, deren Mittelpunkt der Sterndienst war, wurden vor allem diese leuchtenden Himmelskörper als lenkende und leitende Schicksalsmächte aufgefaßt. So insbesondere bei den Persern und Chaldäern. „Alles Gute und alles Böse", heißt es im Minokhered,[1]) „was den Menschen und anderen Geschöpfen zukommt, kommt ihnen durch die sieben und die zwölf zu." Die „zwölf" sind nämlich die Sternbilder des Zodiakus oder die zwölf „Heerführer", denen nebst der Sonne und dem Monde Ormuzd alles Gute übertragen hat. Die „sieben" aber die Sterne, welche Ahriman jenen entgegengesetzt hat, um das von ihnen ausgehende Gute zu vereiteln. Die Chaldäer schrieben namentlich den Wandelsternen, welche sie schon frühzeitig von den in Sternbildern geordneten Standsternen zu unterscheiden wußten, besonders wirksame Einflüsse auf die Erde und deren Wesen zu. Durch ihre Farbe, durch ihren Auf- und Niedergang verkündigen sie den Willen des Geschickes, durch ihren eigentümlichen Lauf zeigen sie die Zukunft an. Die Schicksale der Länder, der Völker, der Könige, jedes Einzelnen können in den Sternen gelesen werden.

Je entschiedener in den Religionen des Altertums die einzelnen Gottheiten zu anthropomorphistischen Persönlichkeiten fortgebildet erscheinen, desto mehr wird allerdings in deren Begriffe das Moment der freien, individuellen Selbstbestimmung hervortreten. Da aber auch diese Gottheiten nicht als absolute Wesen, sondern als erst in der Zeit gewordene angesehen wurden, so gelangte man konsequent zur Annahme einer dunklen, über und hinter diesen göttlichen Wesen stehenden Macht, der unüberwindlichen „Notwendigkeit", dem allwaltenden „Fatum". Hatte nach den Vorstellungen der Griechen doch selbst Zeus, gleich den anderen Göttern, seine Schranken. „Dem Verhängnis des Schicksals", antwortete die Pythia den Lydern, „kann Gott selbst nicht entgehen."[2]) Zur vollen Persönlichkeit konnte sich diese starre, unbezwingbare Schick-

[1]) Bei Spiegel, Stud. üb. d. Zendavesta. Zeitschrift f. d. D. M. Gesellsch. VI. 80. — [2]) Herod. hist. I. 91.

salsmacht (ἄτη, ἀνάγκη, μοῖρα) in der griechischen Vorstellung freilich nicht ausbilden; wäre dies geschehen, dann würde sie begrifflich zuletzt unvermeidlich mit Zeus verschmolzen sein, die übrigen Götter wären zu Engeln und Dämonen herabgesunken, und der hellenische Polytheismus wäre allmählich in Monotheismus übergegangen.

Dagegen führte das Bestreben, sich die Huld des Schicksals zuzuwenden, Leid und Unglück abzuwehren, zur Personifizierung des günstigen Zufalles oder Glückes als Tyche, welche in zahlreichen Städten Griechenlands Tempel und Bildsäulen hatte und von Pindar als die mächtigste der Moiren oder Schicksalsgöttinnen gepriesen wird.[1] Von den Göttern selbst war nach der Meinung der Hellenen Schutz und Fürsorge nicht zu erwarten; sie sind im Gegenteile neidisch auf menschliche Kraft und Überlegenheit, weil dadurch der Sterblichen Abhängigkeit von ihnen sich mindere, und dieser Neid der Götter zieht dem Menschen schwere Übel und Strafen zu.[2]

Bei Herodot erscheint die Ansicht von der Mißgunst der Götter, die großem Glücke auf dem Fuße folgt, wie ein aus der allgemein menschlichen Erfahrung gezogenes Axiom. Die drei Schicksalsgöttinnen Klotho, Lachesis und Atropos spinnen den Lebensfaden, stellen das dem Menschen beschiedene Los und dessen Unabwendbarkeit dar, und wurden besonders bei Geburt, Ehe und Tod wirksam gedacht, galten aber auch als Bewahrerinnen der natürlichen und sittlichen Ordnung. Die Erinnyen, die Schwestern der Moiren, ahndeten urspünglich jede Verletzung der Naturordnung, wurden aber später als Personifikationen der Schrecken und Qualen eines von schwerer Missethat gefolterten Gewissens gedacht. Seit den Perserkriegen erhielt auch die Nemesis, eine ursprünglich nur an einzelnen Orten — besonders zu Rhamnus in Attika — verehrte Naturgöttin, eine ethische Bedeutung und wurde zur Göttin der vergeltenden Gerechtigkeit, zur Personifikation des den Göttern gegenüber dem Menschen zugeschriebenen Neides. Erst bei den Tragikern Aeschilus und Sophokles erhält das „Fatum" eine höhere sittliche Bedeutung — teils als Repräsentant einer vorausbestimmten Weltordnung, an welcher der gegen sie sich Auflehnende zugrunde geht, teils einer Schuld und des damit verbundenen Fluches, welcher von Geschlecht auf Geschlecht sich forterbt, stets

[1]) Olymp. XII, 1; Pausan. IV, 30; VII, 26. — [2]) Vgl. Eichhoff, D. Vorstellung v. d. Neide d. Götter, 1846.

neue Frevel erzeugt und schließlich den Untergang ganzer Geschlechter herbeiführt.

Der religiöse Glaube der Römer war ursprünglich viel weniger fatalistisch, als jener der Griechen und anderer Völker, wie denn auch der Kultus der Gestirne von ihrer Religion nahezu ausgeschlossen erscheint. Doch hatten auch sie Schicksalsgöttinnen: die Fortuna, nicht als bloße Personifikation eines Begriffes, sondern eine lebensvolle, dem Menschen günstige und ihn mit Hoffnung auf Glück und Wohlergehen erfüllende Göttergestalt, neben welcher man auch eine böse Schicksalsgöttin kannte, der man auf dem Esquilin einen Altar geweiht.[1]) Am siebenten Tage nach der Geburt eines Kindes wurden die Fata Scribunda angerufen — namenlose Gottheiten, welche dem Kinde sein künftiges Schicksal im voraus aufzeichneten. Die Parzen haben nach Varros Annahme ihre Bezeichnung von der „Geburt";[2]) auch gab es eine ihnen entgegengesetzte Morta, welche das Lebensende eines Menschen bestimmte.

Die Religion der Hebräer kennt erst in ihrer späteren Entwickelungsform die Idee einer Vorsehung und göttlichen Weltregierung. Vor allem dachte man sich Jehovah als den Schützer und Wächter seines Volkes Israel gegen dessen Feinde; aber auch der unschuldig Verfolgte und Leidende, der in Not und Elend schmachtende Gerechte wird von Jehovah nicht vergessen, während er die Frevel und Verbrechen nicht nur an dem Thäter, sondern auch an dessen Nachkommen durch mehrere Generationen straft und rächt.

Dagegen ist die Religionslehre Mohammeds so entschieden fatalistisch, wie nur irgend eine Religion des antiken Heidentums. Der Mensch kann dem ihm von vornherein bestimmten Lose oder Schicksale — Kismet — nicht entgehen. Auch im dichtesten Schlachtgewühle trifft der Tod nur denjenigen, dem er im voraus bestimmt ist, und er würde ihn auch dann treffen, wenn er zuhause und bei seiner gewöhnlichen Beschäftigung geblieben wäre. „Gott ist's, der Tod und Leben giebt";[3]) er bestimmt alles.

[1]) Cic. de nat. deor. III. 26. — [2]) ap. Gell. III. 16. — [3]) Vgl. Sure 3, Ullmann'sche Übers. d. Koran S. 49.

VIII. Abschnitt.

Läßt sich die einseitig materialistische und idealistische Weltanschauung als wahr erweisen?

1. Der einseitige Materialismus.

Die Grundanschauung des Materialismus. — Zur Geschichte des Materialismus. — Die Atomentheorie und deren hypothetischer Charakter. — „Stoff" und „Kraft". — Die Immaterialität der „Ursache". — Die Grenzen der exakten Naturforschung. — Der Materialismus ein Ergebnis der Reaktion gegen einseitige philosophische Spekulation. — Die materialistische Hypothese erklärt nicht das organische Leben auf unserem Planeten. — Die Hypothese der „Urzeugung". — Das Protoplasma. — Das organische Bildungsgesetz ein besonderes, höheres Naturgesetz. — Einwendungen seitens des Materialismus. — Ist das organische Leben von Ewigkeit? — Die kosmorganische Hypothese. — Der Materialismus erklärt nicht den planmäßigen Aufbau der Organismen. — Einwendungen seitens des Materialismus. — Entstehen heute noch neue organische Wesen? — Notwendigkeit der Bekämpfung des wissenschaftlichen Materialismus.

Haben wir aus den vorangehenden Untersuchungen ersehen, welche unüberwindliche Schwierigkeiten sich entgegenstellen, wenn es gilt, die dualistische Weltauffassung in deren Prinzip und Konsequenzen — und diese Weltauffassung fällt zusammen mit der positiv theologischen und dogmatisch-christlichen — vor dem wissenschaftlichen Denken, vor Vernunft und Erfahrung zu rechtfertigen, so stellen wir dieselbe Frage jetzt bezüglich der ihr gerade entgegengesetzten extrem materialistischen und spiritualistischen oder idealistischen. Die eine wie die andere dieser beiden Weltanschauungen vermeidet den Dualismus, vielmehr vertreten beide entschieden den „Monismus" oder „Naturalismus"; doch verhalten auch sie sich zu einander wieder als entschiedene Gegensätze, wie schon ihre Bezeichnung besagt und aus dem Folgenden noch deutlicher erhellen wird.

Nach der Annahme des Materialismus ist die „Materie" das eine und einzig wirklich Seiende und zugleich infolge der dieser

Materie oder, was dasselbe, den Atomen notwendig und untrennbar zukommenden mechanischen Kräfte und Eigenschaften die einzige und ausschließliche Ursache aller Dinge des Universums, der unorganischen Gebilde ebenso wie der organischen — der Pflanzen- und Tierwelt wie des Menschen, sowohl nach seiner körperlichen oder physischen wie seelischen Seite. „Die Materie," sagt z. B. Büchner, „ist der Urgrund alles Seins."[1] „Nur das Objekt der Sinne," erklärt Feuerbach, „oder das Sinnliche ist allein wahrhaft wirklich. Wahrheit, Wirklichkeit und Sinnlichkeit sind daher Eins." „Mit der Grenze der sinnlichen Erfahrung," meint Vogt, „ist auch die Grenze des Denkens gegeben."[2] „Außer den Verhältnissen der Körperwelt zu unseren Sinnen," behauptet Moleschott, „vermögen wir nichts aufzufassen. Alle Erkenntnis ist sinnlich."[3]

Eine übersichtliche Geschichte des Materialismus hier zu geben dürfte umso weniger erforderlich sein, als das diesfalls zu Sagende schon bei einer früheren Gelegenheit (im V. Abschnitte dieses Buches) erörtert wurde. Aus dem englischen Empirismus und Deismus hervorgegangen, gelangte der Materialismus, nachdem er schon im Altertum zahlreiche Vertreter gefunden hatte, in der neueren Zeit, wie wir gesehen, insbesondere in Frankreich zur Geltung, um sodann seine Wanderung nach Deutschland fortzusetzen und auch hier nicht wenige Anhänger zu gewinnen, von denen die namhaftesten und entschiedensten schon vorhin unter Anführung charakteristischer Aussprüche derselben angeführt wurden. Namentlich die vorzitierte, im Jahre 1855 in Frankfurt a. M. zum erstenmale erschienene Schrift Ludwig Büchners „Kraft und Stoff" bildet das eigentliche Grundbuch des Materialismus in Deutschland und verschaffte demselben Anhänger in weiteren Kreisen. Zu demselben Resultate wie der Materialismus gelangt u. a. Heinrich Czolbe (gest. 1873);[4] ein klares Bild von dem inneren Zusammenhange der Dinge sei nur bei voller sinnlicher Anschaulichkeit aller hypothetischen Ergänzungen der Wahrnehmung erreichbar und das Denken selbst nur ein Surrogat der wirklichen Anschauung. Unter jenen, welche sich mit der Verwertung des materialistischen Prinzipes

---

[1]) Kraft und Stoff S. 31. — [2]) Vogt, Köhlerglaube und Wissenschaft, 1855. S. 108. — [3]) Kreislauf des Lebens, S. 387.

[4]) Neue Darstellung des Sensualismus, Leipzig 1855; Entstehung des Selbstbewußtseins, ebd. 1856; die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis, 1865 u. a.

für die Erklärung der Entstehung der Arten seit Darwins im Jahre 1859 erschienenen Buche „on the origin of species“ befaßten, steht in Deutschland Ernst Häckel mit zahlreichen Schriften obenan. Eine mehr reservierte Haltung in Sachen des Materialismus nehmen Huxley, Lyell, Zimmermann, Burmeister, Virchow, Dubois-Reymond u. a. ein. Dieses Wenige möge als Einleitung und Vorbemerkung zum Folgenden genügen, da es nicht zur Aufgabe der vorliegenden Schrift gehören kann, die überaus zahlreiche für und gegen den Materialismus erschienene Litteratur eingehender zu behandeln.

Fragen wir nun: Vermag der Materialismus auch zu beweisen, was er behauptet? Ist er imstande, die Rätsel der Natur, die Beschaffenheit und Einrichtung der Welt und deren Dinge zu erklären? Ist er wirklich ein „notwendiges Resultat naturwissenschaftlicher Forschung“, das „unabweisbare Ergebnis einer vorurteilslosen empirisch-philosophischen Naturbetrachtung“, und bildet er demnach eine abschließende, das vernünftige Denken befriedigende und ersättigende Weltanschauung? —

Wir wollen diese Fragen jetzt in thunlichster Kürze prüfen, wobei wir aber, was ausdrücklich hervorgehoben sei, den Materialismus vorerst nur im allgemeinen, in seinen Prinzipien und Voraussetzungen sowie den hieraus unmittelbar sich ergebenden Konsequenzen im Auge haben, da sich zur Behandlung des Materialismus in der Anthropologie noch später Gelegenheit finden wird.

Auf die Zusammenwirkung der „Atome“ führt der Materialismus alles Seiende zurück. Nun kann die Realität des Begriffes „Atom“ allerdings zugegeben werden; es sind dies jene kleinsten Elemente oder Teilchen, in welche die Körper bei chemischen Verbindungen zerfallen, und welche sich weder durch mechanische noch durch chemische Mittel in noch kleinere Teile zerteilen lassen, welche aber theoretisch noch weiter als teilbar angesehen werden, da sie ein Gewicht besitzen und einen Raum einnehmen. Die Atome der Grundstoffe hat man nach dem Vorgange Daltons, des Schöpfers der neueren atomistischen Theorie,[1] „einfache“ Atome genannt. Eine Gruppe von mehreren gleichartigen, durch Cohäsionskräfte mit einander verbundenen Atomen heißt „Molekül“.

Allein weder läßt sich die wirkliche Existenz der „Atome“ beweisen, noch wissen wir über die Eigenschaften derselben irgend

[1]) in seinem Werke: A New System of Chemical Philosophy (1808).

etwas Bestimmtes und Sicheres. Erklärt diesfalls doch selbst Büchner: „Ein Atom — von atomos = unteilbar — nennen wir einen kleinsten Stoffteil, den wir uns als nicht mehr teilbar oder doch nicht mehr sich teilend vorstellen, und denken uns allen Stoff aus solchen Atomen zusammengesetzt. . . . (Aber) ein wirklicher Begriff von dem Dinge, das wir Atom nennen, geht uns vollkommen ab; wir wissen nichts von seiner Größe, Form, Lage ꝛc. Niemand hat es gesehen... Weder Beobachtung noch Nachdenken führen uns in der Betrachtung des Stoffes im Kleinsten an einen Punkt, an dem angelangt wir Halt machen könnten; und es fehlt alle Aussicht, daß dies jemals geschehen werde. Die stärksten Mikroskope werden uns nie die Form und die Lage der Moleküle, ja nicht einmal die der kleineren Atomgruppen zur Anschauung bringen."[1])

In neuerer Zeit wurden zwar wiederholt Versuche gemacht, die Atomentheorie zu erweitern und näher zu bestimmen; allein eine Einigung oder auch nur ein halbwegs sicheres Ergebnis wurde, wie sehr begreiflich, nicht erzielt. Insbesondere fand die Meinung Anklang und Anhänger, nach welcher in den Atomen nicht die letzten stofflichen Träger der Erscheinungen der Körperwelt zu suchen seien, da die Atome vielmehr selbst wieder eine Verbindung von Stoffelementen niederer Ordnung darstellen. Danach würden die Atome aller Stoffe aus einer **gleichen** Grundmaterie bestehen, welche allerdings verschiedene Forscher verschieden bezeichnen. Dem Grundstoffe nach wären alle Substanzen gleich, bezüglich der Menge des in den einzelnen Atomen vorhandenen Grundstoffes sowie betreffs der Weise der Ausgestaltung dieses Grundstoffes zum Atom wären die Atome verschiedener Substanzen verschieden.[2]) Andererseits wurde die Unveränderlichkeit der Atome als individueller Träger der wesenhaften Eigentümlichkeiten der verschiedenen Körper geleugnet, infolge dessen man den Atomen auch nicht mehr einen konstanten Einfluß auf die chemischen und physikalischen Vorgänge zugestand; danach würden nicht nur die bisher für einfach gehaltenen Elemente

---

[1]) Kraft und Stoff, S. 29.

[2]) Auch der gelehrte Jesuit Secchi vertritt diese Anschauung in seiner Schrift: „Die Einheit der Naturkräfte". Vgl. Meusel, Der Monismus der chemischen Elemente. Liegnitz, 1894. Die bisherige Atomentheorie habe nur der gewichtsanalytischen Auffassung entsprochen, während sie anderen Thatsachen, wie der Valenz, nicht mehr Rechnung trägt.

sich in noch einfachere, von einander verschiedene Elemente spalten, es könnte auch ein und dasselbe Element qualitativ abweichende Eigenschaften zeigen; — eine Anschauung, welche insbesondere von Normann Lockyer, Schützenberger, Butlerow u. a. vertreten wurde.

Die in jüngster Zeit erfolgte Entdeckung selbstleuchtender Körper, des Radium und Polonium, des Aktinium — auch das Zink und das Aluminium senden Strahlen aus, und es ist mehr als wahrscheinlich, daß, allerdings für uns nicht mehr nachweisbar, diese Eigenschaft allen Stoffen zukommt — sowie die Entdeckung Roentgens spricht gleichfalls gegen das alte wissenschaftliche Dogma von den Atomen als letzter Ursache alles Seins. Denn sind diese von den Körpern ausgehenden Strahlen, wie Becquerel annimmt, nicht etwa, wie das Licht, eine Form der Bewegung, sondern fortgeschleuderte Materie, so sind diese Teilchen so unendlich klein, daß Milliarden von Jahren vergehen müßten, ehe der Körper auch nur ein Milligramm an Gewicht verloren hätte, und andererseits sind die Roentgenstrahlen so unendlich fein, daß in den Zwischenräumen der Körperatome noch genug Raum für sie ist, dieselben leicht passieren zu können, so daß man mit dem französischen Physiker Le Bon annehmen muß, diese fortgeschleuderten Lichtteilchen seien nicht die Atome selbst, sondern noch weit feinere und kleinere Substanzen und Elemente — gewissermaßen die letzte Form der Materie, ganz verschieden von der bisher in der Chemie gelehrten.[1])

Sogar die Chemie, die in der Atomenfrage doch sicher zuerst und vorzugsweise berufene und kompetente Wissenschaft, macht von der Atomistik praktisch keine Anwendung und verbannt die atomistischen Anschauungen aus den Zusammensetzungsformeln, wenn sie die Atome auch theoretisch zugiebt, weil die diesfälligen Aufstellungen zu unlösbaren Schwierigkeiten führen, und weil mit jeder Änderung der Ansicht rücksichtlich der Anzahl der einfachen Atome, die in der ersten Verbindungsstufe sich zu einer Gruppe vereinigen, auch die Zusammensetzungsformeln sowie die Atomengewichte geändert werden müßten; vielmehr hält sich die Chemie nur an den Ausdruck der Äquivalente, d. h. der Gewichtsmengen, in welchen die Stoffe sich mit-

[1]) Nach der berühmten Theorie der Wirbelatome (vortex atoms) Lord Kelvins existiert als einzige Substanz der Äther; jener Teil des Äthers, welcher sich infolge seiner Wirbelbewegung vom Äther differenziert, ohne jedoch in der Substanz von ihm verschieden zu sein, sei die „Materie“.

einander verbinden und in den chemischen Verbindungen einander vertreten, da deren Anzahl bei jedem Bestandteile einer chemischen Verbindung unveränderlich und bestimmbar ist, während die der Atome nie mit Sicherheit ermittelt werden wird. Selbst Virchow erklärt daher bezüglich der Atomenlehre, daß es „sehr fraglich ist, ob sie sich auf die Dauer werde halten lassen", und er fügt hinzu, daß noch „niemand dargethan hat, daß sie einen befriedigenden Abschluß der Weltanschauung bildet."[1])

Ist so die Atomenlehre überhaupt unsicher und rein hypothetischen Charakters, sollte man dann nicht mit Recht Bedenken tragen, sie zur Grundlage eines Systems zu machen, welches die höchsten und wichtigsten, aber auch schwierigsten Fragen, welche den denkenden Geist je beschäftigten, entscheidend beantworten möchte? Thut dies aber der Materialismus wirklich — und er thut es allerdings —, dann vergißt er gleichfalls, daß „behaupten" durchaus verschieden ist von „beweisen", und er verfällt wieder in den Grundfehler des theologischen und philosophischen Dogmatismus, der, wie wir gesehen, gleichfalls auf willkürlichen Voraussetzungen und Annahmen frischweg seine mehr oder minder hohen und kühnen Systeme aufbaut und dem Grundsatze huldigt: „stat pro ratione voluntas": die subjektive Willkür oder Anschauung ersetzt die wissenschaftliche Begründung, die Behauptung, der Ausspruch irgend einer naturwissenschaftlichen „Autorität" oder „Koryphäe" vertritt den Beweis, es wird „Wissen" verheißen, thatsächlich aber die Forderung „zu glauben" gestellt.

Es ist also eine Täuschung, wenn man meint, der Materialismus beruhe auf der denkbar sichersten und solidesten Grundlage, weil er eben das uns am nächsten Liegende, den „Stoff" und das „Stoffliche", zum Ausgangspunkt seiner Aufstellungen nimmt; in Wahrheit ist die „Materie" das ihrem Wesen nach Dunkelste und Geheimnisvollste, und es ist unlogisch und unmethodisch, das Unbekannte, welches als solches selbst erst eines erklärenden Verständnisses bedürfte, als Ausgangspunkt eines Systems und als Erklärungsgrund eines anderen Unbekannten zu benützen.

Mit Recht bemerkt daher ein Gegner des Materialismus: „Der Verfechter des Materialismus meint was Rechtes gesagt zu haben, wenn er frägt: ‚was ist denn Geist?' — als ob er wüßte,

[1]) Archiv für pathol. Anatomie, Bd. IX. S. 12.

was ‚Körper‘ ist.“[1]) Und wenn in der That „mit der sinnlichen Wahrnehmung auch die Grenze des Denkens gegeben ist“, wenn „nur das Objekt der Sinne oder das Sinnliche allein wahrhaft wirklich ist“, wenn das „physikalisch Meßbare“ den ausschließlichen Gegenstand des menschlichen Erkennens repräsentiert, wie der Materialismus mit einer keinen Zweifel zulassenden Bestimmtheit und Entschiedenheit behauptet — widerspricht er sich dann nicht selbst, wenn er von einem „Unsinnlichen“ — und das sind doch die Atome nach seinem ausdrücklichen Zugeständnisse — als Prinzip seiner Lehren und Behauptungen ausgeht? — Wir haben schon bei Gelegenheit der vorausgegangenen Untersuchungen wiederholt gehört, daß „Konsequenz“ und „formale Harmonie“ noch keineswegs schon ein Beweis der inneren Wahrheit eines Systems seien; was soll man aber erst von einem Systeme halten, das schon gleich bei dem ersten Schritte, den es zu seiner Ausgestaltung versucht, eine offenbare Inkonsequenz begeht?

Der Hauptsatz, um den sich Büchners oben zitiertes Buch „Kraft und Stoff“ dreht: „Kein Stoff ohne Kraft — keine Kraft ohne Stoff“[2]) muß ja allerdings vom Gesichtspunkte einer unbefangenen Forschung und auf Grund des lückenlosen Zeugnisses der Erfahrung als an sich richtig zugegeben werden. In der That: „Man denke sich eine Materie ohne Kraft, die kleinsten Teilchen, aus denen ein Körper besteht, ohne jedes System gegenseitiger Anziehung und Abstoßung, welches sie zusammenhält und dem Körper Form und Gestaltung verleiht, man denke die sogenannten Molekularkräfte der Cohäsion und Affinität hinweggenommen, was würde und müßte die Folge sein? Die Materie müßte augenblicklich in ein formloses Nichts zerfallen, oder ein gänzlich undenkbares Etwas müßte an ihre Stelle treten . . . Und ebenso leer und haltlos ist der Begriff einer Kraft ohne Stoff. Indem es

---

[1]) Feuchtersleben, WW. IV. Tl. S. 32. Es ist keine Übertreibung, sondern einfache Thatsache, daß wir vom Wesen der Materie ebensowenig wissen, als etwa vom Wesen des Lichtes oder der Elektrizität; wie wir z. B. aus der Ablenkung einer Galvanometernadel auf die Existenz eines elektrischen Stromes schließen, so schließen wir aus dem Widerstande, dem Drucke, der Elastizität und anderen Eigenschaften und Phänomenen auf das Dasein jenes unbekannten „Etwas“, das wir eben „Materie“ nennen, während wir ein anderes Unbekanntes mit anderen Eigenschaften etwa „Licht“ oder „Elektrizität“ oder „Magnetismus“ nennen. (Vgl. Die Eigenschaften der Materie, Umschau 1897, Nr. 23, S. 399 ff.)

[2]) a. a. O. S. 2.

ein ausnahmsloses Gesetz ist, daß eine Kraft nur an einem Stoffe in die Erscheinung treten kann, folgt daraus, daß derselben ebensowenig eine gesonderte Existenz zukommen kann, wie einem kraftlosen Stoff. Deswegen lassen sich auch, wie Muldner richtig auseinandersetzt, Kräfte nicht mitteilen, sondern nur wecken."[1]) Es giebt ebensowenig eine für sich bestehende „Schwerkraft", wie es eine selbständige „magnetische" oder „elektrische Kraft" giebt; ein solcher Begriff wäre, wie wir schon in einer früheren Untersuchung (im IV. Abschnitte) gesehen, eine leere Abstraktion und künstliche Hypostasierung, und es war uns darum seiner zeit (vergl. den III. Abschnitt) auch unmöglich, die Existenz oder Realität einer selbständigen, rein geistigen, die Welt erst hervorbringenden „Schöpferkraft" zu beweisen. Desgleichen stimmen wir selbstverständlich allem dem bei, was Büchner über die Unvernichtbarkeit oder, wie er sich ausdrückt, „Unsterblichkeit" des Stoffes und der Kraft, sowie über den „Stoffwechsel" und „Kreislauf des Lebens" sagt.

Aber alles dieses reicht keineswegs aus, die einseitig und kraß materialistische Weltanschauung als allein wahr und berechtigt zu beweisen, und die diesfälligen, von Vertretern dieses Systems gezogenen Schlüsse sind willkürlich und unhaltbar, weil sie über den Inhalt der Vordersätze, deren innere Wahrheit erst zu zeigen wäre, hinausgehen. Folgt denn daraus, daß die Kraft einem Substrate zukommt, an ihm wirkt und ihm inhäriert, daß diese Kraft gleichfalls etwas Materielles, Stoffliches ist, und daß es andere als chemisch-physikalische Kräfte nicht giebt?

Was ist doch „Kraft"? — Selbst Moleschott definiert sie als die „des Stoffes unzertrennliche, ihm von Ewigkeit innewohnende Eigenschaft. Dem Stickstoff, Kohlenstoff, Wasserstoff und Sauerstoff, dem Schwefel und Phosphor wohnen ihre Eigenschaften von Ewigkeit bei."[2]) In ähnlicher Weise Dubois-Reymond: „Ein Eisenteilchen ist und bleibt zuverlässig dasselbe Ding, gleichviel, ob es im Meteorsteine den Weltkreis durchzieht, im Dampfwagenrade auf den Schienen dahinschmettert oder in der Blutzelle durch die Schläfe eines Dichters rinnt. Diese Eigenschaften sind von Ewigkeit . . ."[3]) „Die elektrischen und magnetischen Erscheinungen", sagt Czolbe[4]), „entstehen, wie Licht und Wärme, erfahrungsgemäß

[1]) Ebendas. S. 2. 3. — [2]) Büchner, a. a. O. S. 1.
[3]) Ebendas. S. 2. — [4]) Neue Darstellung des Sensualismus, 1855. —

durch gegenseitige Verhältnisse der Körper, Moleküle und Atome". Demnach ist nach dem ausdrücklichen Zugeständnisse selbst entschiedener Materialisten „Kraft" eine bloße „Eigenschaft" des Stoffes, allgemeiner: einer Ursache, und die Erscheinungen, in denen sich diese Eigenschaften äußern, entstehen durch gewisse, eigentümliche „Verhältnisse" der Körper, ihrer Moleküle und Atome.

Ist nun eine „Eigenschaft", eine „Fähigkeit", ein „Zustand", ein „Verhältnis" seinem Wesen nach notwendig etwas Stoffliches, Materielles? — Den Beweis hiefür vermag der Materialismus nicht zu erbringen. Das Stoffliche, Materielle, Körperhafte ist als solches auch schwer. Wird nun aber z. B. ein Eisenstab, der in den Zustand des Magnetismus, der Elektrizität oder der Wärme versetzt wurde, dadurch „schwerer", d. h. wird sein Gewicht größer? Oder nimmt ein Körper, der in den Zustand des Leuchtens gebracht wurde, dadurch an Gewicht zu? — Wir können diese Fragen wenigstens auf Grund der uns zugebote stehenden exakten Mittel der Erfahrung nicht bejahen, und mit gutem Grunde hat deshalb die Physik bis heute gezögert, den Unterschied zwischen den wägbaren und unwägbaren Substanzen — den sog. „Ponderabilien" und den „Imponderabilien" — gänzlich fallen zu lassen, wie denn nach dem vorhin Gesagten selbst Büchner zugiebt, daß sich Kräfte eben nur wecken und nicht mitteilen lassen, d. h., daß ein Körper, indem er von einem andern in den Zustand einer bestimmten Energieäußerung versetzt wird, von diesem eigentlich nichts Neues oder ihm völlig Fremdes empfängt: er bleibt wesentlich, was er gewesen, die in ihm vor sich gegangene Veränderung ist keine materielle, sondern ein Formelles, etwas Immaterielles oder Un- (Über-) Sinnliches.

Darum kann man jener Auffassung zustimmen, welche in der Behauptung der „Materialität der Ursache" geradezu eine contradictio in adiecto erblickt und mit Lotze und anderen bezüglich alles Materiellen annimmt, daß ihm etwas Immaterielles, Unsinnliches wesenhaft zugrunde liegt.[1]) Wirkt nämlich ein Körper auf einen anderen ein, so erfolgt von Seite des letzteren eine Rückwirkung — ein Gesetz, das Newton in der Formel ausgesprochen hat: „Jeder Wirkung entspricht eine gleiche und entgegengesetzt gerichtete Rückwirkung". Da sich diese Rückwirkung unter allen Um-

[1]) Vgl. für das Folgende: E. L. Fischer, Über d. Prinzip d. Organisation rc. 1883. S. 122.

ständen äußert, so muß sie als zum Wesen des Körpers gehörig betrachtet werden, es muß dem Körper eine aus ihm selbst entspringende, ihm immanente Kraft, eine gewisse Selbstthätigkeit zukommen. Diese Rückwirkung oder Reaktion könnte aber wieder nicht erfolgen ohne Affektion des beeinflußten Körpers, d. h. ohne dessen Fähigkeit für durch äußere Einwirkungen hervorgebrachte Erregungen. Ohne diese Fähigkeit bliebe der Körper gegen äußere Einwirkungen indifferent, es könnte höchstens mechanisch seine Lage verändert werden, eine Rückwirkung aber könnte er nicht ausüben. Das Äußere, Sinnenfällige der Dinge setzt daher ein Inneres, sinnlich nicht Wahrnehmbares voraus, dessen Existenz und Realität aber auf Grund denkender Betrachtung angenommen werden muß. Nur ein Wesen mit Innerlichkeit kann „erscheinen" und „sich äußern", da dieses Erscheinen oder sich Äußern eben die Offenbarung oder Kundgebung des Innern ist, weshalb ein Wesen, dem eine Innerlichkeit gänzlich abginge, überhaupt nicht erscheinen und sich zu äußern vermöchte. Das eigentliche Wesen dieser Innerlichkeit entzieht sich nun allerdings unserem näheren Erkennen: wir wissen ebensowenig, was „Stoff", als was „Kraft" ist, was uns an sich aber ebensowenig zur Leugnung des einen wie des andern berechtigt; wohl aber dürfen wir im Hinblicke auf die erfahrungsmäßige Allgemeinheit, Konsequenz und Einheitlichkeit der Natur und ihrer Gesetze in dieser der Materie zugrunde liegenden Innerlichkeit und Immaterialität eine wenngleich nur entfernte Analogie dessen erblicken, was wir im Menschen „Geist" und „Körper" oder „Seele" und „Leib" nennen, und wir dürfen demzufolge auch selbst in den unorganischen Dingen eine Art des „Empfindens" und „Strebens" — Receptivität und Spontaneität — annehmen.[1])

„Kräfte der Atome", bemerkt hiezu Lotze mit Recht, „lassen sich nicht anknüpfen an ein lebloses Innere der Dinge, sondern sie müssen aus ihnen entspringen, und es kann sich nichts zwischen den einzelnen Wesen ereignen, bevor sich etwas in ihnen ereignet hat".[2])

Der Materialismus kann nun nicht etwa einwenden, durch die eben erwähnten Ausführungen werde er eigentlich nicht berührt, da er selbst zugebe, über die Atome lasse sich nichts Näheres sagen. Denn der Begriff der „Immaterialität" existiert für den Materialismus, falls er sich konsequent bleibt, nicht, die vorstehenden Betrach-

[1]) Vgl. J. Huber, Die Forschung nach d. Materie, 1877. — [2]) Mikrokosmus I. Band S. 52.

tungen gehen über die sinnliche Erfahrung, und somit, nach der Behauptung des Materialismus, über die Grenze berechtigten Denkens hinaus, sie sind metaphysischen Charakters oder, wie er sich ausdrückt, „transcendent“, und diese „Transcendenz“ betrachtet die in Rede stehende Weltanschauung, wie wir oben gesehen, als eine „Verirrung des menschlichen Geistes.“

Daß es auch eine Wissenschaft des Denkens und Gesetze des Denkens giebt, welche uns allerdings berechtigen, unter bestimmten Voraussetzungen über die sinnliche Erfahrung hinauszugehen und durch umfassende Induktion und Abstraktion zu allgemeinen Sätzen zu gelangen, welche wir mit voller Sicherheit als Obersätze zu deduktiven Schlüssen und damit zur Auffindung neuer Wahrheiten verwerten können, das scheint der Materialismus nicht zu wissen, wie er auch vergißt, daß er als Repräsentant einer rein empirischen Naturbetrachtung für die Beantwortung ideeller Fragen und Probleme überhaupt nicht kompetent ist und bei jedem Versuche, dies zu thun, die durch das Wesen und die Aufgabe der exakten Naturforschung gezogenen Grenzen unberechtigt überschreitet.

Nun kann und soll ihm letzteres selbstverständlich nicht verwehrt werden; der Naturforscher kann und darf ja ganz ohne Zweifel wie jeder Denkfähige das durch Erfahrung und Beobachtung gewonnene Einzelne denkend verwerten und zu einer systematischen und abschließenden Weltanschauung verarbeiten; aber dann ist er eben nicht mehr bloßer Naturforscher, sondern auch Philosoph — also Naturphilosoph — und es ist ganz selbstverständlich, daß er auf den einzelnen Gebieten dieser Wissenschaft — ich meine also der Philosophie überhaupt und denke hiebei selbstredend nicht an ein bestimmtes philosophisches System — entsprechend orientiert sein muß, wenn er auf dem Felde der geistigen Arbeit nicht Verwirrung anrichten, in verhängnisvolle Irrtümer geraten und die Auffindung der Wahrheit, dieses höchsten Zieles alles Denkens und Forschens, sich erschweren, ja unmöglich machen soll.

Wie gerechtfertigt das soeben Gesagte ist, dafür hier nur ein Beispiel. „Die empirische Naturforschung“, erklärt B. Cotta[1]) „muß die Wahrheit sagen, ob dieselbe nun logisch oder inkonsequent, vernünftig oder albern ist.“ Was müssen wir nun aber von einer „Wahrheit“ halten, die unlogisch und in-

---

[1]) bei Büchner, a. a. O. S. 295.

konsequent, unvernünftig und albern ist? Ist diese Erklärung nicht geradezu eine Satyre auf den Begriff, den Wert und die Würde dessen, was wir „wahr" nennen? Nur die Verachtung und Geringschätzung der ewigen und notwendigen Gesetze des Denkens, also die philosophische Unwissenheit, kann also sprechen. „Die erste Regel für den exakten Naturforscher", bemerkt daher Schleiden mit Recht, „ist die, daß er auf Dinge, die gar nicht in den Kreis seiner Wahrnehmung fallen und fallen können, sich gar nicht einläßt, dieselben weder bejaht noch verneint. Geist, Freiheit, Gott kommen aber auf dem Gebiete der möglichen Erfahrungen des Naturforschers gar nicht vor; wie kommt er denn dazu, von ihnen zu reden? Mag er sie bejahen oder verneinen, er ist in beiden Fällen gleich inkonsequent, gleich verworren. Kommt der Naturforscher aber als Mensch auf diese Dinge zu sprechen, so soll er sich erinnern, daß es zweite Regel für den exakten Naturforscher ist, niemals über Dinge zu urteilen und abzusprechen, ehe er sich gründlich unterrichtet hat; daß man zum astronomischen Urteile Astronomie, zum chemischen Chemie und ebenso zum philosophischen, d. i. zum Urteil über die genannten Ideen, Philosophie gründlich studiert haben muß."[1]) So rächt sich die sogen. „Grundsätzlichkeit" des Standpunktes, d. h. die Einseitigkeit im wissenschaftlichen Forschen auch hier. Freilich hat diese Einseitigkeit, wie schon bei einer früheren Gelegenheit (im V. Abschnitte) bemerkt wurde, ihren Entstehungs- und Erklärungsgrund in einer anderen Einseitigkeit, — in jener der philosophischen Spekulation und in der dadurch bedingten Unfruchtbarkeit und Erfolglosigkeit derselben. Die Ignorierung der Welt des Wirklichen und Thatsächlichen seitens der meisten Richtungen der neueren deutschen Spekulation, die behauptete Fähigkeit, alles zu wissen und zu begreifen, auch wenn es dem Menschen absolut unbegreiflich ist, das rein dogmatische Verfahren dieser Philosophie, d. h. der Versuch, von selbstgeschaffenen Prinzipien aus die Fragen und Rätsel des Seins zu erklären und aus der Tiefe des Menschengeistes allein und ausschließlich zu schöpfen — führte zur Verachtung und Geringschätzung der Philosophie überhaupt und bahnte der entgegengesetzten, nicht minder irrigen Meinung den Weg, welche in den empirischen Naturwissenschaften das einzige und ausschließliche Mittel erblickt, der Dinge innerstes Wesen und Werden ergründen zu können.

[1]) Der Materialismus. S. 52.

Insbesondere der extrem idealistischen Schule Hegels gegenüber drang der Materialismus als begreifliche und gewissermaßen naturnotwendige Reaktion in weite Kreise. Müde der vergeblichen Versuche, mittels der unfruchtbaren spekulativen Theorieen und leeren Begriffe der genannten Schulen das objektive Erkennen zu fördern, wandten sich die Geister dem Sinnenfälligen und konkret Anschaulichen zu, glaubte man in der „Materie" und dem „Materiellen" das einzig wirklich Seiende erblicken zu sollen.

Nicht wenig trug zu dieser raschen Verbreitung der einseitig materialistischen Weltanschauung auch der so erfreuliche außerordentliche Aufschwung der exakten Naturwissenschaften in der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart bei. Die Erkenntnis der Natur, ihrer Gesetze, Kräfte, Erscheinungen, wurde durch sie in ungeahntem Maße gefördert, die Herrschaft des Menschen über die Naturdinge erleichtert und erweitert, und insbesondere eine staunenswerte Entwickelung der Technik und Industrie in ihren mannigfachen Richtungen angebahnt, — kurz Resultate erzielt, welche der Kulturentwickelung der Gegenwart geradezu ihre Signatur aufgedrückt haben. Dem Aufschwunge der Naturwissenschaften vor allem verdanken wir die Erkenntnis einer allgemeinen und ausnahmslosen Gesetzlichkeit und Natürlichkeit, des Kausalitätszusammenhanges alles Geschehens in Welt und Geschichte, auf physischem wie geistigem und psychischem Gebiete, welche alles Zufällige, rein Willkürliche, Unberechenbare ausschließt, wodurch die traditionelle, in den positiven Religionen und philosophischen Systemen niedergelegte Weltanschauung korrigiert, althergebrachte und als unverletzbare Dogmen hingestellte Begriffe und Behauptungen teils geklärt und berichtigt, teils aus der geistigen Lebenssphäre, wenigstens der höheren, gereiften und unbefangen denkenden Schichten, überhaupt völlig beseitigt wurden.

Den Naturwissenschaften endlich verdanken wir die Erkenntnis des Wertes und der Alleinberechtigung jener neuen Methoden der Forschung, welche zunächst der Philosophie den sicheren Ausgangspunkt und die solide Grundlage ihrer Untersuchungen zeigten, dadurch indirekt aber auch alle übrigen Zweige der Wissenschaft befruchteten, wie wir dies in den früheren diesfälligen Erörterungen der vorliegenden Schrift (namentlich im III. Abschnitte) gesehen. „Es sind die vielfältigen Verfahrungsweisen der Induktion, die Kunstgriffe des Experiments, der fruchtbare Scharfsinn der Wahrscheinlichkeitsrechnung, welche diesen Schatz einer erfinderischen und

werkthätigen Erkenntniskunst ausbildeten, welche der energische prometheische Geist der neuen Zeit der nicht minder bewundernswerten Schöpfung der antiken Logik hinzugefügt hat.“[1])

Aber — wie das leicht mit jeder neuen großen geistigen Errungenschaft zu geschehen pflegt — man überschätzte den Erfolg und die Tragweite der rein naturwissenschaftlichen Forschung und verfiel in eine andere, entgegengesetzte Einseitigkeit, welche, wie oben angedeutet, der Erkenntnis der Wahrheit und dem wahren, gesunden und allseitigen Fortschritte der Menschheit, zu dem doch auch der geistig-sittliche gehört, fast nicht minder gefährlich zu werden droht, als es jene war, deren Beseitigung wir den Naturwissenschaften hauptsächlich verdanken. Da die Naturwissenschaft viele Fragen der Natur und des Geistes beantwortete, meinte man, mit ihrer Hilfe alle Fragen und Rätsel des Welt- und Menschendaseins lösen und die Ergebnisse der Forschungen anderer Wissenszweige, insbesondere der Philosophie, ignorieren zu können. Man begnügte sich mit der Darlegung des Kausalzusammenhanges der Erscheinungen, mit der Angabe der diese Erscheinungen zunächst bedingenden Ursachen, ohne für notwendig zu halten, nach jenen letzten Ursachen und allgemeinen metaphysischen Prinzipien — soweit sie selbstverständlich der Menschengeist zu erkennen vermag — zu fragen, welche erst einen systematischen Zusammenschluß des erfahrungsmäßig gegebenen Einzelnen und damit das tiefere Verständnis der Natur und des Lebens ermöglichen.

Läßt sich so die materialistische Weltanschauung — teilweise selbst, wie wir gesehen, nach dem Geständnisse entschiedener Anhänger derselben — zunächst in ihrer Grundvoraussetzung nicht beweisen, so kann ihr logisch und erkenntnistheoretisch eben nur der Wert und Charakter einer Hypothese zuerkannt werden. Der Prüfstein der Berechtigung und Giltigkeit einer Hypothese aber ist deren Eignung zur Erklärung jener empirischen Daten, für welche sie eben vorläufig als wirkende Ursache angenommen wurde. Machen wir also diese Probe, d. h. fragen wir, ob der Materialismus zur Erklärung der Weltwirklichkeit in der That ausreicht.

Wir möchten nun nicht wagen, diese Frage auf Grund des gegenwärtigen Standes der wissenschaftlichen Forschung zu bejahen, wobei wir, was ausdrücklich hervorgehoben sein mag, hier von den

---

[1]) Lotze, Mikrokosm., III. Bd., S. 227.

etwaigen Konsequenzen dieser Weltanschauung für das geistig-ethische Leben des Einzelnen und der Gesellschaft vorerst ganz absehen. Zwar können und dürfen auch diese selbstverständlich nicht übersehen oder geringgeschätzt werden; aber von vornherein maßgebend und normierend dürfen sie bei einer wissenschaftlichen Untersuchung, welche die Bezeichnung „objektiv" verdienen soll, nicht sein, weil wir uns in diesem Falle die Möglichkeit, die Wahrheit zu finden, überhaupt abschneiden würden. Wie schon früher wiederholt betont: Es ist das Recht und die Pflicht der Wissenschaft, die Dinge und Erscheinungen nach ihrem wahren Wesen und Werden zu erfassen, und ergiebt sich in einer Beziehung ein wirklicher Widerspruch zwischen Wissenschaft und bisheriger Auffassung und Lebenshaltung, dann muß eben die letztere entsprechend modifiziert und berichtigt werden.

Es sind — von den bei einer späteren Gelegenheit zu behandelnden Bedenken und Schwierigkeiten auf psychisch-geistigem Gebiete abgesehen — vor allem zwei Thatsachen, zu deren Erklärung die materialistische Hypothese nicht ausreichen will: die Erscheinung des organischen Lebens auf unserem Planeten, und jene Einrichtung der Natur und ihrer Gebilde, welcher wir die Bezeichnung der — wenigstens durchschnittlichen — Zweckmäßigkeit wohl nicht versagen können.

Der Materialismus kennt, wie wir gesehen, nur Atome, Moleküle, Körper und deren allgemeine und besondere chemische und physikalische Kräfte; die acht uns bekannten physikalisch-chemischen Kräfte: Schwere, mechanische Kraft, Wärme, Licht, Elektrizität, Magnetismus, Affinität, Cohäsion, „bilden und bauen die Welt"; die „Verwandtschaft des Stoffes" ist die alleinige und wahre „schaffende Allmacht". — Reichen diese Erklärungsgründe zum Verständnisse der Entstehung der Organismen aus?

Wir müssen diese Frage wenigstens auf Grund der bisherigen naturwissenschaftlichen Erfahrung — und diese allein kann hier entscheiden — verneinen, da wir experimentell nicht imstande sind, durch das Zusammenwirken chemischer Elemente allein auch nur den einfachsten Organismus, ja selbst nur eine winzige lebensfähige Zelle oder eine fortbildungsfähige Keimeinheit hervorzubringen. So erzeugt z. B. eine Mischung von Kalilauge und Salpetersäure die spezifischen Krystalle des Salpeters, aber in diesen Krystallen giebt es keine über sich selbst hinausgehende plastische Kraft, ein

organisches Gebilde entstehen zu lassen. Die Möglichkeit aber, ein solches künstlich, also etwa in einer Retorte, in einem chemischen Laboratorium hervorzubringen, kann und darf kein Anhänger des Materialismus von seinem Standpunkte leugnen, falls der Wissenschaft — der analytischen Chemie — eben nur die konstitutiven Elemente des organischen Gebildes und die Äquivalente ihrer Mischung bekannt sind.

In der That behauptet Derartiges die Hypothese der sogen. „Urzeugung" oder „Selbstzeugung" — auch „freiwillige" oder „ungleichartige" Zeugung genannt, generatio aequivoca, spontanea, primaria, heterogenea, inaequalis — nach welcher organische Wesen ohne vorher dagewesene gleichartige Eltern oder Keime rein nur durch das zufällige oder notwendige Zusammentreffen unorganischer Elemente, oder auch aus einer organischen, aber nicht von gleichartigen Eltern gelieferten Materie entstehen können und auch wirklich entstanden sind.

Wir wollen von dieser letzteren Bedeutung der in Rede stehenden Hypothese vorläufig absehen, da wir uns mit dem solches behauptenden Darwinismus erst bei einer späteren Gelegenheit etwas eingehender beschäftigen werden, und hier nur den wissenschaftlichen Wert der Theorie der Entstehung von Lebewesen aus unorganischen Elementen etwas näher ins Auge fassen.

Hören wir, was der Materialismus zu Gunsten dieser seiner Aufstellung vorzubringen vermag. Eine „Urzeugung" nimmt er vor allem für die Entstehung der ersten Organismen auf unserer Erde in Anspruch. „Es gab eine Zeit," sagt z. B. Büchner,[1] „da die Erde als ein glühender Feuerball nicht allein unfähig war, lebende Wesen hervorzubringen, sondern auch jeder Existenz pflanzlicher oder tierischer Organismen in der nächsten Umgebung ihrer Oberfläche geradezu feindlich sein mußte. . . Aber mit dem Auftreten des Wassers, und sobald es die Temperatur nur irgend erlaubte, entwickelte sich organisches Leben. . . Als noch das Meer den ungleich größten Teil der Erdoberfläche bedeckte, konnten nur Seetiere, Fische und Wasserpflanzen ihre Existenz fristen. Mit der größeren Ausbreitung des festen Landes bedeckte sich dieses bald mit endlosen dichten Wäldern. . . . Mit der enormen Entwickelung der Pflanzenwelt stand zunächst das Auftreten riesiger Pflanzenfresser im Zusammenhange, auf welche erst später die fleischfressenden Tiere folgten,

[1] Kraft u. Stoff, S. 71 ff.

als auch für deren Existenz hinreichende Nahrung vorhanden war. . . Mit den Entwickelungsstufen der Erde steigt auch ihre organische Bevölkerung von der einfachsten zu immer höheren und komplizierteren Formen. . . Diese immer zunehmende Mannigfaltigkeit ist bedingt durch den nunmehr eingetretenen belebenden Wechsel der Wolken und Winde, des Lichtes und der Wärme." Zuletzt trat der Mensch, „gleichsam als der Gipfelpunkt jener stufenweisen Entwickelung, auf die Bühne des Daseins."

Das Gesagte ist nun gewiß wahr und wohl gerechtfertigt, wenn wir damit gerade auch nichts Neues und der Wissenschaft zuvor Unbekanntes vernommen haben; erklärt es aber das Rätsel der Entstehung des organischen Lebens, und rechtfertigt es insbesondere die Hypothese der Urzeugung?

Kein vorurteilsloser und denkender Leser wird diese Frage bejahen. „Mit dem Auftreten des Wassers, und sobald es die Temperatur erlaubte, entwickelte sich organisches Leben" hörten wir. Warum und wie geschah dies aber? — Gewiß ist das Wasser — wie auch eine entsprechende Temperatur — eine **Bedingung** des Entstehens und Fortbestehens der Organismen, ist es aber — wie auch die Wärme — die volle, ausschließliche, zureichende und wirkende **Ursache** derselben? — Sicher wird das in der Gegenwart niemand zu behaupten wagen, der von der Entwickelung der Forschung und Wissenschaft seit Thales und Heraklit auch nur oberflächlich Notiz genommen. Und wie entstanden die „Seetiere, Fische und Wasserpflanzen?" Hat das „Meer", als es „noch den ungleich größten Teil der Erdoberfläche bedeckte", sie allein und aus sich selbst hervorgebracht? . . . Und woher die „endlosen, dichten Wälder" am festen Lande, die „riesigen Pflanzenfresser", die „fleischfressenden Tiere?" Woher — so müssen wir abermals im Namen des Denkgesetzes des zureichenden Grundes fragen — die „zunehmende Mannigfaltigkeit" der Formen der Organismen und insbesondere der Mensch, da doch der „belebende Wechsel der Wolken und Winde, des Lichtes und der Wärme" hiefür ebensowenig einen befriedigenden und ausreichenden Erklärungsgrund zu bieten vermag? . . .

In der That wird die Urzeugungshypothese heute kaum noch von einem namhaften unparteiischen und vorurteilslosen Forscher festgehalten,[1]) da sich auf Grund umfassender Induktion, durch die

[1]) Eigentümlicherweise wurde dieselbe (im Anschlusse an Aristoteles) selbst von Thomas von Aquino angenommen (Comm. de anim. l. II. lect. 7).

mannigfachste Verbindung und Mischung der verschiedenen chemischen Bestandteile der Lebewesen, welche der Wissenschaft ja größtenteils bekannt sind, die ausnahmslose Geltung des Satzes: „omne vivum ex vivo“ — „Lebendiges kommt stets nur wieder von Lebendigem“ — bewahrheitete. Bezüglich der Eingeweidetiere (Entozoen) des Menschen und höherer Tiere, bei denen man früher eine Entstehung durch Urzeugung annahm, haben die sorgfältigen Untersuchungen Siebolds,[1]) Küchenmeisters,[2]) Leukarts[3]) und anderer dargethan, daß sie gleich den übrigen Lebewesen aus schon organisierten Keimen entstehen und nur durch Wanderungen und Verschleppungen in andere Organismen gelangen.[4]) Das Gleiche ergab sich hinsichtlich der Infusorien, bezüglich deren Helmholtz, Leukart, Engelmann und insbesondere Pasteur[5]) experimentell nachwiesen, daß auch diese Mikroorganismen durch bereits organisierte Keime mittels der atmosphärischen Luft dem Infusum zugeführt werden.

Diese Experimente haben nämlich gezeigt, daß die Luft von einer unermeßlichen Zahl organischer Keime — Pilzen, Monaden, Sporen — erfüllt sei, welche, durch die feinsten Ritzen und Poren dringend und mittels des Luftstromes des Atmens in das Blut und mit diesem in die feinsten Äderchen und Haargefäße gelangend, sich unter günstigen Umständen zu organischen Wesen entwickeln. Der Naturforscher Unger destillierte Wasser in einem Gefäße und ließ gewöhnliche atmosphärische Luft dazutreten; er fand im Wasser alsbald den einfachsten vegetabilischen Körper, den Protococcus minor, eine Algenart; er nahm abermals chemisch reines Wasser, reinigte aber zuvor die Luft durch glühende Dämpfe und verschloß das Gefäß hermetisch, — selbst nach mehreren Jahren zeigte sich auch nicht die geringste Spur einer organischen Substanz. Auch der von Häckel im Jahre 1857 im Meeresgrunde aufgefundene „Bathybius“, auf den sein Entdecker als auf einen Beweis der Urzeugung hinweisen wollte, erwies sich als trügerischer Stützpunkt dieser Theorie, indem die Analysen der Challenger-Expedition gezeigt, daß diese schleim- und gallertartige

[1]) Wagner, Handwörterb. d. Physiol. II. Art. „Parasiten“.

[2]) Üb. die Metamorphosen der Finnen u. Bandwürmer. Prager Vierteljahrsschrift, 1852.

[3]) Die menschlichen Parasiten, 1863.

[4]) Vgl. hiezu Fischer, Das Prinzip der Organisation, S. 40 ff.

[5]) Les corpusc. organ. répand. dans l'atmosph. 1862. An. chim. et phys. t. 64.

Masse nichts anderes sei, als eine konzentrierte Lösung von Meersalzen, insbesondere von Kalksulphat.

Ebensowenig bilden die in der Pathologie der Gegenwart zu solch schwerwiegender Bedeutung gelangten Spaltpilze — Bakterien, Bazillen — gewisser infektiöser Krankheiten: der Cholera, Diphtheritis, Blattern, der Pest, des Typhus, der Tuberkulose, der Wuth ꝛc. von dem obenerwähnten naturwissenschaftlichen Erfahrungssatze eine Ausnahme, sie entstehen nicht „elternlos", und auch sie setzen zu ihrer Erhaltung und Vermehrung (Züchtung) nebst anderen günstigen Umständen einen entsprechenden Nährboden voraus. Bei einer von Reinsch in Erlangen vor kurzem vorgenommenen Untersuchung der Substanz der Oberfläche verschiedener Geldmünzen fand derselbe sogar in den auf diesen Münzen durch längeren Gebrauch sich bildenden Inkrustationen und Sedimenten zahlreiche lebende Bakterien und auch einzellige Algen. Bei Anwendung stärkerer Vergrößerungen ließen die mittels eines reinen Messerchens abgekratzten Schmutzteilchen, in destilliertem Wasser aufgelöst, die vorkommenden Bakterienformen deutlich unterscheiden. Der Schmutz der Münzen bietet eben diesen Parasiten einen außergewöhnlich günstigen Nährboden. Ähnlich verhält es sich mit dem infolge Vernachlässigung der Reinigung und Pflege der Zähne auf letzteren sich bildenden Schmutze oder Überzuge, welcher gleichfalls von unzähligen Mikroorganismen wimmelt.

Wenn daher Büchner darauf hinweist, daß „auf einem niedergebrannten Walde sich bestimmte Pflanzenarten entwickeln, auf abgetriebenem Nadelholzwald Eichen und Buchen wachsen", daß man in dem Boden von Paris, seit daselbst die Fichtenpflanzungen vervielfältigt worden, die lamia aedilis findet, ein Insekt aus dem nördlichen Europa, welches früher in diesem Lande niemals gesehen wurde, daß, „wo Luft, Wärme und Feuchtigkeit zusammenwirken, sich oft in wenigen Augenblicken eine zahllose Welt" kleinster und mit den sonderbarsten Gestalten versehener Tierchen (Infusorien) entwickeln ꝛc.[1]) — so beweisen diese an sich ja unleugbaren Thatsachen nicht im entferntesten ein Entstehen dieser Organismen durch ein „zufälliges oder notwendiges" Zusammenwirken unorganischer Stoffe und Elemente.

Bezüglich „einigermaßen höherer Organismen" giebt übrigens selbst Büchner zu, daß ein Entstehen derselben durch freiwillige

[1]) a. a. O. S. 74, 75.

Zeugung, „ohne einen vorher dagewesenen, von gleichartigen Eltern früher erzeugten Keim“ bis jetzt nicht beobachtet werden konnte,“[1]) und er gesteht, daß „die neuesten wissenschaftlichen Forschungen dieser Art von Zeugung, welcher man früher einen sehr ausgedehnten Wirkungskreis zuschrieb, immer mehr wissenschaftlichen Boden entzogen haben“.[2]) Nur bezüglich der „kleinsten und unvollkommensten Organismen“ sei es trotzdem „nicht unwahrscheinlich“, daß eine solche Urzeugung „auch heute noch möglich oder giltig ist“.

Einen **Beweis** für diese Anschauung — und um einen solchen handelt es sich, nicht um Behauptungen — vermag also der Materialismus, wie er selbst zugeben muß, nicht zu liefern; wenn Büchner erklärt,[3]) er hege „von seinem Standpunkte aus aus allgemeinen Gründen keinen Zweifel über das Vorhandensein Generatio aequivoca auch in heutiger Zeit, sowie darüber, daß dieselbe früher oder später auf wissenschaftlichem Wege mit Bestimmtheit gefunden werden wird“ — so ist diese Bemerkung eben wieder nur das etwas gewundene Eingeständnis des Materialismus, daß er diese Hypothese der Urzeugung einfach für seine Weltanschauung braucht und daher trotz des gegenteiligen Zeugnisses der Erfahrung davon nicht lassen will und darf, um sich nicht selbst ad absurdum zu führen; objektiv und wahrhaft wissenschaftlich ist aber ein solches Vorgehen nicht, wie denn auch Büchner jene „allgemeinen Gründe“ anzuführen unterläßt, aus denen das Vorhandensein der Urzeugung auch heute noch folgen soll.

Offen und ohne Umschweife gesprochen müßte der Anhänger des Materialismus diese „allgemeinen Gründe“ offenbar dahin präzisieren: „Ich will in der Natur eine höhere, die Materie und deren Kräfte beherrschende Macht oder Kraft nicht anerkennen, und darum bleibt mir nichts übrig, als zu einer Entstehung des organischen Lebens durch Selbsterzeugung meine Zuflucht zu nehmen.“

Anders, ganz anders würde die Sache allerdings liegen, wenn wirklich „früher oder später“ eine solche Entstehung der Organismen „auf wissenschaftlichem Wege mit Bestimmtheit“ gefunden werden sollte. Bis dahin aber müssen wir die materialistische Weltanschauung im Namen der Erfahrung, der Logik und damit der

---

[1]) Ebend. S. 76. — [2]) Ebend. S. 79. — [3]) Das. S. 79, Note.

echten Wissenschaft ablehnen. „Man muß doch einmal," bemerkt diesfalls Virchow,[1]) „die naturwissenschaftliche Prüderie aufgeben, in den Lebensvorgängen durchaus nur ein mechanisches Resultat der den konstituierenden Körperteilchen inhärierenden Molekularkräfte zu sehen. Sowenig eine Kanonenkugel sich durch Kräfte, die ihr innewohnen, bewegt, und sowenig die Kraft, mit der sie andere Körper trifft, eine einfache Resultante der Eigenschaften ihrer Substanz ist: so wenig sind auch die Lebenserscheinungen ganz und gar durch die Eigenschaften der die einzelnen Teile zusammensetzenden Substanz zu erklären . . . Sonderbar genug, daß wir gerade dieses Dogma (der materialistischen Weltanschauung) bekämpfen müssen, das sowenig mit dem kirchlichen Dogma harmoniert. Und wenn gerade wir nicht bloß die Erblichkeit der Generationen im großen, sondern auch die legitime Sukzession der Zellenbildungen verteidigen, so ist das gewiß ein unverdächtiges Zeugnis." Und Liebig nennt die Verteidiger der Hypothese der Urzeugung — mit einer allerdings persönlich pointierten und durchaus nicht zutreffenden Bezeichnung — „Dilettanten und Spaziergänger, Fremdlinge auf dem Gebiete der Naturwissenschaften."[2])

Auch das sogen. „Protoplasma", jene eigentümliche, eiweißartige Substanz, welche in jeder lebensfähigen Zelle enthalten ist, vermag die Wissenschaft nicht willkürlich oder künstlich herzustellen; selbst die chemische Zusammensetzung desselben ist der Forschung heute noch ein Rätsel. Zwar wiesen die Chemiker Löw und Bokorny das Vorkommen von Aldehydgruppen in dem Protoplasma lebender Pflanzen und deren Verschwinden nach dem Aufhören der Lebensthätigkeit nach; aber die einzelnen Komponenten des so kompliziert zusammengesetzten Eiweißmoleküls konnten auf experimentellem Wege nicht nachgewiesen werden, und die von der Wissenschaft auf Grund theoretischer Betrachtung für das Eiweiß aufgestellten rationellen Formeln führten nicht zu dem gewünschten Resultate. Die Versuche aber, das freie Protoplasma experimentell in seinen konstitutiven Bestandteilen abzuändern und durch andere zu ersetzen, bewirkten einfach die Zerstörung desselben.

Übrigens ist das lebendige Protoplasma überhaupt keine rein chemische Verbindung, sondern eine molekulare

[1]) Archiv f. pathol. Anat. u. Physiologie, VIII. S. 22.
[2]) Augsb. A. Z. 1856 Nr. 24.

Struktur es **schon besitzender** Wesen,[1]) die aus einem Gemenge der verschiedensten organischen und unorganischen Stoffverbindungen besteht, deren Kenntnis, wie vorhin erwähnt, sich der Wissenschaft entzieht. Und selbst gesetzt, es gelänge einmal der Chemie, ein künstliches Protoplasma im Laboratorium herzustellen — würde dasselbe neben den erforderlichen chemischen und physikalischen Eigenschaften auch die Fähigkeit der Fortbildung und Weiterentwickelung — oder, wie Hanstein sich ausdrückt, die „Eigengestaltsamkeit" — besitzen, die dem Protoplasma der Pflanzen- und Tierzelle innewohnt, mit anderen Worten: würde es **„lebendig"** sein? — Sicher nicht; es wäre ein gestalt- und lebloses, der Fortpflanzung nicht fähiges Protoplasma.

Darum wäre selbst in dem Falle, daß der obenerwähnte Häckel'sche „Urschleim" oder „Bathybius" teilweise wirklich aus Protoplasma besteht — wie dies in neuerer Zeit wieder Bessels behauptete — das Rätsel des Lebens nicht entfernt gelöst. Lebend — wie ihn Bessels im Smithsunde gefunden haben will — könnte er doch nur dann sein, wenn er aus einer Anhäufung von aus Protoplasma bestehenden Organismen bestände; denn Hanstein hat zur Evidenz nachgewiesen, daß nur in wirklich gespaltenem, innerlich differenziertem Protoplasma „Leben" entstehen, sich erhalten und fortpflanzen kann. Wenn nun jener „Bathybius" wirklich aus protoplastischen Urwesen (Protoplastieen, geformtem Protoplasma) und sogenannten Moneren bestehen sollte, wo sind diese hergekommen, und wie sind sie entstanden? — Das weiß die Wissenschaft nicht, und sie wird — das ist wenigstens meine feste Überzeugung, die ich ja niemandem aufdrängen will — darauf niemals eine gesicherte und befriedigende Antwort geben können.

Und so dürfen wir wenigstens nach dem gegenwärtigen Stande der wissenschaftlichen Forschung mit voller Ruhe und Sicherheit den Satz aussprechen: „Leben" kann mit der rein mechanischen Bewegung der stofflichen Elemente nicht identisch sein,

---

[1]) Ein strukturloses Protoplasma giebt es nicht. Das Plasma kann nur als Bestandteil einer organisierten Zelle bestehen, außerhalb derselben existiert es ebensowenig, als etwa das lebende Blut außerhalb des lebenden Körpers. Das Keimplasma kommt also vom Keime, und nicht umgekehrt kann sich etwa aus dem Plasma der Keim bilden. Der „formlose Urschleim", die „strukturlosen Protoplasma-Klümpchen" des Materialismus sind ein Phantasiegebilde, von dem die Erfahrung nichts weiß.

und es kann aus den rein chemischen und physikalischen Eigenschaften und Kräften derselben nicht erklärt werden. Denn selbst den höchst unwahrscheinlichen Fall angenommen, es würde sich unter den Händen des Experimentators etwa in einem Tiegel oder einer Retorte geformtes, lebendiges und fortbildungsfähiges Protoplasma entwickeln, oder es würden sogar lebendige Zellen entstehen — könnte und dürfte sich ein solcher Forscher dann rühmen, das Leben selbst geschaffen oder erzeugt zu haben? War er es, der den Molekular- und Stoffverbindungen, aus denen das lebendige Protoplasma besteht, die Wege gewiesen, sich in eben dieser bestimmten Weise zu gruppieren, war er es, der diesem Protoplasma den Gestaltungs- und Differenzierungstrieb, die Entwickelungs- und Fortpflanzungsfähigkeit gegeben? —

Allerdings könnte man auf das Gesagte erwidern: „Wenn auch der Mensch solches nicht vermag, so vermag es doch die Natur, wie wir dies unzähligemale vor unseren Augen sehen." — Richtig! — Was umfaßt aber der Begriff „Natur?" Ist „Natur" wirklich nichts als ein Konglomerat von Atomen, Molekülen, Körpern und deren Kräfte und Eigenschaften der Kohäsion, Adhäsion, chemischen Affinität, der Anziehung und Abstoßung, und geht durch zufällige oder notwendige Kombination dieser Elemente und der ihnen immanenten Kräfte **allein** die Bildung der Organismen vor sich — was sollte und könnte dann den Menschen hindern, dieselben organischen Bildungsprozesse einzuleiten und durchzuführen, ja — müßte einem denkenden, überlegenden, berechnenden Wesen nicht um so rascher nnd sicherer gelingen, was die bewußtlosen unorganischen Elemente ungezählte male und fortgesetzt vollführen?

Um hiefür ein Beispiel anzuführen: Der „Mensch" besteht, chemisch betrachtet, aus dreizehn Grundstoffen, von denen fünf gasförmig und acht fest sind. Der Hauptbestandteil ist Sauerstoff in einem Zustande äußerster Zusammenpressung. Ein Normalmensch von 70 kg Gewicht enthält 44 kg Sauerstoff; ferner birgt derselbe 7 kg Wasserstoff. Die drei übrigen Gase sind Stickstoff — 1·72 kg —, Chlor — 0·8 kg — und Fluor — 0·1 kg. — An festen Stoffen enthält der Normalmensch 12 kg Kohle, 800 Gramm Phosphor, 100 Gramm Schwefel, 1750 Gramm Calcium, 80 Gramm Potassium, 70 Gramm Sodium, 50 Gramm Magnesium und 45 Gramm Eisen. — Ist es nun einem Chemiker je gelungen, und wird es ihm je gelingen, durch die Verbindung und Aufeinanderwirkung der

genannten Stoffe in den angegebenen Mischungsverhältnissen einen „Menschen" künstlich zu erzeugen? —

Nicht einmal eine lebensfähige Zelle, einen Zellkern oder eine Plastide — hörten wir oben — vermag der Chemiker künstlich darzustellen, umsoweniger einen so kompliziert zusammengesetzten und so bewunderungswürdig kunstvoll aufgebauten Organismus, wie es der menschliche Körper unleugbar ist. Darum reicht die materialistische Hypothese zur Erklärung der Weltwirklichkeit nicht aus.

Diesen schwerwiegenden Thatsachen und den aus ihnen gezogenen unabweisbaren Folgerungen gegenüber griff der Materialismus zu anderen Auskunftsmitteln. „In der Urzeit unseres Planeten", behauptet z. B. Burmeister, „herrschten ganz andere physikalisch-chemische Verhältnisse und Gesetze, welche eine organische Grundmaterie erzeugten, aus der sodann allmählich die verschiedenen Organismen — zunächst einfachere und dann auch die komplizierteren und vollkommeneren — hervorgehen konnten".[1]) „Die wissenschaftlichen Thatsachen", sagt Büchner, „weisen mit großer Bestimmtheit darauf hin, daß die organischen Wesen, welche jetzt die Erde bevölkern, nur einem in den Dingen selbst liegenden Zusammenwirken natürlicher Kräfte und Stoffe ihre Entstehung und Fortpflanzung verdanken".[2])

Daß mit diesem Ausspruche Büchners, um darüber zunächst einige Worte zu sagen, nichts erklärt und nichts bewiesen ist, liegt auf der Hand. Welches sind doch nach dem über die Urzeugung vorhin Gehörten diese „wissenschaftlichen Thatsachen", welche „mit großer Bestimmtheit" auf die Entstehung der organischen Wesen im Uranfange aus dem „Zusammenwirken natürlicher Stoffe und Kräfte" hinweisen? Die „allmähliche Veränderung und Entwickelung der Erdoberfläche" als die „hauptsächlichste Ursache" des Entstehens und Fortbestehens der Organismen hinstellen, wie dies Büchner thut,[3]) heißt offenbar die „Ursache" mit einer der „Grundbedingungen" des organischen Lebens verwechseln, heißt die in Rede stehende Frage nicht lösen, sondern umgehen. Büchner selbst muß wenige Zeilen später eingestehen, daß sich über das Wie? dieses Vorganges „bis jetzt noch in keiner Weise mit wissenschaftlicher Bestimmtheit" etwas sagen lasse, wenn ihm auch von seinem

[1]) Vgl. Burmeister, Geschichte d. Schöpfg. 5. Aufl. S. 287. — [2]) Kraft u. Stoff S. 84. — [3]) a. a. O. S. 84.

Gesichtspunkte die „spontane oder freiwillige Entstehung der organischen Wesen“ eine Sache „höchster Wahrscheinlichkeit, ja subjektiver Gewißheit“ ist.[1])

„Was aber die angeführte Behauptung Burmeisters betrifft, der übrigens auch Büchner beipflichtet,[2]) mit der wir uns etwas eingehender beschäftigen wollen, so ist auch diese nicht das Resultat zwingender Gründe und allgemeiner, objektiver Erwägungen, sondern der Materialismus stellt sie auf, „weil sonst,“ wie der erstgenannte Autor naiv hinzufügt, „ohne diese Hypothese, die Entstehung der Organismen auf Erden nur durch unmittelbares Eingreifen einer höheren Macht denkbar wäre“.[3])

Sehen wir uns also die Behauptung, „in der Urzeit unseres Planeten herrschten ganz andere Gesetze, welche die Selbstbildung einer organischen Grundmaterie ermöglichten“, etwas näher an.

Offenbar sind in dieser Hinsicht überhaupt nur zwei Fälle denkbar: Entweder die Naturverhältnisse der Urzeit unseres Planeten waren von den gegenwärtigen wirklich wesentlich und eingreifend verschieden, oder sie waren es nicht. Im ersten Falle aber konnten Organismen — ein anderer Schluß ist wenigstens vom Standpunkte der Analogie und Erfahrung unzulässig — überhaupt nicht bestehen, weil eine, sei es künstlich, sei es durch den Naturprozeß herbeigeführte bedeutende Abänderung der jetzigen tellurischen Verhältnisse, eine bedeutende Erhöhung der Intensität der chemisch-physikalischen Prozesse, der Wärme, des Lichtes, der elektrischen Spannung rc. das organische Leben schwächt und, bis zu einem gewissen Grade gebracht, geradezu vernichtet. Konnten nun Organismen unter derart geänderten Bedingungen nicht **bestehen**, so konnten sie wohl umsoweniger **entstehen**. Wird aber die andere Alternative angenommen, dann entfällt auch der letzte und einzige Grund, auf den sich die Anhänger der Urzeugung mit einem gewissen Scheine von Berechtigung beriefen, welcher Grund ja eben der Hinweis auf in der Urzeit angeblich verschiedene Naturverhältnisse gewesen; und mit Recht muß man schließen, daß, wenn den gegenwärtigen ähnliche oder gleiche Zustände unseres Planeten einst Organismen hervorbringen konnten, dies auch jetzt noch immer der Fall sein müßte.

„Wenn nicht einmal das niedrigste Pflänzchen aus unserem Boden ohne Keime aufsprossen kann“, bemerkt Quenstedt,[4]) „muß

[1]) Ebend. S. 85. — [2]) a. a. O. S. 92. — [3]) a. a. O. S. 287. — [4]) Sonst und Jetzt, S. 233.

dann ein nüchterner Forscher nicht schließen: was nach unseren Naturgesetzen heute nicht ist, konnte auch früher nicht sein? Denn gerade auf der Stetigkeit jener ewigen Gesetze beruht der ganze Bau unseres Wissens".

Zu demselben Resultate gelangt der Physiologe Preyer: „Es ist kein Grund angebbar, weshalb, wenn einmal die Selbsterzeugung stattfand, sie nicht auch gegenwärtig stattfinden sollte. Denn dieselben Bedingungen, welche zur Erhaltung des Lebens erforderlich und jetzt verwirklicht sind, mußten notwendig auch bei der supponierten Entstehung des Lebendigen aus unorganischen Körpern verwirklicht sein, sonst hätte das Produkt der Urzeugung nicht am Leben bleiben können. Daher haben viele Forscher sich bemüht, und einige geben sich noch immer damit ab, durch das Experiment nachzuweisen, daß auch in unseren Tagen es möglich sei, aus unbelebten, für sich nicht lebensfähigen Körpern, belebte unter gewissen Umständen entstehen zu lassen, etwa wie man Krystalle aus Flüssigkeiten anschießen läßt. Aber so zahlreich und sorgfältig, so mannigfaltig variiert und sinnreich diese Versuche auch sind, keiner hat die Umstände, unter denen die gesuchte Heterogenie stattfindet, kennen gelehrt. . . . Nachdem immer und immer wieder beobachtet wurde, daß lebende Körper nur da erscheinen, wo schon Lebendes war, und von dieser Regel keine Ausnahme jemals vorgekommen ist, wird der induktive Schluß, daß auch in der spätesten Zukunft sich etwas Lebendes, das nicht von Lebendem stamme, nicht finden werde, ebenso berechtigt erscheinen, wie der andere Induktionsschluß, daß, da alle lebenden Körper, die bis jetzt beobachtet wurden, den Tod erlitten haben, auch alle noch lebenden und alle späteren, die erst leben werden, den Tod erleiden müssen. Diese beiden Generalisationen sind vollkommen gleichwertig." [1])

So ist und bleibt die spontane Entstehung des organischen Lebens aus unorganischen Stoffen eine willkürliche, durch nichts bewiesene Hypothese, ob man nun eine solche für die Gegenwart oder für den Uranfang annimmt. Was menschlicher Scharfsinn und unermüdliche Ausdauer bis jetzt vermochten, war zwar die künstliche Erzeugung gewisser Edelsteine — des Diamanten, Rubins, Smaragdes — welche sich von den durch natürliche Bildungsprozesse erzeugten und in der Erde gefundenen in nichts unterschieden — sowohl was deren spezifisches Gewicht als deren Eigenschaften und

[1]) Naturwissenschaftl. Thatsachen und Probleme. 1880. S. 36 f.

Farbenbeschaffenheit betrifft — war ferner die künstliche, d. h. auf chemischem Wege vor sich gegangene Herstellung gewisser organischer Verbindungen — des Harnstoffes (von Wöhler, 1828), der Fette, echter Zuckerarten, des Kaffeïns, Theïns, Tannins, organischer Kohlenwasserstoffgebilde (von Berthelot), des Duftes vieler Früchte durch Äthermischungen, des herrlichen Farbstoffes des Krapps, „Alizarin", aus Steinkohlentheer, der Vanille, indem man eine Lösung des Koniferins mit rotem chromsauren Kali und Schwefelsäure anhaltend erwärmte, worauf man aus der erkalteten Mischung durch Äther einen Stoff gewann, der beim Verdunsten des Äthers genau dieselben Krystalle bildet und ebenso riecht und schmeckt, kurz durchaus identisch ist mit den Nadeln der Vanilleschote, der Indigofarbe u. s. w. —; aber die Herstellung auch nur einer lebens- und fortbildungsfähigen Zelle ist der Wissenschaft, wie erwähnt, nicht gelungen, das ist und bleibt ein ausschließliches Vorrecht der geheimnisvollen Werkstätte der „Natur" und höherer, den Chemismus überwindender und beherrschender Kräfte und Gesetze.

Noch eine andere Hypothese wurde zur Erklärung der Erscheinung des organischen Lebens auf unserer Erde aufgestellt. „Keime zu allem Lebendigen," meint Büchner,[1] „können — vielleicht in der Form einer einfachen und strukturlosen organischen Materie, welche die Mutter aller späteren Entwickelungen wurde — von Ewigkeit her und der Einwirkung gewisser äußerer Umstände harrend, in jener formlosen Dunstmasse, aus welcher heraus sich die Erde nach und nach konsolidiert hat, oder im Weltraume vorhanden gewesen sein, und sie können, indem sie sich nach Bildung und Abkühlung der Erde auf dieselbe niederließen, da und dann zufällig zur Ausbrütung und Entwickelung gelangt sein, wo sich gerade die äußeren notwendigen Bedingungen dazu vorfanden." Auch Czolbe[2] ist derselben Anschauung; dieser geht sogar soweit, die Ewigkeit aller Organismen sowie des Menschen und seiner verschiedenen Rassen zu behaupten, „da man von einem ersten Ursprung organischer Formen sich durchaus keinen Begriff machen und auch durchaus nicht einsehen könne, was die form- und planlosen Kräfte hätte nötigen können, die Grundstoffe in die Formen der Organismen zusammenzufügen, und da man auch nirgends einen Übergang von der Tierheit zur Menschheit nachzuweisen vermöge."

---

[1] Kraft und Stoff, S. 82.

[2] Neue Darstellung des Sensualismus. 1855. S. 170 ff.

Zur Stütze jener Anschauung — die „kosmozoische" genannt — nach welcher lebende oder lebensfähige pflanzliche oder tierische Organismen von anderen Weltkörpern auf die Erde gelangten, berief man sich insbesondere auf die Thatsache, daß man in Meteorsteinen häufig organische Substanzen entdeckte. Eduard Richter sprach diese Ansicht im Jahre 1865 zuerst aus, und Mohr,[1]) Helmholtz, Thomson u. a. haben ihm beigestimmt. — Was ist von dieser Hypothese zu halten?

Es ist zunächst selbstverständlich nicht zu leugnen, daß organische Keime aus dem Weltraume, insbesondere durch Meteoriten, auf unsere Erde gelangen und sich hier erhalten und fortentwickeln konnten; hat man doch auch heute noch in den feinst verteilten Wasserbläschen der höchsten erreichbaren Dunstwolken eine große Menge mikroskopischer Organismen gefunden. Woher aber wieder diese? Woher die ersten Keime und Organismen? Und wie vermochten sich diese Keime und primitiven Organismen zu der überreichen Fülle und Mannigfaltigkeit pflanzlichen und tierischen Lebens, welches wir gegenwärtig auf unserem Planeten schauen, fortzuentwickeln?

Durch die erwähnte Hypothese erscheint daher die Frage nach dem Ursprunge der Organismen abermals nicht gelöst, sondern nur zurückgeschoben, abgesehen selbst davon, daß es weder wissenschaftlich noch methodisch ist und das Denken nicht zu befriedigen vermag, für die Erklärung einer allgemeinen Erscheinung, wie sie das organische Leben auf unserem Planeten doch unleugbar ist, an den bloßen blinden „Zufall", diesen so unbestimmten und nichtssagenden Begriff, zu appellieren: „zufällig" hätten sich Meteoriten von gewissen Weltkörpern losgelöst, „zufällig" hätten sie organische Keime und Eier in sich getragen, „zufällig" wären sie in die Anziehungssphäre unserer Erde gelangt und „zufällig" zu einer Zeit, als sie auf unserem Planeten günstige Lebensbedingungen fanden, worauf sie sich „zufällig" zu der heutigen Flora und Fauna entfalteten.

Aber es soll ja einen „Ursprung" des organischen Lebens überhaupt gar nicht gegeben haben, da die Organismen oder doch deren Keime ewig seien: „omne vivum ab aeternitate a cellula;" „Lebendiges kommt nur von einer Zelle, aber dieser Prozeß ist ein absolut anfangsloser." — Was ist hierauf zu erwidern? —

[1]) Vgl. Mohr, Geschichte der Erde. 1866.

Diese Anschauung läßt sich weder vom Gesichtspunkte der Erfahrung noch des theoretischen Denkens rechtfertigen. Wären die organischen Elementargebilde ewig, dann hätten sie auch den letzten und vollen Grund ihres Daseins ausschließlich in sich selber, während die alltägliche Erfahrung deren Abhängigkeit und Bedingtheit durch außerhalb ihrer befindliche Verhältnisse und Faktoren sowohl rücksichtlich ihres Entstehens als auch ihrer Entwickelung und ihres Fortbestehens augenfällig zeigt. Und wenn sie wirklich ewige und absolute Wesen wären, warum vermochten sie als solche, d. h. in ihrer „von Ewigkeit“ ihnen immanenten Beschaffenheit, ihre Existenz nicht bis auf unsere Gegenwart zu fristen, was hätte deren Vernichtung und damit deren Verschwinden bewirken können und sollen? Diese letztere Thatsache — und sie ist eine unleugbare, da niemand die gegenwärtige Fortdauer jener elementaren Urorganismen behauptet — wäre mit dem Begriffe deren „Absolutheit“ schlechthin nicht vereinbar: das Ewige ist auch unvernichtbar. Folglich können die Organismen nicht ewig sein, sie müssen einen Anfang gehabt haben, also einmal entstanden sein.

Die Geologie und Paläontologie gelangte auf dem Wege der exakten Forschung zu wesentlich demselben Ergebnisse. „Es haben manche behauptet,“ sagt Liebig, „das Leben sei von Ewigkeit dagewesen, es habe keinen Anfang gehabt. Die exakte Naturforschung hat aber bewiesen, daß die Erde in einer gewissen Periode eine Temperatur besaß, bei welcher alles organische Leben unmöglich ist.“[1]) Es ist ferner „eine erfahrungsmäßige Thatsache, daß in den krystallinischen Schiefern des Urgebirges noch nie die geringste Spur eines lebenden Geschöpfes entdeckt werden konnte. Wir müssen daraus schließen, daß es eine Zeit gab, wo noch kein lebendes Wesen auf Erden vorhanden war, und daß das Reich der lebenden Wesen hienieden einmal in der Zeit einen bestimmten Anfang genommen hat.“[2]) In ähnlicher Weise Virchow: „Es muß einen Anfang des Lebens gegeben haben, weil die Geologie uns in Epochen der Erdbildung führt, wo das Leben unmöglich gewesen, wo sich keine Spur, kein Rest von ihm vorfindet.“[3])

Nun will und darf ich nicht verschweigen, daß seitens mancher Vertreter der naturwissenschaftlichen Forschung der neueren Zeit und der Gegenwart geleugnet wird, daß unsere Erde als solche über-

[1]) A. A. Z. 1856. Nr. 24. — [2]) Böhner, Kosmos, S. 39. 502. — [3]) Vier Reden über Leben und Krankheit.

haupt jemals einen so hohen Temperaturgrad gehabt habe, daß organische Gebilde sich auf derselben nicht hätten erhalten können, zumal sich etwas unbestritten Sicheres über den Urzustand der Weltkörper und speziell unserer Erde eben nicht sagen lasse, was ja richtig ist. Wenn wir uns — nach der gewöhnlichen und am meisten vertretenen Annahme — den kosmischen Urzustand als eine große und weit ausgedehnte, in innerer wie äußerer Bewegung begriffene gasartige Masse denken, so mußte, sagt man, durch die infolge gegenseitiger Molekularattraktion fortschreitende Verdichtung der diffusen Elemente speziell der vom Centralkörper infolge Überwiegens der Zentrifugalkraft losgelösten „Erde" auf letzterer allerdings eine bedeutend hohe Temperatur entstehen; aber man brauche deshalb nicht anzunehmen, daß die Gesamtmasse der Erde bereits in diesem ihrem ausgedehnten Urzustande sich in hoher Glühhitze befunden habe, da ja diese Glühhitze erst als Folge oder Wirkung der fortschreitenden Verdichtung zu betrachten ist und die Wirkung doch nicht der Ursache vorangehen könne.[1]) Deshalb sei es immerhin möglich gewesen, daß im Universum schon vorhandene organische Elemente in der Erdmasse sich erhalten haben. Als dann die Verdichtung der irdischen Elementarstoffe begann, mußte allerdings um den so gebildeten Erdkern eine sehr hohe Temperatur entstehen, die aber gegen die Peripherie zu stetig abnahm, zumal der Erdkörper an seiner Außenfläche durch Wärmeverlust an den kalten Weltraum beständig abgekühlt wurde.

Überdies — sagt man weiter — zeigen gerade Mikroorganismen, Infusorien, Rädertierchen eine ganz merkwürdige Widerstandskraft und Lebenszähigkeit, indem es gelang, dieselben aus dem Zustande gänzlicher Vertrocknung bis zur Staubähnlichkeit durch bloße Benetzung mit reinem Regenwasser wieder zum Leben und zur Bewegungsfähigkeit zu erwecken, für welche Thatsache Fischer[2]) eine große Menge Beispiele gesammelt hat. Leeuvenhoek scheint der erste gewesen zu sein, der auf diese eigentümliche Erscheinung aufmerksam gemacht. Er ließ den Infusorienstaub fast 5 Monate in reinem Papier liegen, brachte darauf einen Teil davon in ein reines Glas, goß ausgekochtes und abgekühltes Regenwasser darauf und sah nach kurzer Zeit den scheinbar toten Staub wieder sich regen und fröhlich

---

[1]) Vgl. Fechner, Ideen zur Schöpfungs- und Entwickelungsgeschichte der Organismen, 1873, S. 48. Fischer, a. a. O., S. 79.

[2]) a. a. O. S. 80 ff.

im Wasser sich tummeln.[1]) Henry Baker[2]) wiederholte dieses Experiment an vertrockneten Tieren nach einer Zeit von 27 Jahren, ebenso Buffon, F. Bauer, Spallanzani u. a.

Und wie gegen verhältnismäßig hohe Hitzegrade zeigen sich diese niederen Lebewesen auch gegen die Kälte in bedeutendem Maße widerstandsfähig. Nach Pasteur können gewiße Bakteridien selbst eine Kälte bis — 40° C. vertragen, ohne ihre Lebensfähigkeit zu verlieren,[3]) in jüngster Zeit haben einige Forscher (Macfadyen, Rowland u. a.) die Bakterien der Cholera, des Typhus, der Diphtherie 10 Stunden lang einer Temperatur von — 252° C ausgesetzt, ohne daß deren Vitalität gelitten hätte, und desgleichen hat man Beispiele, daß selbst Fische, Frösche, Blutegel, nachdem sie mehrere Stunden, ja tagelang festgefroren waren, durch Zufuhr von kaltem Wasser wieder in das Leben zurückgerufen wurden. Ähnliches gilt bei vorsichtiger Behandlung auch von Pflanzen.[4])

Wird nun aber durch die hier angeführten Thatsachen das Resultat unserer obigen Untersuchungen irgendwie geändert oder umgestoßen? — Gewiß nicht. Schon die Behauptung einer verhältnismäßig geringen Temperatur der Urmasse und des Urzustandes unseres Planeten ist eine bloße Hypothese, welche vielerseits — und nicht ohne Grund — bestritten wird, da wir wohl berechtigt sind, uns diesen Urzustand der Erde in ähnlicher Weise zu denken, wie den derzeitigen Zustand des zentralen Sonnenkörpers, und da selbst in dem Falle, daß der glühende Zustand unseres Planeten sich auf dessen feuerflüssiges Innere beschränkt hätte, die hohe Temperatur des Erdinnern auch die damals noch wenig konsistente und gewiß unverhältnismäßig dünne Peripherie bis zu einem Grade erhitzt hätte, der jedes organische Leben unmöglich machen mußte. Auch die innere Lebensfähigkeit der Organismen hat eben ihre Grenze, und diese wird in demselben Augenblicke überschritten, in welchem die systematische Anordnung oder Struktur der elementaren Bestandteile des Organismus in einem solchen Maße zerstört wird, daß eine Bewegung und Wechselwirkung innerhalb der das Lebewesen konstituierenden organischen Moleküle und der diese bildenden zusammengesetzten Atome unmöglich wird.

---

[1]) Epistolae ad societ. reg. Angl. etc. 1719. Ep. 144, p. 380. — — [2]) Beiträge zu nützlichem und vergnüglichem Gebrauch des Mikroskops, 1754. S. 327 ff. — [3]) Comptes rendus 1879 B. 89. S. 1015. — [4]) Vgl. J. Sachs, Experimental-Physiol. d. Pflanzen, 1865. S. 58.

Wird diese organische Bewegungsfähigkeit und damit das organische Molekularsystem durch zu große Hitze oder Kälte, oder durch allzustarke und allzulang andauernde Wasserentziehung zerstört, dann tritt eben der „Tod" unvermeidlich ein, und das Leben ist unwiderbringlich vernichtet; und gerade je höher das betreffende Lebewesen in der Stufenreihe der Organismen steht, und je vollkommener und komplizierter also sein Bau, desto empfindlicher ist es gegen die genannten schädigenden und zerstörenden Einflüsse, desto rascher tritt sein Tod ein.[1]) Schon bei 78° C Wärme gerinnt das Blut.

Aber selbst gesetzt, die in Rede stehende Hypothese wäre richtig und giltig, so stehen wir wieder bei der alten Frage: Woher diese ersten lebensfähigen Kombinationen oder Elemente, die sich in den peripherischen Regionen unseres Planeten erhalten haben sollen, da sie, wie wir oben gesehen, weder ewig sind, noch durch Selbstzeugung entstanden sein können? —

Und noch einen letzten Versuch, sich das Entstehen der organischen Wesen zurechtzulegen, wollen wir hier erwähnen, die sogen. kosmorganische Hypothese, welche das Organische vor dem Unorganischen vorhanden sein und letzteres aus dem ersteren sich abscheiden läßt. Fechner und Preyer sind deren namhafteste Vertreter, wenngleich auch sie in einzelnen Punkten von einander abweichen. Nach dieser Auffassung sei einst die Erde, ja das ganze Planetensystem ein einziger großer Organismus mit mannigfachen Bewegungen der Stoffteilchen gewesen, aus welchen organischen Bewegungen der Gesamtmasse sich durch Differenzierung allmählich organische Einzelnapparate, die Vorläufer der späteren Pflanzen und Tiere, ausgeschieden hätten, während ein anderes Produkt dieser Bewegungsprozesse die unorganischen Körper seien, wie wir ja noch immer täglich in und aus Organismen unorganische Stoffe in tropfbarem oder gasförmigem Zustande sich ausscheiden sehen.[2])

---

[1]) Der lange feststehende Glaube, die in den altägyptischen Gräbern gefundenen Getreidekörner seien noch keimfähig, hat sich nach den jüngsten Untersuchungen des Franzosen Edmund Gain als Aberglaube erwiesen. Zwar zeigten sich die — etwa 6000 Jahre zählenden — stärkeführenden Zellen und Stärkekörner chemisch fast unverändert; dagegen waren die Zellen des Keim-Embryos infolge chemischer Veränderung ohne Zweifel schon lange tot und ebenso die Berührungsstelle des Embryos mit dem Endosperm physiologisch nicht mehr funktionsfähig. — [2]) Fechner, Ideen z. Schöpfungs- u. Entwickelungsgesch. d. Organism. S. 1. 43.

Diese Hypothese wendet sich also ebenso gegen die Annahme, die ersten organischen Keime und Gebilde seien durch Vermittelung der Meteoriten auf unseren Planeten gelangt, als gegen die Behauptung eines Entstehens der Organismen aus unorganischem Stoffe durch Urzeugung. „Wir sagen nicht," erklärt Preyer,[1]) „daß das Protoplasma als solches anfangslos anders woher von außen aus dem Weltraum auf die abgekühlte Erde einwanderte, noch weniger, daß es sich aus anorganischen Körpern auf dem Planeten ohne Leben zusammengesetzt habe, wie es der Urzeugungsglaube will, sondern wir behaupten, daß die anfangslose Bewegung im Weltall Leben ist, daß das Protoplasma notwendig übrig bleiben mußte, nachdem durch die intensivere Lebensthätigkeit des glühenden Planeten an seiner sich abkühlenden Oberfläche die jetzt als anorganisch bezeichneten Körper ausgeschieden worden waren."

Diese Anschauung nimmt also — und dies thut insbesondere Preyer — zwischen den „organischen" und „unorganischen Bewegungen nur einen gradweisen Unterschied an. Thatsächlich kennen wir aber das der organischen Bewegung Eigentümliche nicht, und wenn Fechner dieses Eigentümliche in der Spontaneität, d. h. darin findet, daß in einem Organismus diese Bewegung aus eigenen, inneren Kräften erfolgt, so leugnet dies, in solcher Allgemeinheit ausgesprochen, die Naturwissenschaft, welche alle physischen Bewegungen vielmehr auch durch äußere Reize (z. B. in der Pflanze) und nicht durch innere Impulse allein hervorgehen läßt. Aber selbst gesetzt, die erwähnten Unterschiede wären nur intensive oder graduelle, dann müßte es doch auch gelingen, durch Beschleunigung die „unorganischen" Bewegungen in „organische" zu verwandeln, d. h. Organismen willkürlich aus unorganischen Elementen hervorzubringen, wodurch wir wieder bei der Hypothese der Urzeugung angelangt wären. Diese „Urzeugung" verwirft nun aber Preyer, wie wir oben wiederholt gesehen, entschieden und aus sehr triftigen Gründen, weshalb ihm wohl nur übrig bleiben wird, den Unterschied zwischen den organischen oder Lebensbewegungen und den unorganischen Bewegungen zwar nicht als einen wesenhaften, wohl aber als einen artweisen — spezifischen — anzusehen.

Wären ferner jene anfangslosen Molekularbewegungen unseres feurig flüssigen Planeten wirklich identisch mit organischen oder Lebensthätigkeiten, dann müßten die Reste organischer Wesen mit

[1]) Naturwissenschaftl. Thatsachen u. Probl. S. 59.

der Annäherung an den feuerflüssigen Erdkern progressiv zunehmen, während nach dem Zeugnisse der Paläontologie und Geologie das gerade Gegenteil der Fall, und es müßten die Bewegungen des feuerflüssigen Erdinnern noch immer organische Gebilde hervorbringen, was, wie wohl niemand leugnet, gleichfalls nicht zutrifft. — Und darum sind all die erwähnten Hypothesen und Aufstellungen, speziell die vom Materialismus verfochtenen, wenigstens nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung, nicht geeignet, die Entstehung und das Dasein des organischen Lebens genügend zu erkären, und wir müßen vom Standpunkte der Wissenschaft die lebende Substanz ebenso als gegebene Thatsache, als ein „Problem“ betrachten, wie der Physiker die Materie als gegebene ansieht, ohne sich über die Herkunft des Stoffes noch Gedanken zu machen.[1])

Und wie das Dasein der Organismen, vermag die einseitig materialistische Weltanschauung auch die im allgemeinen so bewunderungswürdig kunstvolle und zweckmäßige Gestaltung dieser organischen Wesen sowie die gesetzmäßig vom Niederen zum Höheren, vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren fortschreitende Entwickelung der Organismen nicht zu erklären. Daß dies so ist, ergiebt sich aus der Stellung des Materialismus den teleologischen Gebilden der Natur gegenüber, sowie aus der Weise, wie er diese Erscheinungen, nachdem dieselben nun einmal doch vorhanden sind und nicht einfach hinwegdisputiert werden können, sich zurechtzulegen und zu „erklären“ sucht. In der einen wie der anderen Beziehung macht er sich die Sache allerdings sehr leicht. Er leugnet zunächst kurzweg die Naturteleologie — gewiß ein billiges Mittel, ein Problem, noch dazu ein für die materialistische Weltanschauung so unbequemes und ungelegenes, aus der Welt zu schaffen. Büchner spöttelt über die „gläubigen Teleologen oder Zweckmäßigkeitsmänner“, denen „jede Blume, die ihre schillernde Blüte entfaltet, jeder Windstoß, der die Lüfte erschüttert, jeder Stern, der die Nacht erhellt, jeder Laut, jedes Ding der Natur Gelegenheit giebt, die unergründliche Weisheit einer höheren Kraft zu bewundern.“[2]) Er beruft sich auf die heutige Naturforschung, welche sich von „diesen leeren und nur die Oberfläche der Dinge beschauenden Zweckmäßigkeitsbegriffen ziemlich allgemein emanzipiert und dergleichen kindliche Studien denjenigen überläßt, welche es lieben, die Natur mehr mit den Augen des Gemütes als mit denen des Verstandes zu betrachten“; er beruft sich

[1]) Vgl. Fischer a. a. O. S. 76, 77. — [2]) Kraft u. Stoff S. 105 ff.

ferner auf Kant, nach welchem die „Zweckmäßigkeit erst vom reflektierenden Verstande in die Welt gebracht ist, der demnach ein Wunder anstaunt, das er selbst geschaffen."

Nun — wir haben in einem früheren (dem IV.) Abschnitte dieser Schrift über die Natur-Zweckmäßigkeit soviel gehört, daß es kaum notwendig sein wird, das hier seitens des Materialismus Vorgebrachte nochmals eingehender zu widerlegen, beziehungsweise Mißverständliches als solches darzuthun. Der Beispiele, Belege und Thatsachen teleologischen Naturgeschehens giebt es so viele und in einer so erdrückenden Mannigfaltigkeit, daß ich — offen gestanden — nicht begreife, wie ein Mann mit offenem Auge, klarem Verstande und gesundem Denken trotzdem diese Naturteleologie bestreiten kann, obgleich ich ja selbstverständlich auch in diesem Punkte meine Überzeugung niemandem aufdrängen will. Der „Zweckbegriff", richtig aufgefaßt, geht eben, wie wir uns überzeugt, nicht in jener Betrachtung der Natur auf, welche in allem und jedem Naturdinge und Naturgeschehen, in jeder Farbe einer Blume, in jedem Windstoße, in jedem Laute 2c. etwas „Zweckentsprechendes", „Wohldurchdachtes" und „Überlegtes", oder mit „bewußter Absicht Gemachtes" erblickt; die teleologische Naturauffassung bleibt auch nicht an der „Oberfläche" der Dinge und Erscheinungen stehen, noch gründet sie sich auf derartig „kindliche" Studien, welche die „Natur mehr mit den Augen des Gemütes als mit denen des Verstandes betrachten"; vielmehr haben wir seinerzeit nur auf die im ganzen und allgemeinen in der Natur waltende „Zweckmäßigkeit" hingewiesen, welche wesentlich mit objektiver und thatsächlicher Gesetzmäßigkeit und Ordnung zusammenfällt und daher nicht ohne weiteres mit subjektiver „Absicht", mit dem bewußten und berechneten „Wollen" eines persönlichen Wesens verwechselt werden darf, — eine Gesetzmäßigkeit und Ordnung, welche nicht von der „Oberfläche" der Naturdinge und Naturerscheinungen abstrahiert wurde, sondern deren innerstes Wesen ausmacht, welche auf dem Sein dieser Dinge beruht, und von welchem dieselbe überhaupt, selbst begrifflich, nicht getrennt werden kann, weshalb wir zur Anerkennung der Naturteleologie auch nicht etwa durch ein Spiel der Phantasie, durch eine künstliche Erregung des Gefühles oder Gemütes, sondern durch ruhiges, nüchternes Betrachten und verstandesmäßiges Denken gelangt sind. Die zahlreichen „Zwecklosigkeiten", ja „Zweckwidrigkeiten" des Naturgeschehens haben wir seinerzeit nicht

nur nicht geleugnet, wir haben auf dieselben vielmehr ausdrücklich hingewiesen, weil wir bei unserer Auffassung der „Natur-Zweckmäßigkeit“ nicht die mindeste Veranlassung sehen, dieselben zu übergehen oder irgendwie zu beschönigen, zumal diese Thatsachen eben nur die Unmöglichkeit des strikten Beweises eines bewußten, persönlichen, allwaltenden und allgütigen Gottes außer und über der Welt darthun.

Nicht unsere, sondern die positiv theologische Weltanschauung geht es daher an, wenn Büchner u. a. die Worte Giebels zitiert:[1]) „Wer nur Weisheit, Ziel und Zweckmäßigkeit in der Natur sucht, der mag sich an die Naturgeschichte der Bandwürmer wenden und dort seinen Scharfsinn versuchen. Ihre Lebensaufgabe besteht in der Produktion entwickelungsfähiger Eier und ist lediglich nur durch die Qual anderer Geschöpfe möglich; Millionen von Eiern gehen zwecklos zugrunde, einzelne entwickeln den Keim, der Embryo puppt sich ein und verwandelt sich in einen saugenden und zeugenden Skolex, dessen Kinder Eier produzieren und in fremdem Koth verfaulen“ . . .

Dasselbe gilt von Büchners Hinweis auf tierische vollkommene Hermaphroditen, welche ausgebildete Organe beider Geschlechter besitzen und sich dennoch nicht selbst begatten können; von dem Hinweise auf den — von Dr. Klob in Wien beschriebenen — 34jährigen Mann, dem auf der Schulter eine weibliche Brustdrüse gewachsen war, auf jene Frau, welche S. Johnson im Jahre 1861 gesehen hat, und die drei wohlausgebildete Brüste besaß,[2]) auf die Tausenden von überflüssigen Drohnen im Bienenstaate, welche nur existieren, um von ihren arbeitenden Schwestern umgebracht zu werden 2c. Dasselbe gilt von den von Büchner angeführten Beispielen von Mißgeburten (z. B. einer sonst wohlgestalteten Ziege, die ohne Kopf geboren wurde, von dem sonst ganz entwickelten Fötus, dem das Gehirn fehlte), bezüglich welcher Fälle er einen Ausspruch Lotzes zitiert, dem auch wir auf Grund unserer bisherigen Untersuchungen beistimmen dürfen und müssen:[3]) „Wenn einem Fötus einmal das Gehirn fehlt, so wäre für eine freiwählende Kraft das einzig Zweckmäßige, ihre Wirkungen einzustellen, da sie diesen Mangel nicht kompensieren kann. Darin aber, daß die bildenden Kräfte durch ihr Fortwirken dazu beitragen, daß ein so völlig unzweckmäßiges und elendes Geschöpf eine Zeitlang existieren kann, darin

[1]) a. a. O. 112. — [2]) Gaz. des hôpitaux No. 81. Bei Büchner, ebend. S. 115. — [3]) Ebend. S. 116. 117.

scheint uns im Gegenteil ein schlagender Beweis dafür zu liegen, daß die Zweckmäßigkeit des letzten Erfolges immer von einer Disposition rein mechanischer, determinierter Kräfte herrührt".

Trotzdem darf, wie gesagt, über diese Zwecklosigkeiten und offenbaren Zweckwidrigkeiten die Zweckmäßigkeit der überwiegenden Mehrzahl der Naturgebilde nicht übersehen oder einfach beiseite geschoben werden. Die in eine kleine Spitze auslaufende Wirbelsäule des Menschen mag überflüssig, mag nutz- und zwecklos sein; desgleichen der sogen. Wurmfortsatz, die Brustdrüse des Mannes — die man aber immerhin als eine Art architektonischer Verzierung des männlichen Leibes betrachten kann, was ja vielleicht auch vom männlichen Barte gilt, und wofür wir auch an den männlichen Tierleibern, an dem Federschmucke, dem Kopfputze gewisser Vögel ꝛc. Analogieen sehen — ebenso das Schlüsselbein der Katze, die Zähne des Walfisches, die kurzen, zum Fliegen untauglichen Flügel mancher Vögel — deren sie sich übrigens in der Regel als Behelf beim Laufen bedienen — der große, unförmliche Schnabel des brasilianischen Pfefferfressers, infolge dessen der Vogel seine Nahrung nicht unmittelbar zu sich nehmen kann, sondern sie erst in die Luft schleudern muß, um sie sodann mit dem geöffneten Schnabel aufzufangen, der Stachel der Biene und Wespe, welcher, wenn gebraucht, häufig den Tod des Tieres herbeiführt, die Häute, welche gewisse Tiere, die nicht schwimmen, zwischen den Zehen haben ꝛc. ꝛc.; — aber diese Thatsachen sind denn doch verschwindend gegenüber dem wundervollen Auf- und Ausbau des Universums und seiner pflanzlichen und tierischen Gebilde; letztere sind im ganzen und großen mit allen ihnen gerade notwendigen Organen und Werkzeugen ausgerüstet, und wenn sich an ihnen hie und da etwas Überflüssiges findet, so ist dies doch nicht von solcher Bedeutung, daß dadurch die Erhaltung der Gattung und die Erreichung ihrer natürlichen Bestimmung gefährdet würde.

Was übrigens die Schönheit und Farbenpracht der Blumen betrifft, so ist es eigentümlicherweise gerade der in Rede stehende entschiedene Bekämpfer der Naturteleologie, Büchner, welcher sich auf den Ausspruch Darwins beruft, nach welchem „die Blumen lediglich deshalb schön sind, um die Insekten anzulocken, welche ihnen zur Befruchtung verhelfen, während eine Blume, welche durch den Wind befruchtet wird, nie eine hellgefärbte Blumenkrone hat." „Schönheit" — fährt er fort — „ist also bei der Blume nicht

vorhanden, wenn sie von keinem Nutzen für dieselbe . . ist"[1]) — wodurch demnach eine Zweckbeziehung zwischen der Pflanzen- und Tierwelt und die Zweckmäßigkeit der Einrichtung der ersteren in einer Weise zugegeben und ausgesprochen wird — sogar durch Anwendung eines Final- oder Absichtssatzes — daß dies deutlicher und entschiedener gar nicht geschehen kann. Nicht minder lehrreich ist das Geständnis Vogts,[2]) welcher ausdrücklich von einem „gemeinsamen Plane der Struktur" spricht, der sich als „allgemeines Gesetz" durch die ganze Tierwelt hindurchzieht.

Das „Wunder", das der reflektierende Verstand in der Naturzweckmäßigkeit „anstaunt", hat dieser demnach nicht erst „geschaffen", sondern nur denkend erkannt, dieses „Wunder" liegt vielmehr außerhalb des reflektierenden Subjektes, wie die objektive Thatsächlichkeit und Wahrheit überhaupt, und dieses „Wunder" wäre auch dann vorhanden, wenn es keinen „reflektierenden Verstand", d. h. keinen Menschen gäbe, der es betrachtend erkennt und würdigt.

Aber lassen wir selbst für einen Augenblick die Streitfrage, ob wir von einer „Zweckmäßigkeit" in der Natur mit Recht reden dürfen, beiseite, so kehrt doch infolge der unabweisbaren Forderung des Denkgesetzes vom Grunde immer die Frage wieder: **Woher** die thatsächliche Beschaffenheit und Einrichtung der Natur und insbesondere der Organismen? **Woher** deren so überaus große Mannigfaltigkeit in der Gestalt, in den Eigenschaften, in der Gruppierung, da den „Atomen" nach der ausdrücklichen Erklärung des Materialismus keine bestimmten Eigenschaften zukommen sollen, da vielmehr der Stoff seine Eigenschaften nur „durch gegenseitige An- und Abstoßung" erhält?[3]) **Woher** die Gleichförmigkeit und Stetigkeit dieser Gruppierungen angesichts der erfahrungsmäßigen Thatsache der Unveränderlichkeit der einzelnen Gattungen und Arten von Pflanzen und Tieren, infolge welcher Unveränderlichkeit diese Gattungen und Arten ein für sich bestehendes und in sich abgeschlossenes Reich bilden, innerhalb dessen sie stets nur sich selbst erhalten, wiedererzeugen und fortpflanzen? —

Hören wir, was der Materialismus auf diese Fragen antwortet. „Die Kombinationen natürlicher Stoffe und Kräfte mußten, indem sie, sich einander begegnend, mannigfaltigen Formen des Daseins ihre Entstehung gaben, sich zugleich in einer gewissen Weise

[1]) Ebend. S. 114, Anm. 1. — [2]) bei Büchner, a. a. O. S, 90. — [3]) Vgl. Büchner, a. a. O. S. 21.

gegenseitig abgrenzen, bedingen, nicht Lebensfähiges ausscheiden und dadurch Einrichtungen hervorrufen, welche sich in einer anscheinend zweckmäßigen Art einander entsprechen. . . ."[1])

Nun — dieses „mußten" klingt gewiß sehr bestimmt und apodiktisch, erklärt aber leider nicht das Allermindeste, da es ja vielmehr erst selbst zu erklären und zu rechtfertigen wäre. Der Satz: „Die Kombinationen natürlicher Stoffe und Kräfte sind der notwendige Grund der (scheinbar) zweckmäßigen Gestaltungen der Organismen" ist weder an sich evident, noch ist er analytisch als wahr erwiesen, noch wird er durch die Erfahrung als synthetisch richtiges Urteil bestätigt. Somit erklärt und beweist dieser Satz nichts, und er macht die Beschaffenheit und Einrichtung selbst des kleinsten organischen Wesens nicht begreiflich. Die „Millionen Jahre", welche der Materialismus hier anruft, und durch welche das Problem abermals, ähnlich wie bei der Frage bezüglich der Urzeugung, nur zurückgeschoben, nicht aber gelöst wird, ändern an dieser Thatsache natürlich gleichfalls nichts, da eine Kraft eine ihr heterogene oder von ihr qualitativ verschiedene Wirkung auch dann nicht wird hervorbringen können, wenn ihr ungezählte Äonen zur Verfügung stehen.

Um hier nur ein oder das andere Beispiel anzuführen: Wie vermochten die natürlichen, unorganischen Stoffe und deren Kräfte, kurz die Atome, etwa ein „Auge" aus sich selbst zu bilden? Mag nun schon geleugnet werden, das Tier, der Mensch habe Augen, damit er sehen kann, und mag statt des Finalnexus nur der Kausalzusammenhang zugegeben werden in der Form: Das Tier, der Mensch sieht, weil er Augen hat. Die Thatsache steht doch unleugbar fest, daß ein Organ, „Auge" genannt, am tierischen und menschlichen Leibe existiert. Wie, woher ist es denn nun entstanden? Büchner läßt die Antwort hierauf Darwin geben, nach welchem das Auge „durch zahllose Abstufungen von Unvollkommenheit aus einem einfachen empfindenden, unter der Haut gelegenen Nerv bis zu seiner letzten hohen Ausbildung gelangt sei."[2]) Ist aber damit etwas erklärt? Welches war doch die wirkende Ursache dieses „Nervs", und wie ist dieser Nerv wieder seinerseits entstanden? Was hat diesen „Nerv" zum „Auge" fortgebildet? Woher die zahlreichen übrigen Bestandteile dieses so kompliziert und so

[1]) Büchner, Kraft u. Stoff, S. 106.

[2]) bei Büchner, ebendas. S. 108, Note.

bewunderungswürdig — vermeiden wir zu sagen „zweckentsprechend", sagen wir also vielleicht „wirkungsvoll" — zusammengesetzten Organs? Hat dieser „Nerv" sich zu seiner bequemeren „Fortentwickelung" auch die geräumigen Höhlen im Vorderteile des Schädels bereitet, hat er auch für die Entstehung der harten Hornhaut, der Iris, des durchsichtigen Glaskörpers, der Netzhaut 2c. gesorgt? . . . Hat er sich selbst in drei Fasernarten differenziert, um für die drei Grundfarben Rot, Grün und Blau empfänglich zu werden? . . . Und warum war es gerade dieser „gewisse" unter der Haut gelegene Nerv, der sich zu einem „Auge" fortentwickeln durfte oder mußte, und nicht, oder und nicht auch, ein anderer der unzähligen Nerven des tierischen und menschlichen Körpers? Und wie gelang es diesem „gewissen" Nerv, gerade einen korrespondierenden zweiten zu gleicher Höhe der Fortentwickelung zu bewegen? Warum nicht auch einen dritten, vierten u. s. w.? . . . Und selbst gesetzt — aber durchaus nicht zugegeben — es sei „unzähligen" Atomenkombinationen nach „zahllosen" vergeblichen „Versuchen" und nach ebenso „zahllosen" Abstufungen von unvollkommenen Augengebilden endlich doch — „zufällig", müssen wir in diesem Falle offenbar sagen, da eine „Notwendigkeit" von vornherein nicht abzusehen ist — die Selbstausgestaltung zu einem vollkommenen „Auge" gelungen — was bewirkt und was verbürgt diesen Atomenkombinationen die Herstellung eines derartigen „Meisterstückes", wie es das Auge trotz seiner ihm anhaftenden „Mängel" — der „Farbenzerstreuung", des sogenannten „Astigmatismus", seiner „Lücken", „Gefäßschatten", der „unvollkommenen Durchsichtigkeit der Medien" u. s. w. — ist und bleibt — mit vollständiger Sicherheit des Erfolges und Gelingens und mit der Notwendigkeit eines „Gesetzes" auch in der Gegenwart und gewiß auch in aller Zukunft? . . . Der Fragen, Bedenken, Schwierigkeiten wäre in der That kein Ende.

Oder: Der dichtere Haarwuchs der Tiere im Norden und im Winter, sagt man, ist nur die Folge äußerer Einwirkung, der Temperaturverhältnisse, und eine solche Erklärung, schreibt Büchner, ist vernünftiger, „als an einen himmlischen Zuschneider zu denken, welcher bei jedem Tiere für Sommer- und Wintergarderobe sorgt."[1]) Nun ist die kältere Temperatur ja gewiß die nächste und unmittelbare Ursache und Bedingung des dichten Haarwuchses, da beide Erscheinungen: „Kälte" und „Dichterwerden der Haarbekleidung der

[1]) Kraft und Stoff, S. 107.

Tiere" erfahrungsgemäß ausnahmslos aufeinander folgen, so daß wir berechtigt sind, die zwischen beiden Erscheinungen an sich bestehende zeitliche Folge als eine ursächliche anzusehen. Ist damit aber das eigentliche Wie und Warum, ist das Wesen dieser Veränderung damit schon erklärt? Welcher innerer und von vornherein notwendiger und begreiflicher Zusammenhang besteht doch zwischen den Begriffen „Kälte" und „dichter Haarwuchs", welche Begriffe, wie niemand leugnet, analytisch, d. h. ihrem Inhalte nach, verschieden sind? Ist denn die „Kälte" — und das ist der Hauptpunkt der ganzen Frage — die alleinige, volle und adäquate wirkende Ursache des Haarwuchses? Das wird kein Vernünftiger behaupten können. Wo und wenn die — uns in ihrem tiefsten Wesen übrigens unbekannten — Bedingungen der Entstehung jenes hornartigen Gebildes, welches wir „Haar" nennen, wo und wenn insbesondere eine „Haarwurzel" oder „Haarzwiebel" als organischer Keim und Ansatz eines Haarwuchses fehlt, dort und dann wird auch die größte Kälte, und mag sie Millionen Jahre „einwirken", nicht imstande sein, allein und aus sich selbst auch nur ein einziges winziges Härchen zu erzeugen. Somit ist „Kälte" strenge genommen nur eine den dichten Haarwuchs fördernde und begünstigende Ursache, somit ist mit dem Hinweise auf „äußere" Einwirkungen" und auf „Temperaturverhältnisse" nicht alles oder vielmehr gar nichts erklärt, während die sonst angeblich notwendige Annahme eines „himmlischen Zuschneiders" oder „Garderobiers" wenigstens unsere in den frühren Untersuchungen begründete Auffassung der Natur und ihrer Dinge nicht im mindesten berührt, da wir im Gegenteile vor einer sofortigen Subjektivierung und Vermenschlichung des innersten Wesens oder Grundes der Natur und ihrer Erscheinungen als unwissenschaftlich wiederholt und ausdrücklich gewarnt haben.

Dieses Wenige möge hier vorläufig genügen, um nicht übermäßig breit zu werden, zumal wir noch später Gelegenheit finden, uns mit den vom Darwinismus diesfalls geltend gemachten „wirkenden Ursachen" der Evolution und Vervollkommnung der Organismen zu beschäftigen. Nur noch auf etwas sei hier hingewiesen. Wenn es wirklich nur die „mit Kräften begabten Stoffe" waren, welche „durch ihre gegenseitige millionenfache Bewegung" die gegenwärtige Einrichtung und Beschaffenheit der organischen Naturdinge hervorgebracht, warum sollten sich dann diese Stoffe in

ihrer Schöpfermacht erschöpft haben, warum sollten nicht neue, von den bisherigen verschiedene „gegenseitige Begegnungen" dieser Stoffe stets neue, von den jetzt existierenden abweichende Kombinationen und damit auch fortwährend neue organische Naturwesen fertig erzeugen? — Diese Frage ist gewiß berechtigt, und kein sich selbst und seinen Prinzipien konsequent bleibender Verteidiger des Materialismus wird sie umgehen dürfen.

Auch Büchner leugnet diese Möglichkeit nicht — wenn auch in etwas gewundener Redeweise, aus der hervorzugehen scheint, daß ihm das Bedenkliche eines solchen Zugeständnisses nicht entgangen ist. Er beruft sich diesfalls auf Lyell, „welcher annimmt, daß auch jetzt noch immerwährend neue Naturwesen entstehen, und daß die Erde fortdauernd von Zeit zu Zeit neue Tierarten erzeugt, welche von uns nicht als neuentstandene, sondern nur als neuentdeckte angesehen werden."[1] Den Beweis für diese Behauptung aus der Erfahrung und durch ein konkretes Beispiel beizubringen hat der Materialismus selbstverständlich nicht vermocht, und solange dies nicht geschieht, müssen wir die Wahrheit seiner Voraussetzungen, d. h. seines Prinzips der Welterklärung, in Abrede stellen. Die Erfahrung lehrt nämlich im geraden Gegenteile, daß, wie im allgemeinen Leben nur vom Leben kommt, so auch die gegenwärtig existierenden einzelnen Gattungen und Arten der Pflanzen und Tiere stets wieder nur von derselben Gattung und derselben Art abstammen, und daß die Entstehung neuer Gattungen und Arten niemals und nirgends beobachtet wurde, worüber später gleichfalls mehr.

Ziehen wir jetzt aus unseren Untersuchungen über den Materialismus das Resultat, so läßt sich dieses dahin aussprechen: Der Materialismus als Versuch der Welterklärung ist eine Hypothese, da er die innere Wahrheit seiner grundsätzlichen Annahmen nicht zu beweisen vermag; er ist aber auch eine schlechte, d. h. unbrauchbare Hypothese, weil er zum Verständnisse der Weltwirklichkeit, ihrer Dinge und Erscheinungen nicht ausreicht.

[1]) a. a. O., S. 110.

2. Der einseitige Idealismus.

Die Grundanschauung des Idealismus. — Zur Geschichte des extremen Idealismus. — Der dogmatisch-lehrhafte Charakter dieser Weltanschauung. — Widerspruchsvoller Inhalt seiner Grundbegriffe. — Der „Substanz"begriff, insbesondere bei Spinoza. — Kann der Weltgrund ein absolut einheitlicher sein? — Der Idealismus leugnet das Denkgrundgesetz des „Widerspruches" und des „ausgeschlossenen Dritten", damit aber das Kriterium jeder Wahrheit. — Dieses System muß die Ewigkeit aller Dinge, daher auch der Organismen, behaupten. — Der Idealismus erklärt nicht die Individuation der Naturdinge und insbesondere nicht das individuelle Bewußtsein des Menschen. — Die idealistische Lehre von der Identität des „Denkens" und „Seins". — Konsequenzen dieser Lehre. — Der idealistisch-pantheistische Gottesbegriff. — Der abstrakte Idealismus nur ein Übergangsstadium der philosophierenden Geister. — Zusammenfassung der vorausgegangenen Untersuchungen; der naturalistische Monismus.

Was nun die dem Materialismus gerade entgegengesetzte einseitig idealistische oder spiritualistische — auch „pantheistische" — Weltauffassung betrifft, so weichen deren Vertreter von einander zwar in nicht unwesentlichen Stücken ab, doch ist ihnen der Grund und das Wesen alles Seins und somit das Prinzip der Welterklärung im allgemeinen die Idee, der Geist, dem als dem absoluten Sein oder der absoluten Substanz allein wahre und wirkliche Realität zukommt. Die Gesamtzahl aller Wesen und Erscheinungen des Universums ist nur eine Modifikation und Emanation, eine besondere Wirkungs- oder Erscheinungsweise dieser einen und einzigen absoluten Substanz, welche sich in die Welt und deren Dinge mit Notwendigkeit umsetze.

Durch diesen notwendigen Prozeß der Weltwerdung und Weltentwickelung gelangt das absolute Sein oder die absolute Idee zur Offenbarung; und dies nicht nur an sich, objektiv, sondern das Absolute wurde im Verlaufe dieses Prozesses auch sich selbst offenbar, also subjektiv.

Zwei Hauptrichtungen treten in der näheren Bestimmung dieser „absoluten Substanz" besonders scharf hervor: die eine faßt diese „absolute Substanz" als eine bewußte, als einen transzendenten, um sich selbst und die zu wirkende Welt wissenden Gott, während die andere das Absolute als indifferentes Sein, als „unpersönliche Vernunft", als „reines, bewußtloses Denken" hinstellt, das aus innerem Drange die in ihm liegenden Qualitäten und Bestimmungen in einer Reihe objektiver Setzungen evolviere, um aus dieser seiner Objektivität sich im Denken wieder zu ge-

winnen und sich so zum um sich selbst wissenden Sein zu erheben. Die erste der beiden erwähnten Auffassungen hat man in neuerer Zeit als „Semipantheismus“, die andere als „eigentlichen Pantheismus“ bezeichnet.

Bezüglich der Geschichte der einseitig idealistischen Weltauffassung dürften hier einige kurze Notizen umsomehr genügen, als bereits in einem früheren Abschnitte (im V.) der Ideengang der namhaftesten Vertreter dieser Weltanschauung eingehender erörtert wurde. Danach hatten unter den griechischen Philosophen bereits die Eleaten (im 6. Jahrhunderte v. Chr.) ein extrem idealistisches System aufgestellt. In der Neuzeit wurde Baruch Spinoza der Vater des idealistischen Monismus. In Deutschland erhielt diese Weltauffassung gleichzeitig mit dem Aufleben der Romantiker Eingang und fand namentlich — als Reaktion und Gegensatz gegen den krassen Materialismus und den Kant'schen Dualismus — in dem subjektiven Idealismus Fichtes, in der Identitätsphilosophie Schellings und in dem absoluten Idealismus und Pantheismus Hegels ihre Vertretung. Insbesondere durch den letztgenannten Philosophen, Hegel, gelangte der Idealismus auf den Höhepunkt seiner Entwickelung und seiner systematischen Ausgestaltung. Außer Berkley zählen Carus, Schubert, Fischer, Burdach, Heinroth, J. G. Fichte, Beneke u. a. zu den mehr oder minder entschiedenen Anhängern der spiritualistischen Weltanschauung. Auch der Unterbau der Schopenhauer'schen Philosophie ist ein spiritualistischer, wenngleich deren Ausbau materialistisch. An Schopenhauer schloß sich E. Hartmann an.

Stellen wir nun nach diesen kurzen Vorbemerkungen auch bezüglich dieser einseitig idealistischen Weltauffassung wieder die Frage: Läßt sich dieselbe als wahr erweisen? Beziehungsweise: Reicht das von den Vertretern dieser Weltauffassung zu deren Gunsten Geltendgemachte zu ihrer Rechtfertigung aus, vermag sie das Weltproblem zu lösen, die Natur und ihre Erscheinungen befriedigend zu erklären? — Wozu noch bemerkt sei, daß wir uns hier abermals nur mit dem Idealismus im allgemeinen, als grundsätzliche Weltanschauung, befassen wollen, während wir von dem Idealismus in der Anthropologie und Psychologie, der uns bei einer späteren Gelegenheit beschäftigen soll, und ebenso von den aus dieser Weltanschauung notwendig sich ergebenden praktischen Konsequenzen hier vorläufig absehen.

Wir können nicht anders, als all die eben aufgestellten Fragen zu verneinen. Nach einem Beweise des Idealismus sehen wir uns in den Schriften seiner Anhänger und Verteidiger vergeblich um; das Verfahren derselben ist fast noch entschiedener, als dies beim Materialismus und Atomismus der Fall, das rein dogmatische, akademisch-lehrhafte: es wird unermüdlich behauptet, scharfsinnig deduziert und kühn definiert, aber — was doch das Wichtigste wäre und allem Streite sofort ein Ende bereiten müßte — es wird nichts „bewiesen".

Aus der „absoluten Idee", der „unpersönlichen Vernunft", dem „reinen, bewußtlosen Denken", aus dem „absoluten Sein", der „absoluten Substanz" soll sich die wirkliche Welt und deren Dinge herausentwickelt haben. Aber alle diese Begriffe sind keine an sich und allgemein giltige, sondern nur künstlich, durch Abstraktion von menschlichen Seelenthätigkeiten und den einzelnen konkret existierenden Dingen gewonnen. Wie kann nun aber eine bloße Abstraktion in einen fundamentalen und an sich realen Begriff umgewandelt werden, und mit welchem Rechte darf man sich derselben als Prinzips der Welterklärung bedienen? — Was ist überhaupt „Geist", was „Idee" ihrem Wesen nach? Wir wissen dies ebensowenig, als wir sagen können, was „Materie" ist; und sowie daher der Materialismus einen Grundfehler im methodisch richtigen Denken dadurch begeht, daß er ein Unbekanntes als Erklärungsprinzip des Wirklichen und Gegebenen hinstellt, so verfällt der einseitige Idealismus genau in denselben Fehler, nur mit dem Unterschiede, daß er an die Stelle des unbekannten x des Atomismus ein nicht minder unbekanntes und mysteriöses y setzt.

Vermag der Materialismus nicht das zu verstehen und zu erklären, was wir „Geist" nennen, und was sich — abgesehen von den seelischen Äußerungen der Organismen, insbesondere des Menschen — in dem teleologischen Auf- und Ausbaue der Naturdinge äußert, so vermag der einseitige Spiritualismus ebensowenig — ja vielleicht umsoweniger — das — doch unleugbare — Dasein dessen zu erklären und zu verstehen, was wir „Materie" oder „Stoff" nennen, da durch die Behauptung, „Stoff" oder „Materie" sei eben nur „konkret gewordener" oder „vergröberter" — „materialisierter" — Geist offenbar nichts bewiesen ist und nichts verständlich und begreiflich gemacht wird.

Und sehen wir uns doch die vom extremen Idealismus geltend

gemachten und an die Spitze seines Systems gestellten Begriffsformen etwas näher an. Aus der „absoluten Idee" läßt er die Welt und deren Dinge sich herausentwickeln. Die „Idee" aber setzt einen Geist voraus, dessen sie ist, der sie hat oder denkt; die „absolute" Idee wäre also eine solche, die nicht von einem Geiste gedacht wird, sondern, gleichsam auf sich selbst gestellt, sich selbst mit Notwendigkeit denkt oder sich selbst hat, was eine psychologische Unmöglichkeit, eine metaphysische Absurdität in sich schließt. Ähnlich ist es bezüglich der absoluten „unpersönlichen Vernunft", welcher zusammengesetzte Begriff, insofern „Vernunft" im substantiell-konkreten und eigentlichen Sinne gefaßt wird — im abstrakten, uneigentlichen Sinne kann man recht wohl von einer im Universum waltenden „Vernunft" reden — geradezu eine contradictio in adiecto ausspricht, sowie bezüglich des „reinen, bewußtlosen oder unbewußten Denkens", da es ein „reines", d. h. allgemeines, unbestimmtes Denken ebensowenig gilt, als ein reines subjektives Geschehen, da ein „reines" Denken ein Denken wäre, das sich selbst denkt, was ebenso absurd wäre, als ein „Sehen", das sich selbst sieht, oder ein „Hören", das sich selbst hört, während ein „unbewußtes" oder „bewußtloses" Denken überdies ein aktuell „nicht denkendes Denken" wäre, welcher Begriff sich selbst negiert und aufhebt.

„Das πρῶτον ψεῦδος (der Grundirrtum) der Hegel'schen (pantheistischen) Philosophie", bemerkt daher J. H. Fichte mit Recht, „besteht darin, daß Hegel ohne weiteres das abstrakte menschliche Denken mit dem absoluten Denken identifiziert, was nicht nur höchst willkürlich und grundlos, sondern in sich selbst ein Widerspruch ist."[1]) Ganz dasselbe gilt auch von dem „absoluten Sein" und von der „absoluten Substanz", welche als der Urgrund alles Wirklichen hingestellt wird. Denn der abstrakte, durch die künstliche Substantivierung und Hypostasierung eines Infinitivs gewonnene allgemeine Begriff „das Sein" ist als solcher schlechthin unbestimmt und inhaltslos, eine leere, nichtssagende Begriffsform und kann als solche doch nicht als Prinzip und Erklärungsgrund der eine unendliche Mannigfaltigkeit und Fülle des Inhalts in sich schließenden wirklichen Welt und deren ebenso wirklichen Dinge hingestellt werden: was selbst keinen Inhalt hat, kann einen solchen auch nicht hervorbringen. Daß an dieser Thatsache das vorgesetzte Adjectiv „absolut" nicht das mindeste ändert, ist selbstverständlich. Was aber

[1]) Zeitschrift f. Philos. 17. Bd. S. 292.

die „absolute Substanz“ betrifft, so hätte der Idealismus, statt eine solche willkürlich an den Anfang seines Systems zu stellen, auf dem Wege eines logisch und methodisch richtigen induktiv-deduktiven Denkprozesses gleichfalls erst deren Realität erweisen sollen, da durch die bloße Definition eines Begriffes nur die Beschaffenheit des in und mit diesem Begriffe Gedachten verdeutlicht, über die berechtigte und notwendige Setzung des Begriffes, demnach über seine metaphysische Giltigkeit aber offenbar nichts entschieden ist.

Der Vorwurf, welcher gegen die spekulative Philosophie so oft und mit Recht erhoben wurde, daß sie mehr Begriffe macht als begründet, und daß sie dadurch nicht zu Erkenntnissen, sondern zu bloßen Begriffsdichtungen gelangte, trifft ja besonders gerade die verschiedenen idealistischen Systeme, welche denn auch in der Regel als wahres „Muster“ einer abstrusen, dunklen und unverständlichen Lehrweise gelten können. Man denke nur z. B. an Hegel! Die Anwendung der — von Cartesius und Leibniz in die Philosophie eingeführten — sogen. demonstrativen oder mathematischen Methode, d. h. der konsequente Gebrauch der systematischen Formen seitens Spinozas[1]) ändert an dem Gesagten — trotz der Vielen imponierenden scheinbar geometrischen Strenge — nichts; denn auch die Geometrie hält ihre Begriffe durch die bloße Definition noch nicht für begründet, sondern läßt sie erst dann als reale gelten, nachdem sie dieselben durch empirische oder indeelle Konstruktion als solche bewiesen hat. Daher finden sich z. B. bei Spinoza wohl Axiome und Theoreme, nicht aber Postulate und Probleme.

So rächt sich die Ignorierung der Erfahrung als des — wie im III. Abschnitte der vorliegenden Schrift gezeigt wurde — allein richtigen Ausgangspunktes des Denkens insbesondere gerade bei den verschiedenen idealistischen Systemen. „Der Drang nach dem Verstehen des Weltplanes,“ bemerkt Alexander von Humboldt ganz richtig, „beginnt mit der Verallgemeinerung des Besonderen, mit der Erkenntnis der Bedingungen, unter denen die physischen Veränderungen gleichmäßig wiederkehrend sich offenbaren; er leitet zu der denkenden Betrachtung dessen, was die Empirie uns darbietet, nicht aber zu einer Weltansicht durch (bloße) Spekulation und allgemeine Gedankenentwickelung, nicht zu einer absoluten Einheitslehre in Absonderung von der Erfahrung.“[2])

[1]) in seiner Ethica ordine geometrico demonstrata.

[2]) Kosmos, III. S. 10.

Nun gelangen wir aber auf dem Wege des erfahrungsmäßigen Denkens überhaupt nicht zu „Substanzen“ im Sinne des Idealismus, welcher Begriff so recht ein Kant'sches „Ding an sich“ ist, sondern zu elementaren Stoffen, zu Kräften und Gesetzen, weshalb auch niemand weiß, was „Substanz“ eigentlich ist, und weshalb auch die verschiedenen Philosophen und deren Schulen, von Aristoteles angefangen, diesen Begriff in verschiedener Weise definiert, andere ihn geradezu verworfen haben, was im einzelnen nachzuweisen hier wohl nicht notwendig sein dürfte. Nur soviel sei hier erwähnt, daß Thomas von Aquino und seine Schule auch in dieser „metaphysischen“ Frage sich strenge an die Aristotelische Definition anschlossen und „Substanz“ als ein für sich Bestehendes auffassen, das nicht, wie die „Erscheinung“, auf ein Subjekt, dem es inhäriert, zu beziehen ist.[1])

Daß mit dieser Definition die Realität dieses Begriffes oder die Richtigkeit gerade dieser Auffassung nicht im mindesten erwiesen erscheint, wurde erst vorhin bemerkt. Danach wäre z. B. die „Substanz“ des Tieres, des Pferdes, des Menschen ꝛc. etwas für sich Bestehendes, während doch thatsächlich der Begriff der „Tierheit“, der „Pferdheit“ — wenn man von einer solchen sprechen darf — der „Menschheit“ — dieser Begriff als Abstraktum gefaßt — von den konkret existierenden einzelnen Tieren, Pferden, Menschen ꝛc. erst abgezogen wurde und es ohne die wirklichen einzelnen Tiere, Pferde, Menschen ꝛc. auch eine „Tierheit“, „Pferdheit“, „Menschheit“ ꝛc. überhaupt nicht gäbe.

Von größerer Wichtigkeit für die in dem laufenden Abschnitte behandelten Fragen ist jedoch die Auffassung des Substanzbegriffes seitens des Vaters des neueren Idealismus, Spinozas. Spinoza geht von der cartesianischen Definition der „Substanz“ aus, führt dieselbe aber konsequenter durch, als dies Descartes gethan hatte. Letzterer hatte nämlich die Substanz schlechthin definiert als „etwas, was so existiert, daß es eines andern zum Fortbestehen nicht bedarf, die kreatürliche Substanz aber als etwas, was nur der Hilfe oder Einwirkung (concursus) Gottes zur Existenz bedarf.“ Diese Inkonsequenz des Cartesius, die er dadurch begeht, daß er Substanzen annimmt, die sich unter seine Definition der „Substanz“ nicht subsumieren lassen, vermeidet nun Spinoza, indem er erklärt: „Unter Substanz verstehe ich das, was an sich ist und durch sich

[1]) Thom. Aquin. Contra Gent. I. 25. Vgl. Aristot. Categ. V. 2.

selbst begriffen wird, das heißt etwas, dessen Begriff nicht des Begriffes eines andern bedarf, von dem es gebildet werden muß."[1]) Gemäß dieser Definition giebt es also nur eine Substanz, die absolute göttliche, und alles, was nicht Gott ist, wird auch nicht als „Substanz" anerkannt.

Wie wir übrigens noch bei einer späteren Gelegenheit (s. d. XV. Abschnitt, 1) sehen werden, verdient der ganze durch die Geschichte der Philosophie sich hinziehende und mit solch einem Aufwande von Spekulation und geistiger Anstrengung geführte Streit der Metaphysiker nicht entfernt das Aufheben, welches mit ihm mancherseits gemacht wird. Die Eignung zu einer materiellen Vermehrung unseres Wissens, zu einem wirklichen Fortschritt im Denken kommt diesem Begriffe überhaupt nicht zu.

Zu dem Gesagten tritt dann noch ein weiteres grundsätzliches Bedenken, welches eigentlich allein ausreicht, die extrem idealistische Weltanschauung als denkwidrig und unhaltbar erscheinen zu lassen. Nach der Lehre des Idealismus verhält sich die absolute Substanz oder Idee — also „Gott" — zur Welt und deren Dingen wie der Grund zur Folge: die „Welt" ist nur die äußere, sichtbare, „phänomenale" Seite, gleichsam die Verkörperung oder das „Kleid" der Gottheit, das eine und einzige Absolute gelangt in den Dingen einfach zur Erscheinung und Verwirklichung, es verhält sich zu diesen Dingen wie die „Substanz" zu deren „Accidentien", wie das „Wesen" zur „Form". „Die absolute Notwendigkeit als das einzig Wahre und wahrhaft Wirkliche zugrunde gelegt" — frägt Hegel — „in welches Verhältnis sind die weltlichen Dinge zu ihr gesetzt?" Und er antwortet darauf: „Sie sind von der absoluten Notwendigkeit selbst unterschieden, aber sie haben kein selbständiges Sein gegen sie; es ist nur ein Sein, und dies kommt der Notwendigkeit zu; die Dinge sind nur dies: ihr zuzufallen; das, was wir als die absolute Notwendigkeit bestimmt haben, ist zum allgemeinen Sein, zur Substanz, zu hypostasieren."[2]) In ähnlicher Weise Strauß: „Dem gemeinen Vorstellen erscheint die Welt als ein Aggregat einzelner, gegen einander zufälliger Dinge: das begreifende Erkennen negiert diese Dinge als für sich bestehende Einzelnheiten und steigt zu der allgemeinen Einheit auf, welche dieselben aus sich heraus, wie in sich zurücksetzt".[3])

[1]) Eth. p. I. def. 3. — [2]) Werke, Bd. XII. S. 437. — [3]) Glaubenslehre, I. S. 383.

In diesem Sinne läßt auch der Dichter — denn wie kaum eine zweite Weltanschauung eignet sich gerade die idealistische zu poetisch-phantastischer Darstellung, welche den Mangel nüchtern wissenschaftlicher und verstandesmäßiger Begründung künstlich zu verhüllen sucht — die Gottheit des extremen Idealismus und Pantheismus von sich selbst sprechen:

„In Lebensfluten
Im Thatensturme
Wall' ich auf und ab,
Webe hin und her,
Geburt und Grab,
Ein ewig Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben;
So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid." . .

Auch der Mensch sei nur eine vorübergehende, und zwar vorläufig die höchste „Form" dieser Selbstentwickelung des „absolut Einen und Einzigen", ein „Funke, der da aufflammt und wieder erlischt", eine „Welle, die jetzt auftaucht aus dem unendlichen Meere des einen und allgemeinen Seins und jetzt wieder zurücksinkt, ein „Blatt am Baume, das der Herbstwind wegweht, um anderen zu weichen", ein „Sandkorn, vom Winde aufgewirbelt, um wieder unterzugehen in der allgemeinen Wüste des Alls". — Allein was schon bei einer früheren Gelegenheit gegenüber der theologisch-dualistischen Weltauffassung, insbesondere gegenüber dem Begriffe der Gottheit als des *absolut einfachen Wesens* hervorgehoben wurde, muß auch hier abermals betont werden: *ein Grund, der absolut eins und einheitlich ist, kann eine Folge überhaupt aus sich nicht entwickeln oder hervorgehen lassen*, weil die absolute Einheit gemäß ihrem Begriffe sich nicht spalten und differenzieren, d. h. zu einer Mehrheit werden oder ein von ihr Verschiedenes wirken kann; stets hat die „Folge" — oder Wirkung — eine verbundene **Vielheit** zur notwendigen Voraussetzung, der „Grund" — oder die Ursache — muß ein **Zusammengesetztes** sein, wodurch sich demnach die extrem idealistische Lehre vom „ἓν καὶ πᾶν" — als wäre diese absolute Einheit zugleich alles und das alles eins — von selbst widerlegt.

Mit dem Angeführten sind aber die Bedenken gegen die idealistische Weltanschauung und die in ihr liegenden Willkürlich-

keiten und Absurdidäten noch nicht erschöpft. Ist wirklich alles Seiende „eins", dann giebt es auch für den Begriff des „Gegensatzes" und des „Widerspruches" keinen Raum und keine Berechtigung, dann ist aller Gegensatz und Widerspruch nur trügerischer Schein, dann muß es zwischen zwei Gegensätzen ein Drittes, Mittleres geben, in welchem sich dieselben als dem wesenhaft Höheren vereinigen lassen, dann fällt auch das logische Denkgrundgesetz des „Widerspruches" (principium contradictionis) in einem und demselben Urteile oder zwischen zwei Urteilen, nach welchem von zwei einander widersprechenden Urteilen nicht beide zugleich wahr sein können, eines vielmehr falsch sein muß, sowie das Denkgrundgesetz des „ausgeschlossenen Dritten" (principium exclusi tertii sive medii inter duo contradictoria), nach welchem von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Urteilen nicht beide zugleich falsch sein können, eines der beiden vielmehr wahr sein muß, dann giebt es aber für das menschliche Denken auch kein Kriterium der Wahrheit, es hebt sich selbst auf, und ein „Wissen", eine „Wissenschaft" auf irgend einem Gebiete des Seins ist unmöglich.

Und diese Konsequenzen hat der Idealismus auch in der That gezogen. Schon Schelling hatte die Logik als eine ganz „empirische Doktrin" bezeichnet, „welche die Gesetze des gemeinen Verstandes als absolute aufgestellt",[1]) und Hegel und seine Schule sieht in der Leugnung der vorerwähnten Denkgesetze sogar den „wahren Fortschritt" des Denkens, als ob Entgegengesetztes — „Ja" und „Nein", „Sein" und „Nichtsein", „Wahrheit" und „Irrtum" — sich je und irgendwie thatsächlich vereinigen ließe, sich nicht vielmehr seinem Begriffe gemäß ausschlösse und ewig negierte.

Giebt es ferner nur eine ewige und absolute Substanz, und sind die Dinge bloße Äußerungsweisen und Modifikationen dieser einen ewigen Substanz, dann müßten diese Dinge ebenso absolut und ewig sein wie jene, da der bloße „Modus" notwendig der Substanz folgt, der er inhäriert und nur mit, in und durch diese Substanz besteht. Konkret gesprochen müßten daher die verschiedenen Reihen der organischen Wesen, müßte insbesondere das Menschengeschlecht von Ewigkeit an existieren, was u. a. Michelet auch wirklich behauptet, und wozu er bemerkt, ohne diese Annahme sei diese „ganze Weltanschauung ein luftiges Hirngespinnst, nicht wert, erwähnt und

---

[1]) Vorlesungen über d. Meth. d. akadem. Studiums. Vorles. 6.

überliefert zu werden".[1]) Bekanntlich gelangen auch Vertreter des extremen Materialismus zu derselben Annahme, da durch dieselbe allerdings die so gefährliche und verhängnisvolle Klippe der Ursache und Weise des zeitlichen Entstehens des organischen Lebens umschifft werden könnte; wir haben uns aber bei eben jener Gelegenheit überzeugt, daß diese Annahme vor dem Denken ebensowenig wie vor der Erfahrung standzuhalten vermag.

Ebensowenig vermag der Idealismus infolge seiner Annahme der ausschließlichen Existenz der einen absoluten Substanz und des einen und einzigen Grundes die thatsächliche Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit und Eigenart der Dinge, kurz das, was gewöhnlich als Individuation der Naturdinge, insbesondere der Organismen bezeichnet wird, zu erklären. Denn sind die Naturdinge nichts als eine notwendige Selbstentwickelung und Selbstumsetzung der einen und einzigen Ur-Idee, dann müssen diese Dinge, gleichwie die Abgüsse einer und derselben unveränderlichen Form, einander vollkommen gleich sein, und es können Abweichungen und Besonderheiten nicht eintreten, wobei wir selbst von der schon oben berührten Frage absehen, wie denn von einer „Selbstentwickelung" des absolut und ewig Einen und Identischen überhaupt gesprochen werden kann, da eine solche „Entwickelung" nur als eine Selbstteilung, Selbstabspiegelung oder Selbstdifferenzierung gedacht werden könnte, wovon bei dem absolut Einen doch keine Rede sein kann.

Selbst Schelling bemerkt diesfalls in der späteren Entwickelungsphase seines philosophischen Denkens: „Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Wesen, besonders der organischen, mit Notwendigkeit verbunden sich zeigt, beweist, daß es nicht bloß eine geometrische Notwendigkeit ist, die hier gewirkt hat",[2]) wenn auch seine Berufung auf die „Freiheit" und den „Eigenwillen", die „hier im Spiele waren", als eine irrige und unberechtigte angesehen werden muß, da auch die Individualisierung der Dinge nicht mit „Freiheit" und „willkürlich", sondern gleichfalls mit Naturnotwendigkeit und ausnahmsloser Gesetzmäßigkeit vor sich geht.

Ganz besonders aber tritt diese Individualisierung, diese Besonderheit und Eigenart im körperlich-geistigen Menschenwesen hervor, — in der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit seiner An-

[1]) Über die Persönlichkeit d. Absoluten, S. 120.
[2]) Üb. d. menschl. Freiheit, S. 455.

lagen, Kräfte und Fähigkeiten, seines Charakters, und vor allem in dessen individuellen Bewußtsein, in dessen Persönlichkeit, infolge deren sich der Mensch als ein von den ihn umgebenden Dingen der Außenwelt und namentlich von den übrigen menschlichen Individuen Verschiedenes und Selbständiges weiß. Unter Annahme der Grundvoraussetzung des Spiritualismus könnte der Mensch kein wirkliches Selbstbewußtsein im psychologischen Sinne haben, — sein Bewußtsein müßte vielmehr mit dem der übrigen Menschen zusammenfallen, und dieses Bewußtsein der gesamten Menschheit müßte seinerseits wieder in dem einen und allgemeinen Sein aufgehen. „Das: Ich denke, ich bin", erklärt in diesem Sinne Schelling nur konseqnent, „ist seit Cartesius der Grundirrtum aller Philosophie, weil das Denken nicht mein Denken und das Sein nicht mein Sein ist, weil alles nur Gottes ist oder des Alls".[1])

Endlich ist auch die vom einseitigen Idealismus infolge seiner Annahme der ausschließlichen Existenz der einen absoluten Substanz notwendig gelehrte Identität des Denkens und Seins irrig und erfahrungswidrig. Das Denken hat zwar in der Erfahrung seinen notwendigen und selbstverständlichen Ausgangspunkt, da es ohne dieses materielle Substrat absolut leer und inhaltslos wäre, und ebenso bildet die Erfahrung den unerläßlichen Prüfstein der Richtigkeit der Denkresultate, da wir ein Denken, das durch die Erfahrung widerlegt wird, unmöglich als ein wahres ansehen könnten — aber daraus folgt doch nicht sofort die Identität beider Begriffe, sondern nur die Notwendigkeit eines Parallelismus zwischen „Denken" und „Sein", falls das erstere zu „Erkenntnissen", d. i. zu allgemein giltigen Wahrheiten führen soll. Sowie die Dinge der Erfahrung keineswegs schon von vornherein in unserem Denken liegen und diese Dinge auch dann als etwas Wirkliches vorhanden wären, wenn kein subjektiver Geist sie wahrnähme, so finden sich andererseits auch die allgemeinen Gesetze des Denkens als solche nirgends in der Erfahrung, und konnten und können daher aus ihr nicht geschöpft werden. Daher sind „Denken" und „Sein" nicht identisch, sondern verschieden, sie gehen nebeneinander her, aber sie fallen begrifflich und thatsächlich nicht zusammen.

---

[1]) Aphorismen z. Einleitung in d. Naturphilosophie, S. 44.

Unter Voraussetzung der Identität beider wäre ein Abweichen des Denkens von der Erfahrung, demnach zunächst ein empirischer und logisch-metaphysischer Irrtum überhaupt nicht möglich; diese absolute logische und objektive Irrtumslosigkeit hätte aber auch die psychologische zur selbstverständlichen Folge, da das Streben des absoluten Seins, durch eine Reihe von Entwickelungsprozessen zum Bewußtsein seiner selbst zu gelangen und sich im Denken wiederzufinden, ein notwendiges ist, wodurch der Verlauf der Vorstellungen, Gedanken, Gefühle und Strebungen in den eines geistigen Prozesses fähigen Individuen ein von vornherein bedingter wäre; diese logische und psychologische Notwendigkeit und Irrtumslosigkeit hätte aber auch die ethische zur Folge, da einerseits Inhalt und Richtung des Wollens durch das Vorstellen und Erkennen bedingt ist, und andererseits das Individuum — wenn der Idealismus von einem solchen überhaupt noch reden kann — in dem allgemeinen und unaufhaltsam verlaufenden Subjektivierungsprozesse der absoluten Idee aufgeht, so daß jeder Daseinsmoment der Wesen durch die vorausgegangenen Momente unfehlbar bedingt und bestimmt wäre, wodurch das gesamte geistig-ethische Verhalten des Subjektes von vornherein gegeben und vorgezeichnet erscheint; mit anderen Worten, die „Sünde", das sittlich Böse" wäre unmöglich und unerklärlich.

Unter Annahme der Identität von „Denken" und „Sein" müßte es endlich eine allgemeine Grund- oder Urwahrheit geben, welche alle anderen einzelnen oder empirischen Wahrheiten in sich schließt, und aus welcher diese sich deduzieren ließen, was Schelling und Hegel in der That auch behaupteten. Allein eine solche Wahrheit giebt es nicht, weil das Allgemeine umgekehrt eben erst durch Abstraktion aus den empirischen Einzeldingen gewonnen wird, ohne welche und außerhalb welcher es nichts ist. „Es existiert keine Kugel", bemerkt schon Aristoteles, „außer den sinnlich wahrnehmbaren (einzelnen) Kugeln".[1])

Dieses Wenige dürfte zu der Erkenntnis genügen, daß der extreme Idealismus unfähig sei, das Denken wahrhaft zu befriedigen und die Welt und deren Dinge zu begreifen und zu erklären. Er ist ein künstliches, selbstgeschaffenes System, das, seinen Ursprung ausschließlich der denkenden und arbeitenden Phantasie verdankend,

---

[1]) Metaphys. VII. 8.

durch den idealen Schwung, die Höhe und Kühnheit seiner Spekulation imponieren mag, vor dem nüchternen Verstande aber nicht besteht. „Die Begriffe, welche man aus dem gemeinen Bewußtsein nahm, hypostasierte man, und man hielt sie für die Objekte selbst, für das All schaffende Mächte; es ist in der That ein toter Formalismus".[1])

Und übrigens: vermag der Spiritualismus mit dem, was er als Endziel der Weltentwickelung hinstellt, selbst seine Anhänger wahrhaft zu befriedigen? In welchem Lichte erscheint gemäß dieser Weltanschauung insbesondere das Resultat der notwendigen und ewigen Selbst-Evolution des Absoluten, d. h. der Gottheit? „Es ist von dem Absoluten zu sagen", erklärt Hegel, „daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist".[2]) „Gott ist das Resultat der Weltentwickelung".[3]) — Allein abgesehen von der Unverträglichkeit einer solchen Auffassung mit dem Wesen des „Absoluten", dem nicht erst am Ende eines Entwickelungsprozesses zukommen kann, was es gemäß seinem Begriffe schon von Ewigkeit und mit schlechthiniger Notwendigkeit sein muß, wie schon Aristoteles mit Recht bemerkt,[4]) — abgesehen davon ist auch dieser Selbstentwickelungsprozeß des „Absoluten" kein zeitlich begrenzter, sondern, gleichwie ein anfangsloser, so auch ein endloser, ewiger — das behauptete und erhoffte Endresultat dieser Selbstevolution kann und wird daher niemals eintreten, — d. h. die idealistisch-pantheistische Gottheit wird sich niemals verwirklichen, wird niemals wahrhaft und wirklich „Gott" werden.

Damit aber führt sich der Gottesbegriff des Pantheismus selbst ad absurdum; die Gottheit dieser Weltanschauung erreicht niemals vollständig, was sie zu erreichen sich abmüht — ihre Thätigkeit besteht einfach darin, die Dinge, in welche sie sich kraft einer geheimnisvollen Notwendigkeit umsetzt, zu zerstören und an deren Stelle wieder andere treten zu lassen, um sodann den Prozeß von neuem zu beginnen — ohne Ziel und Ende, weshalb Goethe den Gott des Pantheismus etwas herbe aber nicht ganz mit Unrecht ein „ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer" nennt.[5])

Dieser Mangel an festen, sicheren Prinzipien, an klarem, richtigem Denken, die Willkürlichkeiten und Inkonsequenzen, welche dieses System in sich birgt, dessen Unfähigkeit, auch selbst nur die

[1]) Steinthal, Philologie, Gesch. und Psychol. S. 9. — [2]) W. W. II. Bd. S. 16. — [3]) W. W. XI. Bd. S. 11. — [4]) Metaphys. XII. 7. — [5]) im „Werther".

nächstliegenden Thatsachen und Erscheinungen der wirklichen Welt zu erklären — all dies läßt es begreiflich erscheinen, daß viele ehemals überzeugte und begeisterte Anhänger sich bei späterem, nüchternem Nachdenken von dieser Weltanschauung lossagten, und daß der abstrakte Idealismus häufig eben nur ein Übergangsstadium in der philosophischen Entwickelung der Geister darstellt, wie wir auch an den Schülern Hegels sehen: die einen, die Fraktion der „Rechten", wandten sich wieder der positiv theistischen Weltauffassung zu, während die anderen, die Fraktion der „Linken", Strauß, Feuerbach, Marx, Jordan u. a. schließlich beim krassen Materialismus anlangten. „Ich muß gestehen," bemerkt diesfalls ein Neuerer, „daß mich das allgemeine Leben, welches diese Philosophie in die tote Natur hauchte und den Sonnen und Planeten, wie dem Wurme und der Pflanze mitteilt, die Vereinigung, welche sie zwischen dem Unendlichen und Endlichen vermittelt, wunderbar angezogen hat. . . Die Naturphilosophie warf die Scheidewand zwischen dem Sinnlichen und Übersinnlichen nieder, vermählte den Himmel mit der Erde . . setzte Poesie und Philosophie in die engste Verbindung. . . Bald aber verschwand mir diese poetische Stimmung wieder, die nüchterne Ruhe trat wieder ein, und ich suchte den Sinn dieser Philosophie mit Bestimmtheit und Deutlichkeit zu fassen. Da war es mir, als würde mit einemmale ein schöner Zauber gelöst. . . Bei ruhiger Prüfung mußte ich an der Naturphilosophie Klarheit und Deutlichkeit und sicherer Begründung zweifeln. . . Mehr hat mir keine Philosophie versprochen, weniger keine gehalten.". . .[1]) Und dieses Urteil ist wohl ein völlig zutreffendes.

Ziehen wir nun aus unseren bisherigen Untersuchungen das Ergebnis, so läßt sich dasselbe in folgenden Sätzen aussprechen: Da der von der positiven Theologie und gewissen philosophischen Systemen gelehrte, das Geistige und Stoffliche auseinander reißende und „Gott" und „Natur" als Gegensatz fassende Dualismus in der Weltanschauung sich nicht als wahr und thatsächlich beweisen ließ, da diese Weltauffassung vielmehr zu zahlreichen unlösbaren Schwierigkeiten führt und der Wirklichkeit nicht entspricht, so ergiebt sich die Richtigkeit der monistischen Weltauffassung als notwendige

[1]) Tzschirner, Briefe üb. Reinhards Geständnisse bei Noack, Schelling u. die Philos. d. Romantik, II. Bd., S. 32.

und selbstverständliche Folge, welche Weltauffassung auch durch die Thatsachen der Erfahrung, insbesondere durch die Einheitlichkeit, Allgemeinheit, Unaufhebbarkeit und ausnahmslose Stetigkeit und Notwendigkeit der Naturgesetze und Naturkräfte bestätigt wird. Da aber auch der einseitig materialistische, sowie der einseitig idealistische Monismus vor dem Denken und der Erfahrung nicht zu bestehen und die Welt und deren Dinge nicht zu erklären vermag, so erübrigt als Endresulat empirischer denkender Weltbetrachtung nur jene Form des Monismus, welche, die Einseitigkeit der beiden letztgenannten Weltauffassungen vermeidend, die in ihnen liegenden Elemente der Wahrheit anerkennt und in sich aufnimmt, welche weder die „Materie" noch den „Geist" leugnet, welche, wie jede Wahrheit, den einfachen Ausdruck der vorhandenen Wirklichkeit und Thatsächlichkeit repräsentiert und schon bei einer früheren Gelegenheit (im III. Abschnitte) als Naturalismus oder Ideal-Realismus bezeichnet wurde, demnach präziser auch als **naturalistischer Monismus** gekennzeichnet werden kann. Danach existiert das eine und einzige, absolute, ewige Weltwesen — das Universum, das Allleben oder die Natur — als Komplex materiell-geistiger Kräfte, das sich nach immanenten notwendigen Gesetzen bethätigt und in einer Stufenreihe teleologischer Organisationen, deren irdischer Abschluß der Mensch ist, entwickelt.

IX. Abschnitt.

Welches ist das Wesen der Religion, und worin findet diese ihr Verständnis und ihre Rechtfertigung?

Allgemeinheit und Thatsächlichkeit der Religion. — Falsche Erklärungsversuche dieser Thatsache: die Religion eine „Erfindung der Priester und Gesetzgeber", eine „Wirkung der Furcht vor den Naturkräften", eine „bloße Form des Heroenkult." — Darwins, Spencers und Buckles Erklärungsversuch. — Der Aberglaube als religionsbildende Ursache. — Giebt es eine „besondere religiöse Anlage" des Menschen? — Die vernünftige Menschennatur als Quellpunkt der religiösen Idee. — Das menschliche Bewußtsein physischer, intellektueller und sittlicher Schwachheit und Unzulänglichkeit als negative religionserzeugende Ursachen. — Positive religionserzeugende Ursachen: das Dasein der Welt und deren Dinge; die Zweckmäßigkeit und Ordnung im Universum; die Thatsache des Sittengesetzes; die Notwendigkeit eines außerirdischen ethischen Ausgleiches. — Allgemeinheit des religiösen Bedürfnisses im Völkerleben. — Die religiöse Idee bei Jacobi, Schleiermacher, Kant, Fichte, Feuerbach. — Nur die Idee eines persönlichen, freiwaltenden, lebendigen Gottes vermag das religiöse Bedürfnis des Menschen zu befriedigen. — Kann die Philosophie die Religion ersetzen? — Oder die Naturwissenschaft? — Oder Kunst, Poesie? — Verwandtschaft derselben mit der Religion. — Religiöse und praktische Bedeutung und Berechtigung der Gott beigelegten absoluten Vollkommenheiten. — Verhältnis zwischen „Religion" und „Sittlichkeit". — Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der Religion für das öffentliche, staatliche und gesellschaftliche Leben. — „Religion" und „Konfession". — Die „Konfessionslosigkeit". — Gefährlichkeit des Atheismus. — Der Atheismus kann Geist und Herz des Menschen nicht befriedigen. — Bedürfnis und Berechtigung des Glaubens an eine göttliche Vorsehung. — Berechtigung und religiös-ethische Bedeutung des Gebetes. — Schlußbemerkung.

Obgleich sich die Existenz eines vor- und außerweltlichen, lebendigen, d. h. selbstbewußten, persönlichen, frei seine Entschlüsse fassenden und ausführenden Gottes nicht beweisen ließ, obgleich sich vielmehr der Monismus als Resultat einer rein wissenschaftlich-kritischen und objektiven Untersuchung des Weltproblems ergab, so

ist trotzdem die Religion in ihrer geschichtlichen und konkreten Erscheinung, d. h. jene Religionsform, welche den Glauben an die Persönlichkeit und Überweltlichkeit eines oder mehrerer höchsten Wesen zum Mittelpunkte und zur Voraussetzung hat, eine, wie wir sahen, nach Zeit und Raum im ganzen und großen allgemeine Thatsache. Jede Thatsache aber trägt einen positiven Charakter an sich — sie ist etwas Gegebenes, Vorhandenes, ein Problem, und es kann sich nur darum handeln, sie in ihrem Ursprunge und Wesen zu erklären und zu verstehen, beziehungsweise zu begründen und zu rechtfertigen, oder aber zu berichtigen und zu modifizieren.

Und da wollen wir die jetzt aufgestellte Frage zunächst negativ erörtern, d. h. kurz zeigen, worin die Religion ihren eigentlichen und tiefsten Entstehungsgrund nicht hat und nicht haben kann. In dieser Hinsicht ist wohl zuvörderst jene Hypothese zurückzuweisen, welche die Religion (überhaupt) auf eine Erfindung der Priester und Gesetzgeber zurückführen will.

Daß dieser „Erklärungsversuch“ unzureichend ist und nichts erklärt, liegt auf der Hand. Gewiß lassen sich Gefühle „erfinden“, d. h. künstlich erregen und unterhalten; denn das Gefühl als bloßer Zustand des Bewußtseins, der Spannung des Vorstellens ist an sich leer und inhaltslos, erhält seinen Inhalt vielmehr erst durch das ihm zugrunde liegende Vorstellen, und dieses Vorstellen oder diese Vorstellung kann willkürlich seitens eines andern oder des Subjektes selbst erzeugt und genährt werden. Dies gilt ebenso von den höheren wie von den niederen Gefühlen, zu welch ersteren neben dem moralischen und ästhetischen eben auch das religiöse gehört. Aus diesem Grunde können durch Beibringung und Unterhaltung falscher religiöser Vorstellungen und Begriffe eben auch falsche religiöse Gefühle hervorgerufen und genährt werden, wie wir dies an den so zahlreichen Formen des religiösen Wahn- und Aberglaubens sehen, und denen als Analogie die falschen, verkehrten Richtungen des sittlichen und ästhetischen Gefühles entsprechen.

Wird aber jemand, auf diese letztere Thatsache gestützt, sofort die allgemeine Behauptung aufstellen dürfen, das moralische und ästhetische Gefühl im Menschen und in der Menschheit sei lediglich das Produkt schlauer und selbstsüchtiger Berechnung, also des Betruges irgend welches Faktors der öffentlichen Erziehung? . . . Wie würde sich dann in der Gegenwart das Vorhandensein der Religion (überhaupt) und des religiösen Gefühles auch bei im Naturzustande

befindlichen Menschen und Stämmen, sowie diese Thatsache zu einer Zeit erklären, als es auf Erden weder ein besonderes Priestertum, noch Gesetzgeber, noch Fürsten gab? ... Und wann, wo, von wem wäre doch die Religion „erfunden“ worden? ... Wie hätte sie diesfalls Gemeingut der Menschheit werden, wie jene bis in die Gegenwart fortdauernde, in das Völkerleben so tief einschneidende praktische und soziale Bedeutung erlangen und behaupten, wie gerade die besten, edelsten und tiefsten Geister zu ihren aufrichtigen Anhängern und überzeugten Verteidigern machen können?

Dem Menschen als solchen, d. h. der Menschennatur eigentümliche und mit ihr innig verwachsene Gefühle und Bedürfnisse lassen sich wecken, ausbilden und verbilden, aber sie lassen sich nicht erfinden. Hämmere immer auf den Stein los — wenn der Funke in ihm nicht schlummerte, würdest du dich vergebens mühen, ihn zu wecken. Die Religion ist nicht, weil und seit es Priester giebt, sondern umgekehrt — es hat ein die religiöse Idee vertretendes Priestertum — diesen Begriff im weiteren Sinne gefaßt — sich im Laufe der kulturgeschichtlichen Entwickelung der Menschheit herausgebildet, weil das thatsächlich vorhandene religiöse Bedürfnis der Menschheit dies begünstigte und verlangte.

Es ist dieser Versuch, die Religion zu erklären, ebenso oberflächlich, wie der Versuch Hobbes' und besonders Rousseaus, den Staat aus dem „contrat social“, aus dem willkürlichen Zusammentreten mehrerer entstehen zu lassen. Auch das staatliche Gemeinwesen — wobei man selbstverständlich nicht sofort schon an unsere modernen Kulturstaaten zu denken hat — ist eben, gleichwie das religiöse, etwas Thatsächliches, Positives — eine im ganzen universalistische Erscheinung, welche wieder nur erklärlich ist durch ein dem Menschen und der Menschheit, also der Menschennatur, innewohnendes tiefinneres Bedürfnis nach Bildung solcher gesellschaftlichen Verhältnisse. Darum ist auch der „Staat“ (als solcher) nicht deswegen, weil es Fürsten und Gesetzgeber giebt, sondern abermals umgekehrt — es giebt solche, weil das thatsächlich vorhandene Bedürfnis des gesellschaftlichen Zusammenlebens, wechselseitigen Rechtsschutzes, gemeinsamer Hilfe und Abwehr dies erforderte und gebot — sowie es auch, um noch eine hieher gehörige Analogie anzuführen, nicht erst deshalb eine Idee der „Gerechtigkeit“ giebt, weil und seit es Richter giebt, die sie vollstrecken — sondern umgekehrt — es giebt Richter, weil eben das that-

sächlich vorhandene Rechtsbedürfnis der Menschheit dies verlangt und erheischt.

Der Umstand aber, daß einzelne große und grundlegende Gesetzgeber — ein Minos, Solon, Lykurg, Numa, Karl d. Gr. u. a. — die religiöse Idee in ihre Gesetzgebung einbezogen und letztere auf ersterer aufbauten, beweist doch nicht, daß sie die Religion und das religiöse Gefühl erst „erfunden" haben, sondern zeigt eben, wie mächtig das religiöse Gefühl und Bewußtsein seit jeher im Menschen lebte, und daß auch der Staat die Religion (überhaupt, wir reden hier nicht einseitig von einer bestimmten Religionsform oder Konfession) achten und schützen soll. „Wenn die rationalistische Aufklärung," bemerkt in dieser Beziehung Lotze, „den Staat auf einen von Biedermännern der Urzeit geschlossenen Vertrag . . . die Entstehung der Religion auf den natürlichen Hang zum Aberglauben und seine kunstvolle Benutzung durch priesterliche Schlauheit zurückführte, so machte sie eine berechnete Überlegung, die nur einer bereits fortgeschrittenen Bildung geläufig sein kann, zur ersten Erzeugungsursache dieser Bildung."[1])

Ebensowenig vermag jene Ansicht zu befriedigen, welche in der Furcht vor den gewaltigen Kräften der Natur den Erklärungsgrund der Religion finden will. „Primos in orbe deos," sagt ein Unbekannter bei Petronius, „fecit timor: die ersten Götter auf Erden erzeugte die Furcht." Raynal, Hobbes, Hume, H. Voß, einzelne Anhänger des Materialismus vertreten dieselbe Anschauung. Allein das religiöse Gefühl in seiner echten und vollkommenen Erscheinungsform geht in der physischen Furcht vor den Naturerscheinungen nicht auf, es ist von dieser Furcht vielmehr verschieden und konnte und kann daher in derselben nicht seinen ausschließlichen Entstehungsgrund haben, wenn auch zugegeben werden muß, daß das religiöse Gefühl in seiner primitivsten und rohesten Form, wie dies bei dem für sinnliche äußere Eindrücke so empfänglichen Naturmenschen begreiflich und erklärlich, zum nicht geringsten Teile mit dem Grauen vor einer dunklen, unsichtbaren und ungreifbaren Übermacht zusammenfällt. Aber völlig geht es selbst auf dieser niedrigsten Stufe in der physischen Furcht nicht auf, da die Erscheinungen der Natur neben den Gefühlen der Furcht und des Grauens im Menschen auch das Gefühl der Freude und Heiter-

[1]) Mikrokosmos, III. Tl. S. 54.

keit, den Zustand des Wohlbehagens, dankbar-froher, zufriedener Stimmung hervorrufen mußten und hervorrufen.

Auch die Kultur- und Religionsgeschichte zeigt, daß zum guten Teile Freude und Lied und frohe Festlichkeit die Begleiter der Bethätigung des religiösen Gefühles bei den Völkern waren, und nicht Furcht und Angst allein. „Die Vorstellung von Freudigkeit," bemerkt diesfalls de Maistre, „vermischte sich mit dem religiösen Feste so innig, daß dieses letztere Wort überall ein Synonymum des ersteren war."[1]) Verbindet doch selbst der Indianer mit seiner Vorstellung vom „großen Geiste" nicht einseitig das Gefühl des Grauenvollen und Schreckhaften, sondern vorwiegend den Begriff des Ehrfurchtgebietenden, des Hohen und Erhabenen, aber auch der Milde und Güte, und ein Gleiches war, wie wir früher gesehen, bei den Gottheiten der Völker des Altertums — insbesondere auch der Germanen — der Fall. Es geht eben nicht an, eine in so verschiedener Weise hervortretende Erscheinung in der Geschichte der Menschheit einseitig, durch ausschließliche Geltendmachung eines fördernden und mitwirkenden Faktors erklärlich und begreiflich machen zu wollen.

Nicht die rein sinnliche Furcht bei gewaltigen und erschütternden Naturereignissen und Katastrophen, welche das Tier mit dem Menschen teilt, ist das Wesen des religiösen Gefühles, sondern kindliche Furcht, also Ehrfurcht, gepaart mit Liebe, Vertrauen, Dankbarkeit. Darum erhebt das religiöse Gefühl zugleich, es läutert und beseligt, während die physische Furcht schwächt und niederdrückt, die Seele mit Bangen und Unbehagen erfüllt. Gottesfurcht, aber auch Gottseligkeit — das sind die beiden Pole, zwischen denen sich das religiöse Gefühl bewegt. Und wenn die sinnliche Furcht wirklich der alleinige Entstehungsgrund des religiösen Gefühles ist und mit diesem zusammenfällt, wie wäre dann das Vorhandensein des religiösen Bedürfnisses und Gefühles bei solchen Menschen erklärlich, welche das Gefühl der Furcht vor Naturereignissen nicht kennen?

Oder ist die Religion aus dem Ahnen- und Heroenkult, aus der Verehrung ausgezeichneter und hervorragender Menschen zu erklären, wie dies Bio und Euemerus,[2]) in neuerer Zeit auch J. Lippert[3]) u. a. versucht? — Auch diese Anschauung

[1]) Abendstunden v. St. Petersb., übers. v. Lieber, II. 333.

[2]) Sext. Emp. adv. Math. IX. 17; Cic. de nat. deor. I. 42.

[3]) Allgem. Geschichte d. Priestert. 1883—4 (2 Bde.). Die Religion d. europ. Kulturvölker in ihrem geschichtlichen Ursprung. 1881.

enthält ein Korn der Wahrheit, während sie, ganz allgemein und absolut hingestellt, an dem Fehler einer unberechtigten Generalisierung leidet. Unzweifelhaft sind auf diese Weise — namentlich bei höher veranlagten und kultivierten Stämmen und nach Vollzug des Überganges von der prähistorischen, mythischen zur geschichtlichen Zeit — zahlreiche Göttergestalten geschaffen worden; aber das eigentliche Wesen der Religion und der religiösen Idee überhaupt ist damit keineswegs erklärt und erschöpft, ja nicht einmal der Ursprung der Göttermythen ist damit ausreichend gekennzeichnet, da die Grundlage derselben nicht bloß in geschichtlichen oder halbgeschichtlichen Erzählungen und Persönlichkeiten, sondern ebenso auch in Vorgängen in der Natur, in allgemeinen sittlich-politischen Ideen und Verhältnissen zu suchen ist, wozu noch mannigfache individuell ethnologische und psychologische Motive mitgewirkt haben.

Diese einseitige Deutung der „Euemeristen" streift den Mythen das Wesentlichste ihres spezifisch religiösen Charakters, den sie doch unleugbar besitzen, ab und konnte daher eben nur in jener Periode der Entwickelung der griechischen Philosophie Eingang und Verbreitung finden, in welcher die Macht des altreligiösen Glaubens über die Gemüter bereits gesunken war und mit der Gründung der Cyrenaischen Schule (durch Aristipp) der Hedonismus und Eudämonismus als höchstes und einziges Lebensziel des Weisen hingestellt wurde — in einer Zeit, da Theodorus, der „Atheist", den Götterglauben offen bekämpfend, den dauernden Zustand der Freude (χαρά) durch positive Befriedigung der Lust als das höchste Lebensideal lehrte, während Hegesias, an der Erreichung dieses Erfolges verzweifelnd, dem entschiedensten Pessimismus anheimfiel und die Behauptung aufstellte, für den Weisen sei das Leben gleichgiltig.[1])

Ähnlich verhält es sich mit Darwins Erklärungsversuch, daß die Träume den Ahnenkult und damit die Grundlage der Religion geschaffen, sowie mit Spencers und Buckles Hypothese, welche in der phantasierenden Reflexion des Wilden über seinen eigenen Schatten die religionserzeugende Ursache erblicken wollen, desgleichen mit dem fetischistisch-animistischen Erklärungsversuch der Entwickelungstheoretiker, nach welchem im Instinktleben der Tierwelt die Urform oder „Urzelle" der Religion zu suchen sei. Alle diese und ähnliche Erklärungsversuche, wenn sie gleich einen

[1]) Diog. Laërt. II. 97; II. 94.

oder den anderen fördernden und miterzeugenden Faktor der Entstehung der Religion in ihrer primitivsten Erscheinungsform namhaft machen, erklären und erschöpfen das Wesen der Religion nicht, machen insbesondere die durchschnittliche Allgemeinheit der Religion nach Zeit und Raum nicht begreiflich, und beantworten nicht die Frage, wie dann eine Religion auch bei geistig hochentwickelten Völkern und Individuen vorhanden sein und sich erhalten kann.

Oder liegt im Hange des Menschen zum Aberglauben die Religion-bildende Ursache? — Unleugbar zeigt sich im Durchschnittsmenschen ein mächtiger und fast unaustilgbarer Hang zum Glauben an das „Wunderbare“, „Übernatürliche“ und „Geheimnisvolle“, und wie die Erfahrung lehrt, läßt sich bei geistig tiefer Stehenden in einem besonderen Falle die Grenze zwischen „Religion“ und „Aberglauben“ überhaupt nicht ziehen, da beide Begriffssphären — und das gilt von der modernen oder „christlichen“ Ära bekanntlich ungemindert fort, wie jeder weiß, der das eigentliche „Volk“ in seinem Denken und Fühlen kennt und beobachtet — vielfach ineinander fließen und einander tragen und stützen; aber in solcher Allgemeinheit und Unbedingtheit hingestellt ist auch diese Ansicht oberflächlich und unzureichend, da sie der notwendigen Anforderung einer richtigen Hypothese, alle besonderen Fälle und Erscheinungen, als deren Erklärungsgrund sie war aufgestellt worden, zu umfassen, nicht entspricht. Es giebt und gab eben zahlreiche Menschen, welche sich von Aberglauben und Vorurteilen jeder Art nicht nur frei wähnten, sondern es auch wirklich sind und waren, ohne deshalb allein zu den Religionslosen zu zählen, und es giebt andererseits eine Religion, welche mit dem vernünftigen Denken und selbst der strengsten Wissenschaftlichkeit recht wohl verträglich ist.

Oder endlich — um auch diese, insbesondere von einzelnen Theologen[1]) vertretene Behauptung zu erwähnen — hat die Religion ihren Grund und Ursprung in einer besonderen Anlage, in einem dem Menschen eigentümlichen religiösen Vermögen? — Auch diese Anschauung ist unstichhältig, weil erfahrungswidrig und unpsychologisch. Die Selbstbeobachtung weiß von einer solchen „besonderen religiösen Anlage“ nichts, und das „spezielle religiöse Vermögen“ ist nichts als eine künstliche Abstraktion von der diesfälligen

---

[1]) Vgl. u. a. Schanz, Apologie d. Christent. Freiburg. 1887.

psychologischen Thatsächlichkeit und Wirklichkeit, die Hypostasierung der bloßen „Fähigkeit“ oder „Möglichkeit“ zu einer besonderen Seelenkraft. Es giebt im Menschen ebensowenig eine besondere, für sich bestehende und aus sich selbst wirksame religiöse Anlage, als er eine derartige, gleichsam auf sich selbst gestellte sittliche und ästhetische Anlage besitzt. Nun ist die Idee des Sittlichen und Ästhetischen nach Zeit und Raum mindestens ebenso universell, wie die Idee der Religion, und zudem stehen, wie wir weiter unten sehen werden, die religiösen und sittlichen Vorstellungen in einer gewissen innern Beziehung und Verwandtschaft; es wird ihnen daher auch ein gemeinsamer Grund und Ursprung zukommen. Es ist aber, wie niemand leugnet, der Mensch ein sittliches Wesen, weil er ein Vernunftwesen ist, und darum wird auch der Quellpunkt der religiösen Idee in der allgemeinen vernünftigen Menschennatur, in den Tiefen des menschlichen Seelenlebens gesucht werden müssen.

Allgemeine Erscheinungen oder Wirkungen müssen, um als solche verstanden zu werden, auf allgemeine, d. i. allen gemeinsame Ursachen zurückgeführt werden, und darum sind die vorerwähnten partiellen Erklärungsversuche unzureichend. Der Mensch hat die Fähigkeit religiöser Ideen, also vor allem der Gottesidee, und er hat das Bedürfnis nach Religion, weil er ein vernünftiges und als solches ein denkendes und erkennendes Wesen ist. Indem sich der Mensch der Außendinge durch die sinnliche Wahrnehmung bewußt wird, und indem er im Ich-Bewußtsein die Fähigkeit erlangt, sich selbst als Objekt seines Denkens zu erfassen, sucht er jene Dinge wie sein eigenes Dasein zu verstehen, d. h. deren innerstes Wesen und den letzten Grund deren Seins zu erforschen.

Aber alsbald erkennt er — falls er sich eben nicht selbst geflissentlich täuscht — die absolute Unmöglichkeit, dieses Ziel vollkommen zu erreichen, sein Verlangen völlig zu stillen; er erkennt die relativ engen Schranken, welche seinem Können, seinem Wissen und Verstehen gezogen sind; er erkennt und fühlt seine Schwachheit und Unzulänglichkeit, in physischer wie in intellektueller und sittlicher Beziehung, er weiß und fühlt sich in seinem ganzen Sein und Wesen, in seinem Werden und Bestehen abhängig von Bedingungen, Ursachen, Kräften, Gesetzen außer und über ihm, und in diesem Bewußtsein seiner eigenen Schwäche und Niedrigkeit, in diesem Gefühle der Abhängigkeit von einer — allerdings unbekannten — höheren

Macht oder Allmacht und in dem daraus hervorgehenden Bedürfnisse und dem Verlangen nach Hilfe und Schutz seitens dieser Übermacht liegt die eine Religion erzeugende und erhaltende Ursache.

Oder ist dem nicht so? — Wie schwach, wie armselig und ohnmächtig ist das ganze natürliche Sein und Können, ist das physische Vermögen des Menschen wie der Menschheit! Es ist richtig — der Mensch, der kleine, winzige Mensch hat in seiner Art und mit der ihm zu gebote stehenden geringen körperlichen und geistigen Kraft Großes, Staunenswertes geleistet, und gar vieles wird ihm vielleicht noch in der Zukunft zu leisten möglich sein. Und doch — wie klein, wie verschwindend klein und unbedeutend ist das Geleistete, ist das dem Menschen zu leisten Mögliche, entgegengehalten dem, was sein Können schlechthin übersteigt und stets übersteigen wird!

Den gewaltigen irdischen und kosmischen Kräften und Mächten gegenüber ist die „Macht" des Menschen nichts anderes als absolute Ohnmacht. Mit all unseren mechanisch-technischen Hilfsmitteln sind wir nicht einmal imstande, zu dem unserer Erde nächsten Planeten oder selbst auch nur auf den unsere Erde umkreisenden Mond zu gelangen, und nie wird und kann es dem Menschen — aus physikalischen Gründen — je gelingen. Was vermag menschliches Können etwa gegenüber der Thätigkeit der im Erdinnern angehäuften feuerflüssigen Erdmassen, der glühenden Dämpfe und Gase, gegenüber deren Ausbruch mittels eines Vulkans oder durch ein oft weite Landstrecken zerklüftendes, Städte und Dörfer zerstörendes Erdbeben? Was vermöchte der Mensch zu thun, wenn das Meer, an irgend einem Punkte seine Grenzen plötzlich überschreitend, mit seinen Wogen und Wellen verheerend und alles niederwerfend sich heranwälzte?... Es erübrigte ihm nichts als der vergebliche Versuch, in wahnsinniger Furcht und Hast sein nacktes Leben zu retten, da ihm ja doch wirksamer Widerstand absolut unmöglich ist. Und ist ein Gleiches nicht selbst bei Katastrophen geringeren Umfanges der Fall — bei Bergrutschungen, Lawinenstürzen, Wolkenbrüchen, bei Überschwemmungen durch Seen, Flüsse u. s. w.?

Ebenso schlechthin machtlos und ohnmächtig ist der Mensch, ist die Menschheit gegenüber den atmosphärisch-meteorologischen Erscheinungen und Vorgängen. All die 1600 Millionen Menschen, die ungefähr den Erdball bewohnen, sind mit Aufbietung der ganzen ihnen zu Gebote stehenden Kraft nicht imstande, auch nur eine

Änderung der eben vorhandenen Luftrichtung herbeizuführen, oder einen etwa ausgebrochenen verheerenden Orkan zu beruhigen, einem in der Frühlingsnacht drohenden Froste vorzubeugen, eine Erhöhung oder Verminderung des Luftdruckes herbeizuführen. Die „Wiederkehr" der warmen Frühlingssonne, welche nach langem, hartem Winterfroste wieder neues Leben der Natur einhauchen und Millionen Keime wecken und zur Entwickelung bringen soll, erhoffen wir sehnsuchtsvoll und erwarten sie vertrauensvoll Jahr um Jahr — vertrauend nämlich auf die Stetigkeit der schiefen Stellung der Erdachse und der von der Erde um die Sonne beschriebenen elliptischen Bahn, sowie auf die bisherige Erfahrung und Beobachtung — aber wir vermöchten mit all unserer physischen Kraft einer diesfälligen Änderung und Abweichung, wenn eine solche durch irgend eine kosmische Ursache bewirkt würde, schlechthin weder vorzubeugen noch sie nach deren Eintreten zu beseitigen....

Oder was vermöchten wir Menschen zu thun, wenn einmal durch irgend eine Ursache die Zentrifugalkraft unseres Planeten von der Anziehungskraft der Sonne überwunden würde, so daß der erstere samt allem, was auf ihm lebt und webt, mit furchtbarer Rapidität in das Feuermeer der Sonne stürzte, oder wenn umgekehrt durch Überwiegen der Fliehkraft die Erde in den Weltraum hinausgeschleudert würde, oder wenn ein Zusammenstoß unseres Erdballes mit irgend einem anderen Weltkörper vor sich ginge?...

Wir wollen die Zahl dieser und ähnlicher Fälle, deren absolute Unmöglichkeit von vornherein wohl von keinem besonnen Denkenden geleugnet werden dürfte, nicht weiter vermehren; genügen sie doch gewiß zur Bekräftigung der Wahrheit des oben Gesagten, wie schwach und armselig des Menschen natürliche Kraft, und wie er den gewaltigen tellurischen und kosmischen Mächten absolut macht- und widerstandslos anheimgegeben ist.

Und gilt diese Schwachheit und Unzulänglichkeit des physischen Könnens von der Menschheit als Ganzem, — was soll dann noch bezüglich des einzelnen Menschen gesagt werden? — Was ist doch der Mensch? — Ein Stäubchen im unendlichen Raume des Universums, ein Eintagsgeschöpf in den ungezählten Äonen der Ewigkeit! — Und gilt dies schon vom Menschen, wenn er sich der Gesundheit und des Wohlseins erfreut, wie fühlt er erst seine Schwäche, seine Nichtigkeit und Armseligkeit, wenn Tage kommen, von denen er sagen muß, „sie gefallen mir nicht", wenn Krankheit und Siech-

tum ihn überfällt, Gebrechlichkeit und Alter und Tod ihm unaufhaltsam, unausweichlich nahen? — „Beim Herannahen des Todes," gesteht schon der jüngere Plinius, „erinnert sich der Sterbende, daß er Mensch ist, und daß es Götter giebt..."[1])

Es setzt sich eine Stahlfliege auf die Lippe eines „Riesen", dessen Körper von Kraft und Gesundheit strotzt, und teilt ihm durch ihren Stich ein mikroskopisch kleines Tröpflein des Leichengiftes mit, das sie in ihrem Rüssel birgt — und der Riese ist in wenigen Tagen oder gar Stunden eine Leiche... Eine unbedeutende Verletzung eines Gliedes, die Beseitigung eines Leichdorns, einer Warze, das Bersten eines Blutgefäßes, einer Ader im Gehirn kann den Tod des stärksten Menschen zur Folge haben...

Wie enge begrenzt und beschränkt, ja nicht selten wie geradezu ohnmächtig menschliches, ärztliches Können dem Heere der verschiedenen Krankheiten — insbesondere der inneren — und namentlich infektiöser Seuchen und Epidemieen gegenüber sei, lehrt die Erfahrung.

Und mit welchen Sorgen und Kümmernissen, mit welchen Entbehrungen und Anstrengungen haben Millionen Menschen Tag um Tag und Jahr um Jahr zu kämpfen und zu ringen, von wie vielen bitteren Enttäuschungen werden sie niedergedrückt, wie müssen sie sich abmühen in harter Arbeit und im Schweiße ihres Angesichts, ohne oft imstande zu sein, durch Aufbietung all ihrer körperlichen oder geistigen Kraft sich und die Ihrigen vor Hunger zu schützen — ja wie viele sterben geradezu des Hungertodes, oft sogar in nächster Nähe des Reichtums und Überflusses!...

Ich brauche diese und ähnliche Gedanken wohl nicht näher auszuspinnen... Ein Kampf in der That ist des Menschen Leben, ein harter, unausgesetzter und doch oft vergeblicher Kampf ums natürliche Dasein — ein oft ohnmächtiges Ringen gegen „feindliche Mächte" ungezählter Art und Form, ein Kampf, dem kein Sterblicher sich völlig entziehen kann, in welchem die meisten frühzeitig unterliegen, während ihm bei den übrigen erst der allen unausweichliche Tod ein Ende macht...

In diesem Bewußtsein menschlicher Schwäche, Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit, in diesem Gefühle völliger Abhängigkeit von Kräften und Mächten außer und über ihm und dem hieraus entspringenden

[1]) Epp. lib. VII. 26.

Gefühle der Demut und Niedrigkeit liegt nun aber schon ein Keim und Ansatz des spezifisch religiösen Gefühles, was auch die Erfahrung bestätigt. Menschen, welche, vom stolzen Bewußtsein eines schrankenlosen menschlichen Könnens erfüllt, die eben erwähnte menschliche Schwachheit, Abhängigkeit und Hilfsbedürftigkeit nicht anerkennen, von einer Unzulänglichkeit menschlichen natürlichen Könnens nichts wissen wollen, werden sich auch der religiösen Idee und dem religiösen Gefühle gegenüber, insofern sich dasselbe im Gottesglauben äußert, gleichgiltig, ja ablehnend verhalten, während der Mensch der religiösen Auffassung der Welt und des Lebens niemals zugänglicher ist und niemals ein lebhafteres Bedürfnis nach dem im religiösen Glauben liegenden Troste kundgiebt, als in Zeiten, da er von Unglück oder Krankheit heimgesucht, von Elend und widrigen Schicksalen niedergebeugt wird, wenngleich diese nicht selten auch die entgegengesetzte Wirkung haben, in[illegible]ie den Menschen verbittern und an der Leitung der Schicksale durch eine „höhere Hand" verzweifeln lassen. Das ist auch der Grund, warum kein Lebensalter zur religiösen Gleichgiltigkeit in dem Maße hinneigt, wie die im Vollbesitze ihrer körperlichen und geistigen Kraft sich fühlende, noch dazu lebensunerfahrene Jugend, während in dem schwachen, gebrechlichen Greise das religiöse Bedürfnis in der Regel wieder lebhafter sich kundgiebt. Ähnlich wie überquellende Jugendkraft wirkt auch großer irdischer Besitz, Macht und Überfluß.

Und dieselbe Schwachheit und Unzulänglichkeit menschlichen Könnens zeigt sich auch auf rein geistigem Gebiete — auf dem Gebiete des Denkens und Forschens, des Erkennens. Auch hier hat der Menschengeist ja unleugbar Großes und Bewunderungswürdiges geschaffen, und vieles, von dem wir jetzt nicht einmal eine Ahnung haben, wird er vielleicht in näherer oder entfernter Zukunft zu leisten im stande sein. Und doch — so müssen wir hier wieder sagen — wie verschwindend klein ist das, was der Mensch weiß, entgegengehalten dem, was er nicht weiß, niemals wird erforschen und wissen können! — Was ist der ausschließliche Gegenstand alles menschlichen Forschens und Erkennens? — Die äußere Erscheinung der Dinge, nicht aber deren innerste Natur, deren eigentliches Wesen. Ist irgendwo in Natur, Geschichte oder Leben eine Thatsache gegeben, geht ein Ereignis, ein Geschehen vor sich, das als solches unmittelbar gewiß ist, so regt sich im Menschen der Drang, es zu verstehen und zu begreifen. Die

Thatsache wird zum Probleme, und dessen Verständnis erfordert eine Ergänzung durch das Denken, durch Aufsuchung der sie hervorbringenden Bedingungen, ohne welche sie als unbegreiflich erscheint. Diese gesuchten Bedingungen heißen die Erklärungsgründe, und die Ableitung der Thatsache aus ihnen ist die Erklärung derselben. Mit diesen Erklärungsgründen als formalen oder nächsten „Ursachen" der Erscheinung oder Thatsache begnügt sich nun aber, genau betrachtet, alle empirisch-rationale Forschung, ohne daß jedoch damit schon der metaphysische **eigentliche Seins- oder Realgrund** gefunden oder erkannt worden wäre, wenngleich diese empirisch-rationale Forschung sich häufig einer Redeweise bedient, die so realistisch lautet, als ob bloß formale Begriffsverknüpfungen schon der ädaquate Ausdruck wirklichen Seins und Geschehens wären.[1])

Denn eine Naturerscheinung „erklären" heißt nichts anderes, als zeigen, daß sie für unser Denken die notwendige Folge der Verknüpfung gewisser Bedingungen ist, welche Bedingungen wir als hypothetische oder wirkliche „Ursache" dieser Erscheinung ansehen, jenachdem erstere bloß vorausgesetzte oder thatsächlich gegebene sind.

Was „Stoff" oder „Materie", was „Kraft", „Geist", „Metall", „Eisen", „Schwefel", „Phosphor", was „Fisch", „Vogel", was „Wärme", „Licht", „Magnetismus", „Pflanze", „Baum" 2c. ihrem Wesen nach sind, wissen wir nicht, da uns der eigentliche Grund der verschiedenen Eigenschaften und Eigentümlichkeiten der genannten Dinge und Erscheinungen unbekannt ist.

Wir haben diese so wichtige Thatsache der Beschränktheit unseres Wissens, welche trotz des begreiflichen Versuches von gewisser Seite, sie zu leugnen, unerschüttert und unerschütterlich feststeht, schon bei einer früheren Gelegenheit (im III. und teilweise in dem vorhergehenden Abschnitte) hervorgehoben. Wir wissen, um noch einige Beispiele anzuführen, nicht, was ein „Organismus" seinem Wesen nach ist. Es könnte jemand sagen: „Ein Aggregat von Zellen". Aber was ist „Zelle"? Man könnte erwidern: „Das Produkt lebensfähiger oder lebendiger Protoplastieen". Aber was ist dieses „protoplastische Urwesen" seiner innersten Natur nach? — Was ist überhaupt „Leben?" — Was sind die verschiedenen Arten der „Krankheit" ihrem Wesen nach? — Wir wissen es nicht und

---

[1]) Vgl. Drobisch, Neue Darstellung der Logik, S. 171 ff.

müssen uns daher, wie bezüglich der Naturerscheinungen und Natur-Thatsachen im allgemeinen, mit der Beobachtung und Bestimmung phänomenaler, d. h. zufälliger Symptome derselben begnügen.

Und so wenig wir den letzten und eigentlichen Grund des „Lebens" und der „Krankheit" kennen, ebenso kennen wir auch nicht den letzten und eigentlichen Grund des „Todes" eines Organismus. Auch hier müssen wir uns mit den nächsten und formalen Ursachen, mit der bloßen „Erscheinung", mit der bloßen „Thatsache" des Aufhörens des Stoffwechsels begnügen. Auch die in neuerer Zeit für gewisse Krankheits- und Todesarten aufgestellte „Bazillen"-theorie vermag den Schleier von den diesfälligen Prozessen nicht vollständig zu lüften, das Geheimnis, d. h. den letzten Grund des „Erkrankens" und „Sterbens" noch nicht zu erklären. Was ein solcher „Bazillus" seinem innersten Wesen nach ist, wie er ursprünglich entstand oder noch entsteht, warum und wie ein spezifischer Bazillus seine spezifische Krankheit erzeugt &c., wäre damit noch immer nicht erklärt.

Ebenso kennen wir nur die Thatsache und das aus der bisherigen thatsächlichen Erfahrung abstrahierte Gesetz der auf eine durchschnittliche, bestimmte und begrenzte Zeitperiode eingeschränkten Lebensdauer eines Individuums, nicht den letzten und eigentlichen Grund dieser Erscheinung. Warum eigentlich das Leben einer Pappel, einer Eiche, eines Hundes, eines Pferdes, des Menschen u. s. f. über eine bestimmte durchschnittliche Zeitdauer hinaus sich absolut nicht verlängern läßt, warum nach Ablauf dieser Zeit der Auflösungsprozeß des betreffenden Organismus und damit der Tod unfehlbar und unabwendbar, oder, wie wir sagen: „naturnotwendig" eintritt, wissen wir nicht.

Und was wissen wir Gesichertes und Feststehendes bezüglich der Entstehung und Entwickelung der gegenwärtigen Gestalt des Himmels und speziell unserer Erde, bezüglich der näheren Beschaffenheit der Weltkörper und der Zustände auf denselben? Die schon bei einer früheren Veranlassung erwähnte Kant-Laplace'sche Theorie der Entstehung unseres Sonnensystems, selbst wenn sie unbestritten wissenschaftlichen Wert hätte, was nicht der Fall, führt uns zu allerletzt zu einem Ur-Nebel oder Ur-Gase zurück, über welchen auch sie denkend nicht hinaus kann.[1])

[1]) In neuerer Zeit haben sich übrigens die Gegner der Laplace'schen Theorie gemehrt. Man nimmt jetzt als Urform des gegenwärtigen Weltsystems nicht

Wissen wir doch nicht einmal, ob der relativ uns so nahe Mond, oder die unserer Erde nächsten Planeten von Lebewesen bewohnt seien, und, wenn dies der Fall sein sollte, welche Gestalt und Beschaffenheit sie haben.

Selbst die verschiedenen Naturgesetze wirken strenge genommen und im Lichte menschlicher Betrachtung nur thatsächlich und nicht von vornherein und absolut notwendig; wenigstens läßt sich eine solche aprioristische und absolute Notwendigkeit derselben unsererseits nicht beweisen. Notwendig wirken die Naturgesetze erst dann, wenn die Erscheinung aus einer notwendigen Kombination von zusammenwirkenden Ursachen hervorgeht. Über das Wesen und den letzten Grund dieser Ursachen aber wissen wir gleichfalls nichts.

So repräsentierten z. B. die Kepler'schen Gesetze eine nur thatsächlich giltige Regel der Bewegung der Planeten, bis Newton bewies, daß sie die notwendigen Folgen des Zusammenwirkens der Attraktivkraft der Sonne mit einer von der Richtung und Stärke dieser Anziehung unabhängigen, den Planeten ursprünglich zukommenden gradlinigen und gleichförmigen Bewegung sind. Warum aber wieder seinerseits das bekannte Newton'sche Gravitationsgesetz an sich und von vornherein notwendig ist, warum sich die Himmelskörper gerade in diesem Verhältnisse anziehen, das weiß die Wissenschaft, wie schon früher einmal erwähnt, nicht. Demnach ist auch die Giltigkeit des Newton'schen Gravitationsgesetzes nur eine thatsächliche, sie ist subjektiv und relativ, nicht aber objektiv und absolut notwendig, wie denn Newton gemäß seinem früher (im III. Abschnitte) zitierten Ausspruche selbst erklärte, das Wesen der Schwerkraft und die eigentliche Ursache ihrer so gearteten Wirkung kenne er nicht.

Diese wenigen angeführten Thatsachen mögen zur weiteren Begründung der oben und schon früher erwähnten Unzulänglichkeit menschlichen Forschens und Erkennens genügen. In der That — wohin immer wir unsern Blick wenden, begegnen wir Unbegreiflich-

---

einen glühenden Gasball an, sondern einen kosmischen Urstaub, welcher sich durcheinander bewegt und zu größeren oder kleineren Massen, den Meteoren, zusammengeballt habe. Sie hätten sich zum Teile gestoßen und in ihrer Bewegung durch gegenseitige Reibung behindert, wodurch sie zusammenstürzen und größere Klumpen bilden mußten. So seien Sonne, Planeten, Erde aus zusammengefallenen Meteoren entstanden.

keiten, Rätseln, Geheimnissen. Nur menschlicher Dünkel und Hochmut könnte wagen, auch diese Wahrheit zu leugnen. Ist sich nicht der Mensch namentlich bezüglich seiner seelischen und geistigen Funktionen das allerdunkelste Rätsel und Geheimnis? — Was die Physik, die Physiologie und Psychologie diesfalls an gesicherten und allseitig als richtig zugestandenen Resultaten gefunden, ist unverhältnismäßig wenig. Wie die verschiedenen Sinnesempfindungen, das Sehen, Hören, Schmecken, Riechen eigentlich zustande kommen, wissen und begreifen wir nicht; wir kennen nur die äußeren Bedingungen deren Zustandekommens, und auch die Forschungen Th. Youngs, Cortis und Helmholtz' auf dem Gebiete der Gesichts- und Gehörempfindungen sind nicht einwandfrei und lösen das Rätsel der bezüglichen physiologischen Vorgänge nicht. Nicht einmal bezüglich der Klassifizierung, Definition und Charakterisierung der verschiedenen Seelenphänomene konnte bisher eine völlige Einigung erzielt werden — wie erst bezüglich ihres eigentlichen Wesens und der sie wirkenden letzten Ursachen? Es ist ein ebenso schönes als wahres Dichterwort:

„Ins Inn're der Natur dringt kein geschaff'ner Geist".[1])

Darum war es ja auch bisher unmöglich, und darum wird es dem Menschen ewig unmöglich sein, die Welt und deren Dinge ideell und gleichsam aus seinem Kopfe herauszuentwickeln oder a priori zu konstruieren. Unser Wissen müßte sonst ein absolutes — „göttliches" — sein, und mit diesem absoluten Wissen wäre dann auch das absolute Können — „Allmacht" — verbunden, welche Eigenschaften sich doch nur ein an Größenwahn leidender Menschengeist beilegen könnte.

Übrigens ist diese — ja allerdings begreifliche — Neigung zu einer gewissen Selbstüberhebung, die — unter Umständen sogar löbliche und den geistigen Fortschritt fördernde — Einbildung, wissen, verstehen, erklären zu können, was dem Menschen stets unbegreiflich und unerklärlich bleiben wird, nicht etwa eine ausschließliche Eigentümlichkeit der modernen Wissenschaft; wir finden sie in demselben Maße — ja, wie wir uns überzeugt, vielleicht sogar in einem höheren Maße — bei den Denkern des Altertums,

---

[1]) „Wie die Augen der Nachtvögel sich verhalten zum hellen Tageslichte", klagt schon Aristoteles, „so verhält sich die Vernunft unserer Seele gegen die ewige Wahrheit". (Metaph. II. 1. 3.)

wie bei den philosophierenden theologischen Scholastikern des Mittelalters. Da letztere in der „Offenbarung", welche sie annahmen, eine wissenschaftlich befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Wesen und Ursprung der Dinge und überhaupt eine materielle Förderung des Verständnisses der Weltwirklichkeit vergebens suchten, machten sie einfach bei der antiken, obwohl „heidnischen" Philosophie Anlehen, wobei, wie wir gesehen, namentlich Plato und Aristoteles ausgiebig benützt wurden. So meinten sie auch mit der Annahme der von Aristoteles aufgestellten Schlagworte des „ersten Stoffes" oder der „Materie" (ὕλη), aus der dann durch Hinzutritt der „Form" (εἶδος, μορφή,[1] forma substantialis) die Individuen hervorgegangen seien, dem Verständnisse des Wesens und Werdens der Dinge näher gekommen zu sein. Selbst der gelehrte Jesuite und berühmte Astronom A. Secchi spöttelt über den Wahn, durch Wiederauffrischung dieser beiden längst veralteten Schulausdrücke — und in der neuesten Zeit machen aus schon erwähnter Ursache die römischen Theologen mit der thomistischen Scholastik wieder Aufhebens — die gesamte Natur erklärt zu haben, weil ja „die Schwierigkeit der Erklärung gerade darin beruht, zu definieren, was jene ‚Materie' sei, und worin jene ‚Form' bestehe, von der man uns redet."[2])

Und eben diese Beschränktheit des möglichen menschlichen Wissens, diese Unbegreiflichkeit des eigentlichen Wesens der Dinge, diese Unfähigkeit der Erkenntnis der letzten wirkenden Ursachen, und das aus dieser Erkenntnis entspringende Gefühl der menschlichen, intellektuellen Unzulänglichkeit, der Demut und der Abhängigkeit von einer über und hinter den „Erscheinungen" stehenden und in ihnen sich bethätigenden „höheren Macht" ist ein weiterer Quellpunkt des religiösen Glaubens und Gefühles.

Mit der physischen und intellektuellen Unzulänglichkeit geht aber die sittliche Hand in Hand. Nur der oberflächliche Beobachter seiner selbst und anderer, nur der sittlich Träge und Selbstzufriedene, dem seine jeweilige sittliche Beschaffenheit gerade genügt, oder der von Eigenliebe und sittlichem Dünkel Beherrschte, welcher seine Fehler und Unvollkommenheiten geflissentlich ignoriert und stolz mit seiner „Tugend" prahlt, kann diese Thatsache zu leugnen versuchen. Wer sich selbst und andere kennt, weiß, wie schwach und hinfällig

---

[1]) Metaph. XII. 5. — [2]) Zwei Vorträge. Deutsch 1882. S. 35.

der Mensch auch auf dem Gebiete des sittlichen Strebens und Lebens sei, wie er so gern und leicht zum sittlich Unzulässigen, zur Genußsucht und zur Sinnlichkeit neigt, und wie es beständiger Wachsamkeit über sich selbst, eines starken und gefestigten Willens, unausgesetzten Ringens und Kämpfens bedarf, soll er die sich ihm darbietende Gelegenheit zum sittlich Verwerflichen nicht mißbrauchen, der Versuchung und Begierde nicht unterliegen, der Leidenschaft sich nicht zu eigen geben. In der That: „In vielen Dingen fehlen wir alle;“[1]) und „wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, so betrügen wir uns selbst.“[2])

Aber selbst wenn es dem Einzelnen durch Mühe und Anstrengung gelungen ist, zu festen sittlichen Grundsätzen und damit zu einem sitttlich reinen und edlen Charakter zu gelangen, hört die Möglichkeit, eine unsittliche Handlung zu begehen, das Diktat der Vernunft und des Gewissens außer acht zu lassen, keineswegs auf. Er ist sich der Verpflichtung des über ihm stehenden und seiner Willkür entrückten Sittengesetzes bewußt, aber er fühlt auch die Möglichkeit einer Auflehnung, einer Entscheidung des Wollens gegen dasselbe.

Darum darf auch der sittlich gefestigte Charakter sich nicht in falscher Sicherheit wiegen; „wer da vermeint zu stehen, sehe zu, daß er nicht falle.“[3]) Und eben dieses Bewußtsein der menschlichen sittlichen Schwachheit und Unvollkommenheit, und das hieraus abermals entspringende Gefühl der Demut, der Hilfsbedürftigkeit und Niedrigkeit, dieses Bewußtsein der Abhängigkeit von höheren, über uns stehenden und unabänderlichen sittlichen Normen ist ein weiterer Quellpunkt des religiösen Denkens und Fühlens, was auch durch die Erfahrung des Lebens bestätigt wird.

So repräsentiert das Bewußtsein und Gefühl der Unzulänglichkeit des Menschen in physischer, intellektueller und sittlicher Beziehung in der That die eine religionserzeugende Ursache; das Bewußtsein der Unzulänglichkeit des natürlichen Könnens erzeugt im Menschen das Gefühl der Abhängigkeit von einer absolut schrankenlosen „Macht“ oder „Allmacht“, wie andererseits das Bewußtsein der Unzulänglichkeit des menschlichen Wissens und Erkennens zur Annahme einer absolut vollkommenen „Intelligenz“, und das Bewußtsein sittlicher Schwäche zum Ge-

---

[1]) Jacob. 3, 2. — [2]) I. Joh. 1, 10. — [3]) I. Cor. 10, 20.

fühle der Abhängigkeit von einem absoluten sittlichen „Willen“ oder höchstem ethischem „Gute“ führt.

Zu diesen ihrem Charakter nach mehr negativen religionserzeugenden Ursachen treten aber noch andere nicht minder wichtige und wirksame positive.

Die erste, allgemeinste und nächstliegende dieser Ursachen ist das Dasein der Welt und deren Dinge selbst. — Es ist richtig — wir waren seiner Zeit nicht imstande, mittels des kosmologischen Argumentes die Existenz einer außer- und überweltlichen persönlichen Gottheit und das zeitliche Erschaffenwordensein dieser Welt durch einen Akt des göttlichen Willens strikte zu beweisen; wir sind aber mit den uns zugebote stehenden Mitteln des Denkens eigentlich auch nicht imstande, strikte zu beweisen, daß eine solche schöpferische Gottheit **nicht** existiert und nicht existieren kann, ebensowenig, wie wir die Ewigkeit des Universums, dessen Stoffe und Kräfte strenge beweisen können. Die Ursache dieses Unvermögens liegt eben wieder in der Armseligkeit und Beschränktheit unseres Wissens, in der Unzulänglichkeit unserer Verstandes- und Denkformen, liegt in der absoluten Unkenntnis des letzten Grundes oder Wesensgrundes alles Seienden.

Somit ist, strenge genommen und von der anderen Seite betrachtet, auch die „Natur“ oder „Welt“ nur der allgemeine begriffliche Ausdruck eines thatsächlichen und daher subjektiv notwendigen Seins und Geschehens, nicht einer objektiven, absoluten und aprioristischen Notwendigkeit. Wir können vernünftiger und berechtigter Weise nicht sagen: „Es ist **von vornherein, an sich** und **schlechthin** notwendig, daß die Welt oder daß überhaupt etwas ist.“ Es wäre ja an sich oder absolut genommen möglich und denkbar, daß die Welt überhaupt nicht existiert — irgend eines der uns bekannten Denkgesetze oder irgend ein Postulat wäre mit diesem Satze nicht verletzt oder umgestoßen.

Freilich gilt das eben Gesagte, wie wir gesehen, auch von dem Begriffe der Gottheit selbst, weshalb man ebensowenig sagen kann: Es ist von vornherein und absolut notwendig, daß ein außerweltlicher Gott existiert. Es ist richtig, weil durch die Erfahrung bestätigt, daß die Naturkräfte sich gegenseitig bedingen. Haben sie aber den **letzten** Grund ihres Seins und ihrer Wechselwirkung in sich selbst, oder aber — sind sie diesfalls selbst von einer über ihnen stehenden Kausalität bedingt und abhängig?

Das Gesetz von der Unzerstörbarkeit des Stoffes und der Erhaltung der Kraft ist abermals richtig, weil durch die Erfahrung ausnahmslos erhärtet; aber daraus, daß die Naturenergieen sich gegenseitig nicht absolut vernichten, und daß der Mensch die Materie nicht zerstören kann, folgt zunächst doch nur, daß die ersteren sich nicht gegenseitig geschaffen, und daß der Mensch die Materie nicht hervorgebracht habe. Wie jedes Gesetz drückt eben auch das Gesetz von der Unzerstörbarkeit des Stoffes und der Kraft zunächst nur etwas Thatsächliches und relativ Notwendiges aus — nicht aber eine absolute und aprioristische Notwendigkeit, wie denn dieses Gesetz auch erst in der neueren Zeit gefunden und nachgewiesen worden.

Und gilt das Gesagte schon von der Natur als solcher und deren unorganischen Kräften und Gesetzen — was läßt sich erst bezüglich des Entstehens des organischen Lebens sagen? — Wir wissen darüber, wie wir später (XV. Abschn., 1) deutlicher sehen werden, so gut wie nichts. Wer oder was hat die Organismen ins Dasein gerufen? — Mit der Antwort: „Die Naturkräfte", ist diese Frage eigentlich nur zurückgeschoben, da wir ja nicht wissen, was „Kraft" überhaupt und „Naturkraft" im besondern eigentlich und ihrem Wesen nach ist.

Demnach muß bezüglich der Fragen nach dem Werdeprozesse der Welt und deren Dinge, insbesondere bezüglich des Ursprunges der organischen Wesen, die menschliche Wissenschaft ihre Beschränktheit eingestehen: das Wissen hört auf, der Glaube tritt in seine Rechte. Wie hat doch E. Geibel einmal gesungen? ...

„Studiere nur, und raste nie,
Du kommst nicht weit mit deinen Schlüssen;
Das ist das Ende der Philosophie:
Zu wissen, daß wir glauben müssen . . ."[1])

In fast noch höherem Maße positiv religionerzeugend wirkt aber die auch der populären Betrachtung sich aufdrängende Thatsache der wunderbaren Zweckmäßigkeit, Ordnung und Gesetzmäßigkeit, die sich im großen und ganzen im Universum unleugbar offenbart. — Es ist richtig, daß wir, wie wir gesehen, mittels des teleologischen Argumentes die Existenz eines planmäßig und nach bewußten Zweckideen oder Absichten schaffenden Gottes, einer persön-

[1]) Juniuslieder.

lichen, frei wollenden und waltenden prämeditierenden Intelligenz nicht strenge beweisen konnten, daß im Gegenteile die Erfahrung gegen eine solche Annahme zu sprechen scheint; aber ein wirklicher Gegenbeweis, welcher die innere Unmöglichkeit einer solchen Annahme zur Evidenz gezeigt hätte, konnte und kann trotzdem gleichfalls nicht geführt werden. Den innern, eigentlichen und letzten Grund dieser Zielstrebigkeit[1]), Zweckmäßigkeit — oder, wenn sich jemand an diesem Begriffe stößt, dieser Gesetzmäßigkeit — des Verhaltens der Natur und der Naturdinge kennt eben die Wissenschaft nicht; weist sie uns auf die „Naturkräfte" als diesen Grund hin, so entsteht wieder die Frage, was denn dieselben ihrem Wesen nach seien, und ob sie sich wirklich nur aus und durch sich selbst zu den so zahllosen und mannigfaltigen teleologischen Meisterwerken, namentlich der organischen Gebilde, zusammenfügen konnten und können. Gibt doch selbst Kant zu, daß die Weltteleologie recht wohl als Ausdruck des göttlichen Willens angesehen werden könne.

Ebensowenig will die Antwort befriedigen: diese Zusammenfügung geschehe eben mit einer uns weiter nicht begreiflichen „Notwendigkeit" und „Gesetzmäßigkeit"; liegt doch in dieser Antwort deutlich genug das Eingeständnis des Nichtwissens der eigentlichen Ursache dieser Erscheinung. Versuchen wir es, diese teleologische Ursache auf Grund des allgemein giltigen Kausalgesetzes näher zu charakterisieren, so dürfen und müssen wir dieselbe als eine der animalischen und insbesondere der menschlichen seelischen oder geistigen Thätigkeit **analoge** bezeichnen, als die immanente absolute Vernunftenergie, so daß wir geradezu von einer „Weltseele", einem „Gottgeiste der Natur" oder einem „Weltgeiste" sprechen können, obgleich diesen Ausdrücken nur die Bedeutung einer Abstraktion und Hypostasierung beigelegt werden kann.

Das Walten und Wirken geistiger, ideeller Potenzen und Kräfte in dem Naturleben kann aber doch wohl nicht geleugnet werden. Die Denkgesetze sind unstreitig etwas Reales, denn sie bestimmen unsere Denkakte und Denkformen — sind sie aber etwas rein Materielles? Das Werk des Künstlers ist etwas Sinnenfälliges, Sichtbares, ist es aber auch die Idee, welche der Künstler in seinem

[1]) Der Ausdruck „Zielstrebigkeit" stammt von dem Biologen v. Baer, welcher den Lebensprozeß „zielstrebig" nannte, weil derselbe auf einen künftigen Zustand gerichtet und auf die Erhaltung des Lebewesens selbst sowie auf die der Nachkommenschaft hingeordnet ist. (Stud. a. d. Geb. d. Naturw. 1876, S. 73.)

Kunstwerke verkörperte? Die Bewegung unserer Leibesglieder, der Hand, des Fußes 2c. ist etwas Sinnliches — ist es aber auch der Willensakt, welcher diese Bewegung hervorrief? Nein — er ist unstreitig ein Unsinnliches, Immaterielles. Auch der Stoff der Weltkörper ist etwas Sinnliches — ist es aber dessen Anziehung und Fernwirkung, sind es die Gesetze, nach denen sich die Weltkörper bewegen? So können wir uns auch — um hiefür nur noch einige Beispiele anzuführen — die erfahrungsmäßige Gleichheit der Gattungen und Arten, infolge deren sich die wesentlichen Merkmale derselben an allen Individuen vorfinden, so daß wir dieselben geradezu als „Exemplare" bezeichnen dürfen, nicht erklären ohne Annahme eines dieser Erscheinung zugrunde liegenden allgemeinen Gesetzes, d. h. einer wirksamen, aber ideellen Notwendigkeit. Die Thatsache, daß die Abstämmlinge der verschiedenen Spezies von Pflanzen und Tieren sowie auch jene des Menschen genau dieselben oft sonderbaren und ungemein kompliziert gebauten konstitutiven Organe, Glieder und Werkzeuge aufweisen, wie die Eltern — man denke z. B. nur an die farbenprächtigen, aus zahlreichen Bestandteilen zusammengesetzten, so kunstvollen Blüten gewisser Blumenspezies — weist auf das Vorhandensein eines ideellen Typus hin, nach welchem die Entwickelung jener organischen gleichmäßigen Bildungsprozesse vor sich geht. Das Hühnerei repräsentiert eine lebensfähige organische Verbindung, ist aber als solches noch kein eigentlich lebendiges Wesen; nun wird es längere Zeit einer entsprechend höheren Temperatur ausgesetzt — und wie durch ein Zauberwort beginnt im Innern desselben eine geheimnisvolle Thätigkeit — es bildet sich das Knochengerüste, das Herz mit den Blutgefäßen des großen und kleinen Kreislaufes, die Augen, die zahlreichen übrigen zum Hühnerleibe gehörigen größeren und kleineren Organe — und das fertige, lebendige Küchlein entschlüpft der durchbrochenen Hülle des Eies. Müssen wir nun nicht zum Verständnisse dieses ganz wunderbaren Vorganges — soweit hier eben von einem „Verständnisse" die Rede sein kann — ein den organischen Verbindungen im Ei immanentes, wirksames, ideelles, typisches Agens annehmen, ein plastisch bildendes Prinzip, das als solches etwas „Wirkliches" sein muß, da nur ein Wirkliches konkrete Wirkungen hervorbringen kann?

Vor allem aber beweist das seelische Leben der Tiere und noch mehr die geistige Thätigkeit des Menschen, welche

so Großes und Bewunderungswürdiges auf dem Gebiete des Denkens, Wissens und der Kunst geschaffen, die Realität des Geistigen, da ein Imaginäres, Nicht-Wirkliches auch sich nicht bethätigen und nicht wirksam werden kann. — Frägt man aber, was dieser „Geist" und das „Seelische" und „Geistige" überhaupt seinem Wesen nach sei, in welchem Verhältnisse dieses „Immaterielle" und „Ideelle" zum Stofflichen stehe, und warum und wie sich aus dem Zusammen- und Ineinanderwirken dieser beiden Faktoren die teleologischen Naturdinge herausentwickeln und gestalten, so müssen wir abermals sagen: „Das wissen wir nicht"; es sind eben Fragen, die, wie Goethe ganz richtig bemerkt, „ewig Probleme bleiben, worin uns die Philosophen nicht weiter bringen".[1])

Und so sind wir wohl auch hier berechtigt und bemüßigt, wollen wir die engen Schranken des möglichen menschlichen Wissens überschreiten, durch den Glauben zu ersetzen und zu ergänzen, was uns an positivem Wissen abgeht. Das thut denn auch die Religion und das religiöse Bedürfnis wirklich, indem es, von der allerdings populären und außerphilosophischen Erwägung geleitet, daß nur die Annahme eines allmächtigen, denkenden, überlegenden und höchst weisen Wesens das bewunderungswürdige Meisterwerk des Auf- und Ausbaues der Welt und die zweck- und planmäßige Beschaffenheit der Naturgebilde befriedigend und ausreichend erklärt, „Gott" als den Urheber, wie des Daseins der Welt, so auch deren thatsächlichen Einrichtung bezeichnet. Sind die Gesetze des Kosmos dem Naturphilosophen das ewige göttliche „Denken" selbst, so erscheinen sie der religiösen Betrachtung als die Wirkung des göttlichen Denkens.

Unter den moralischen Argumenten, die wir auf Grund der früheren Untersuchungen allerdings gleichfalls nicht als streng wissenschaftlich beweisend ansehen können, kommt insbesondere dem Argumente aus der Thatsache des Sittengesetzes oder des Gewissens eine wirksame religionerzeugende Kraft und Bedeutung zu. Die Ursache liegt teils in der später noch zu berührenden Verwandtschaft der religiösen und sittlichen Ideen und Gefühle, teils in dem Umstande, daß sich der Mensch von dem Sittengesetze als einer über ihm stehenden Autorität oder Norm abhängig fühlt, deren Verpflichtungsgrund und Ursprung das religiöse Bedürfnis in den heiligen und unverletzlichen Willen der Gottheit verlegt.

---

[1]) Gespräche mit Eckermann, II. S. 148.

Eine ähnliche Bedeutung hat das Argument aus der Notwendigkeit einer Vergeltung im Jenseits; auch dieses ist, wie wir gesehen, nicht wissenschaftlich beweisend, aber es genügt logisch formal zur Begründung und Rechtfertigung der religiösen Idee, d. i. des Gottesglaubens. Denn ganz unleugbar gelangt, wie schon seinerzeit hervorgehoben und die Erfahrung aller Zeit bestätigt, auf der Erde das Recht gar oft nicht zur Geltung und Anerkennung. Wohl begreiflich und erklärlich, daß diese irdischen Zustände das Gerechtigkeits- und sittliche Bewußtsein nicht befriedigen, daß es ein Jenseits als Ort und Zustand des vollen Ausgleichs fordert und damit den Glauben an einen allwissenden und allgerechten, belohnenden und bestrafenden Richter und Vergelter — an Gott.

Das geschichtliche Argument endlich hat zwar, wie wir gesehen, ebensowenig eine eigentlich wissenschaftliche Beweiskraft für die metaphysische Realität einer persönlichen Gottheit, aber es beweist doch die durchschnittliche Allgemeinheit der Gottesidee im Leben der Menschheit, demnach die durchschnittliche Allgemeinheit des religiösen Bedürfnisses im Völkerleben; — eine Thatsache, welche, da der Mensch bezüglich seines Wesens und der aus seiner vernünftig-sittlichen Natur hervorgehenden Bedürfnisse im großen und ganzen zu allen Zeiten derselbe bleibt, die Fortdauer der gleichen Erscheinung auch in aller Zukunft mit Sicherheit erwarten läßt.

Die Behauptung Jacobis, die Idee von Gott sei eine unmittelbar gewisse und dem Menschen eingeboren, entspricht der Thatsächlichkeit und der Erfahrung nicht, wie übrigens schon bei einer früheren Gelegenheit eingehender gezeigt wurde. Ohne die Fähigkeit des Denkens und der Reflexion käme der Mensch überhaupt nicht zum Gottesglauben. Darum hat auch der Wilde eine Gottesidee, weil er ein denkfähiges Wesen ist — allerdings eine solche, welche dem engbegrenzten Kreise seiner Vorstellungen und dem Charakter seines Denkens entspricht.

Einseitig und das Wesen der Religion nicht erschöpfend ist auch die Auffassung Schleiermachers, welcher die Religion ausschließlich aus dem Gefühle der absoluten Abhängigkeit gegenüber dem Unendlichen als der Einheit des Weltganzen erklärt. Nicht minder einseitig ist daher aber auch die Lehre Kants und Fichtes, welche die Religion ausschließlich in der Sittlichkeit aufgehen lassen, da bei dieser Auffassung dem thatsächlichen Bedürfnisse des

empirischen Menschen in intellektueller, gemütlicher und ästhetischer Beziehung nicht Rechnung getragen wird.

Allzuhart und schroff muß nach dem Gesagten endlich auch die Auffassung Ludwig Feuerbachs erscheinen[1]), welcher den Ursprung der Gottesidee in dem „sklavischen Sinn" sucht, „welcher der menschlichen Natur innewohnt". Wer seine Beschränktheit und Unzulänglichkeit, seine Vergänglichkeit und Ohnmacht als Mensch erkennt und fühlt — unbeschadet des Bewußtseins seiner Würde und seines Wertes, seines Wissens und Könnens — ist deshalb doch noch nicht „Sklave" im verächtlichen, wegwerfenden Wortsinne, der mit diesem Begriffe gewöhnlich verknüpft wird. Wohl aber wäre, wie schon oben betont, das Gegenteil, die Leugnung der menschlichen Beschränktheit und Abhängigkeit — mag dagegen was immer eingewendet werden — nichts anderes als Selbstbetrug, Hochmut und Selbstvergötterung, der man wohl mit Recht den Vorwurf Leibnizens entgegenhalten darf, daß der Teil sich zum Maße des Ganzen, der Tropfen zum Maße des Ozeans, das Endliche zum Maße des Unendlichen aufwirft[2]) oder vielmehr sich ihm gleichstellt. So erhält bezüglich seiner Selbstschätzung gerade die Religion und die religiöse Weltauffassung den Menschen in der richtigen, vernünftigen Mitte zwischen den beiden Extremen der Selbstvergötterung und Selbstverachtung, welch letzteres Extrem Goethe in seinem „Faust" mit den Worten zeichnet:

„Den Göttern gleich' ich nicht, zu tief ist es gefühlt;
Dem Wurme gleich' ich, der den Staub durchwühlt . . ."

Ein Gegensatz und Widerspruch der Ausführungen des laufenden Abschnittes mit den Untersuchungen der vorausgegangenen Abschnitte (namentlich des IV.), auf welchen man vielleicht hinweisen könnte, besteht in Wirklichkeit nicht. Wir geben auch hier nochmals gerne und rückhaltslos zu, daß ein wirklicher wissenschaftlicher Beweis für die Existenz eines lebendigen, selbstbewußten, persönlichen Gottes vor und über der Welt nicht geliefert werden kann, selbst wenn die Begriffe „Selbstbewußtsein" oder „Persönlichkeit", und „Absolutheit" oder „Schrankenlosigkeit" wirklich verträgliche wären und theoretisch, logisch und psychologisch in demselben Wesen vereinigt gedacht werden könnten, wogegen sich unleugbar schwere Bedenken erheben.

---

[1]) Wesen der Religion. — [2]) Discours préliminaire etc. § 46.

Aber andererseits muß auch zugegeben werden, daß erst die Idee eines lebendigen, freiwaltenden, persönlichen Gottes das religiöse Bedürfnis der überwiegenden Mehrheit der Menschheit voll zu befriedigen vermag; ein Unpersönliches, mag man es mit welchem Namen immer bezeichnen, kann dem menschlichen Herzen nicht genügen.[1]) Nur von einem mächtigen und allmächtigen Gott kann der Mensch in seinen Anliegen, Nöten und Bedrängnissen Hilfe und Schutz erflehen und erwarten, nur zu einem persönlichen göttlichen Wesen kann er, als Person, in seelische und sittliche Beziehung treten. Die strenge Wissenschaft ist im Rechte, wenn sie nur die „Natur" gelten läßt und in ihr und ihren Kräften den Ursprung aller Dinge sucht und findet, dem philosophischen Denken kann und mag die Definition der Gottheit als des „Wesensgrundes" aller Dinge, als des „Naturprinzips", als der „immanenten Ursache der Welt und ihrer Erscheinungen" — oder wie man immer den Gottesbegriff verdeutlichen mag — genügen, — das religiöse Gefühl der Menschheit wird und kann sich daran wohl nicht ersättigen. Und der Mensch ist doch nicht nur Verstand, er ist auch Gemüt oder Gefühl, und auch dieses heischt Befriedigung, auch dieses hat Bedürfnisse.

Und was sollte und könnte doch, so muß wohl gefragt werden, die Religion, d. h. den Gottesglauben, ersetzen, was der Menschheit eine verständliche, befriedigende Antwort geben auf die Fragen nach dem Ursprunge, dem Sinn und Zweck der Welt und insbesondere des Menschen selbst? — Die Philosophie? — Aber welche denn? — Sind nicht die zahlreichen philosophischen Systeme, von denen wir in einem früheren Abschnitte (im V.) die wichtigsten in allgemeinen Umrissen und in ihrer Stellung zu der Frage über Gott und Welt kennen gelernt, in der Regel ebenso geräuschlos wieder verschwunden, als sie in die Erscheinung traten, und vermochte und vermag selbst das System irgend eines grundlegenden philosophischen Geistes sich mit Recht zu rühmen, die Wahrheit, die volle ganze Wahrheit gefunden zu haben? — Haben sich die einzelnen philosophischen Schulen nicht selbst gegenseitig zersetzt und gewissermaßen Totengräberdienste geleistet, und drängt sich nicht jedem,

[1]) „Das Ich," sagt Schelling, „welches als selbst Persönlichkeit Persönlichkeit verlangt, fordert eine Person, die außer der Welt und über dem Allgemeinen, die es vernehme, ein Herz, das ihm gleich sei." (WW. II. Abt. 1. Bd. S. 268.)

der die Geschichte der Philosophie nach einem gründlichen und eingehenden Studium aus der Hand legt und sich über das gewonnene Resultat ein objektives Urteil bildet, die Überzeugung auf: Der Erfolg des philosophischen Denkens und Forschens, so löblich und wertvoll, ja unentbehrlich es an sich ja gewiß ist, und von so vielen Irrtümern, insbesondere erkenntnistheoretischer und prinzipieller, spekulativer und dogmatisch-religiöser Natur, es uns befreit, ist vielmehr ein negativer als ein einheitlich positiver?

Einem Cicero erschien dieser Erfolg der Philosophie so unbefriedigend und dürftig, zum Teile so unwahrscheinlich und absurd, daß er den herben Ausspruch that, was ihm die einzelnen philosophischen Systeme geboten, „scheinen ihm fast eher Phantasieen von Träumern, als Forschungen von Denkern zu sein“,[1]) und es gebe „nichts auch noch so Widersinniges, was nicht von einem der Philosophen gelehrt worden wäre“.[2]) Mußte doch einmal selbst ein Hegel, der freilich in denselben Grundfehler verfallen und von dem Wahne befangen war, durch bloße „Spekulation“ das Weltproblem zu lösen, das Geständnis ablegen: „Das ist die Marotte des Selbstdenkens, daß immer einer Abgeschmackteres vorbringt als der andere; es lassen sich hier die Worte anwenden, die Petrus zu Saphira sprach: Die Füße derer, die dich begraben haben, sind schon vor der Thüre.“[3]) „Ich habe,“ gesteht in ähnlichem Sinne Rousseau, „die Philosophen zu Rate gezogen, ihre Werke durchblättert, ihre Meinungen geprüft; alle behaupten mit Zuversicht, alles zu wissen, während sie nichts beweisen, und einer spottet über den andern. Ihre Hauptkraft besteht im Widerlegen und Zerstören. Auf diesem Wege konnte ich keine Lösung meiner Zweifel finden.“[4])

So vermochte und vermag die positive Philosophie auf die Grundfrage des menschlichen Denkens: „Was ist Wahrheit?“[5]) keine sichere und befriedigende Antwort zu geben. Und selbst gesetzt, es würde ihr dies je gelingen — bei wie vielen würde sie ein ausreichendes Verständnis für ihre Lehren, Forschungen, Deduktionen finden? — Wohl kaum bei fünf Prozent der gesamten Menschheit — den übrigen 95 — und wohl noch mehr — unter hundert bliebe der Weg philosophischen Denkens auch in diesem Falle absolut verschlossen. Der Weg philosophischer Erkenntnis ist ein steiler und schwieriger, er setzt tiefe, eingehende, ernste Studien,

---

[1]) De nat. Deor. I. 16. — [2]) De divin. II. 58.

[3]) Gesch. d. Philos. Einleitg. — [4]) Emile, I. 3. — [5]) Joh. 18, 38.

ein bedeutendes Maß allgemeiner wissenschaftlicher Bildung, Fähigkeit, Geneigtheit, Gelegenheit voraus, und wird daher stets nur einigen wenigen bevorzugten Geistern zugänglich sein. Die Philosophie denkt nicht an die Armen, Geringen, an jene, auf denen der harte Druck des Lebens lastet, und die des in der Religion liegenden Trostes und Haltes umsomehr bedürfen. „Der geistige Aufschwung," sagt diesfalls Rénan, „wird immer nur der Anteil eines geringen Häufleins sein."[1]) „Man kann die Geister zählen, welche der Philosophie ihre Erhebung verdanken; auf eine Seite kann man die Geschichte dieser kleinen Aristokratie schreiben."[2])

Und darum wird und kann die Philosophie überhaupt und ein bestimmtes philosophisches System im besonderen die Religion, insofern sie Gemeingut der Menschheit, nicht ersetzen.

Und dann: Ist denn die Kluft zwischen der religiösen und der streng philosophischen Weltauffassung und Welterklärung thatsächlich wirklich so ungeheuer und unüberbrückbar? — Plato z. B. nennt den Urgrund der Dinge die allumfassende, universale „Idee", Sokrates spricht von einer im Ganzen wohnenden „Vernunft", der Materialist sieht in dem „Atom" oder dem „Urstoffe" und dessen „Kraft" die Lösung des Welträtsels, der Idealist und Pantheist im „allgemeinen Sein", in der „absoluten Idee" oder der „absoluten Substanz", nach Leibniz erklärt die Annahme von „Monaden" das Universum und dessen Teile und Dinge, nach Herbart die Annahme von „Realen", nach Schopenhauer die Annahme des „Willens" u. s. w. — ohne daß sich die Realität dieser Begriffe beweisen ließe, und ohne daß uns deren Urheber über das Wesen dieser ihrer Voraussetzungen irgend welche gesicherte Aufschlüsse geben könnten; und nun nennt der Religiöse diesen uns unbekannten Urgrund aller Dinge „Gott" — ist er zu dieser Bezeichnung nicht mindestens ebenso berechtigt, wie die genannten Stifter philosophischer Schulen zu den ihrigen? Verlangen denn die Philosophen und Denker für ihre Systeme nicht gleichfalls den „Glauben"? — Der Unterschied liegt oft vielleicht mehr, als man meinen möchte, im bloßen Worte, in der verschiedenen sprachlichen Bezeichnung der vom Denkgesetze des Grundes geforderten letzten, tiefsten und innersten Ursache aller Erscheinungen. Ich erinnere hier an eine Szene in Goethes „Faust", in der letzterer die Antwort giebt auf Margaretens Frage: „Glaubst Du an Gott?"

---

[1]) Étud. d'hist. relig. (préf.) — [2]) a. a. O. S. 2.

Faust (zu Margarete):

„Erfüll' davon[1]) dein Herz, so groß es ist,
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn es dann, wie du willst,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch . . ."

Margarete:

„Ungefähr sagt das der Pfarrer auch,
Nur mit ein bißchen andern Worten . . ."

Und ähnlich ist es auch bezüglich der Bezeichnung des höchsten Wesens in den verschiedenen monotheistischen Religionsformen; die Juden nennen es eben Jehovah, die Moslims Allah, die Christen Himmelvater.

Oder was soll die Religion ersetzen und verdrängen? — Die Naturwissenschaft? — Aber diese hat als reine Erfahrungswissenschaft überhaupt nicht die Aufgabe, Fragen, mit denen sich die Philosophie und Religion beschäftigen, also vor allem die Frage nach dem letzten Grunde, dem Wesen und Ziele der Welt zu beantworten; versucht sie dies aber dennoch, so überschreitet sie schon das ihr naturgemäß zukommende Gebiet — sie wird Philosophie, spekulative Wissenschaft, näher bezeichnet „Naturphilosophie", und dann gilt auch von ihr das soeben Gesagte vollständig.

Oder findet der Mensch am „Busen der Natur" den Frieden des Herzens, Ruhe und Trost, Stillung seiner Sehnsucht? — Rousseau behauptete dies, und viele stimmen ihm bei. Wir zweifeln aber sehr und mit Grund, daß das bloße Naturgefühl das spezifisch religiöse Bedürfnis der Menschheit ersetzen kann oder jemals ersetzen wird. Gewiß wirkt die Natur auf den, der sie mit offenem Geistesauge und mit einem empfänglichen Herzen betrachtet, psychisch erleichternd, klärend, erhebend; aber diese Wirkung tritt doch nur dann voll hervor, wenn der Anblick und Eindruck der Natur in dem eben vorhandenen Gesamtgefühle wie in den Vorstellungskreisen, welche man ihm entgegenbringt, seinen analogen Wiederhall, gleichsam seine Resonanz findet: die Natur spricht zum Menschen eben jene Sprache, in welcher der Mensch zuerst zur Natur gesprochen, gleichwie uns das Echo des Waldes nur wieder zurück-

[1]) mit dem Gedanken an das Ewige, Göttliche, Unbegreifliche.

bringt, was wir zuvor in den Wald hineingerufen. Der stille Friede, die heitere Ruhe, welche die Natur „atmet", ist doch hauptsächlich nur der Reflex der eigenen Seelenruhe und Heiterkeit, wenn sie der Mensch schon besitzt. Dem Kranken und Siechen, dem Elenden und Unglücklichen, dem nach innerem Halte und höherer Hilfe, nach Lösung seiner Zweifel und nach Gewißheit sich Sehnenden vermag auch die Natur nicht zu helfen.

Und dann: bietet denn die Natur dem Beschauer stets nur Erhebung, stille Freude, Schönheit, sanfte Heiterkeit? — Das ist doch nur deren eine Seite, und nicht einmal deren hervorstechende und bleibende: Verwüstung und Zerstörung, furchtbare Katastrophen, Kampf, und zwar nicht selten grausamer, gefühlloser, blutiger Kampf ums Dasein, erbarmungslose Vernichtung, Schmerz und Todesqual — das ist das andere weniger erfreuliche Gegenbild. Die „Befreiung", welche die Natur gewährt, ist ferner nur eine äußere, scheinbare, vorübergehende, und gerade für das moderne Naturgefühl ist der elegische, wehmütige Beiklang charakteristisch. Und wie viele Menschen sind doch infolge ihrer Bildung und äußeren Lebensverhältnisse fähig und in der Lage, die Natur in der erwähnten Weise auf sich einwirken zu lassen? — Dem Menschen als solchem — und um diesen handelt es sich, nicht um vereinzelte Ausnahmen — kann die Natur als etwas Unbewußtes, Stummes, Unpersönliches nicht genügen und hat ihm auch nach dem Zeugnisse der Kulturgeschichte niemals genügt, indem selbst die sogenannten „Naturreligionen" die Naturerscheinungen und Naturprozesse auf persönliche Kräfte und göttliche Wesen als deren Urheber und Veranstalter zurückführten.

Oder was könnte die Religion, den Gottesglauben ersetzen? — Kunst, Poesie? — Gewiß ebensowenig. — Wohl sind auch sie kostbar und wertvoll, ja dem geistig höher Stehenden unentbehrlich, sie verschönern und läutern das irdische Dasein, ziehen den Menschen ab vom Gemeinen, Niederen und erheben ihn über das Alltägliche, Gewöhnliche; aber — so müssen wir vor allem wieder fragen — wie viele haben Sinn und Verständnis für die genannten Blüten des Geistes- und Gefühllebens, und wie vielen ist es gegönnt, sich mit ihnen ausreichend zu beschäftigen? Einem verschwindend kleinen Häuflein! Und zudem ist die ideale Erhebung und Läuterung, welche Kunst und Poesie als solche gewähren, wenn man sie bisweilen auch als „Erbauung", ja selbst als „Andacht" bezeichnen

kann, von der eigentlich religiösen denn doch artweise verschieden, und jene vermag an die Bedeutung, Weihe und Würde der letzteren nicht hinanzureichen. Es ist ein völlig anderes Gefühl, das sich in uns regt, wenn wir einen Theaterraum, ein Maleratelier, eine Bildergallerie betreten, einem Schauspiele oder Konzerte zuhören, als wenn wir die geheiligte Schwelle eines Gotteshauses überschreiten oder einer gottesdienstlichen Versammlung beiwohnen, und ebenso ist die Stimmung, welche die Lektüre eines Erzeugnisses der lyrischen Dichtkunst, eines Epos oder eines Dramas in uns hervorruft, verschieden von jener, in welche uns ein religiöser Choral oder auch nur das schlichte Kirchenlied einer andächtigen Gemeinde versetzt.

Damit ist ja selbstverständlich nicht gemeint, daß zwischen Religion, Kunst und Poesie etwa ein Gegensatz und Widerspruch bestehe; im geraden Gegenteile sind sie innig verwandt und reichen sich gewissermaßen die Hände. Die Religion und die religiöse Idee sucht naturgemäß ihre Darstellung in Werken der Kunst und Poesie, und letztere finden und fanden gerade in der Religion ihren erhabensten Gegenstand, ihre wirksamsten und befruchtendsten Motive. Eines eingehenden Beweises hiefür bedarf es nicht erst, und ein solcher würde auch hier zu weit führen; liefert doch die Geschichte der Künste gewissermaßen auf jedem ihrer Blätter unzählige Belege für die Richtigkeit des Gesagten. Und dies gilt von allen uns bekannten Kulturvölkern der alten wie der neuen Zeit: das Höchste und Beste ihres Könnens verwerteten die Völker noch stets im Interesse ihrer Religion, zur würdigen Darstellung und Bethätigung ihres Gottesglaubens. Dies gilt — außer von der Baukunst und der Malerei — besonders von der Poesie; ist doch der religiöse Glaube infolge seines geheimnisvollen, das Gemüt tief und innig ergreifenden und kräftig belebenden Zuges so recht ein Element der Poesie, in ihr sucht und findet er, gleichwie in der ernst-religiösen Musik, seinen zartesten, wärmsten, wahrsten Ausdruck. Die heiligen Bücher der verschiedenen Kulturvölker bestehen größtenteils, nicht selten sogar ausschließlich, aus Erzeugnissen religiöser Dichtkunst. Einzelne Proben und Belege hiefür aus der religiösen Litteratur der wichtigsten Völker des Altertums, insbesondere der Germanen, haben wir auch selbst schon in der vorliegenden Schrift (im VI. Abschnitte) kennen gelernt. Die Iliade der Hellenen, die Psalmen und Visionen der Propheten bei den Hebräern sind Dichtungen religiösen Grundcharakters und von unvergänglichem Werte.

Auch die Anfänge der Dichtkunst bei den christlich gewordenen Völkern hatten ihre Wurzel im religiösen Glauben; insbesondere die epischen Dichtungen des deutschen Altertums — die Nibelungen, die Gudrun, der Parcival, namentlich aber der Heliand — sind vom religiösen Geiste getragen und durchweht. Dasselbe gilt von den Anfängen des Dramas, den „geistlichen Spielen“ des frühesten Mittelalters.

Und dieser Einfluß der religiösen Idee auf die Poesie in Lyrik, Epik und Dramatik ist auch in neuerer und neuester Zeit nicht erloschen. Auch Schiller konnte sich der in der religiösen Idee liegenden Macht und Weihe und deren Einflusse auf das Menschenherz nicht entziehen; entnimmt er auch die Gestalten und Gesetze seiner Welt vielfach der kritischen Philosophie, so ist es doch der religiöse — christliche — Geist, der ihnen Leben und Inhalt verleiht; und indem Goethe in seinem „Faust“ den tiefen Zwiespalt schildert, der sich durch das seelische Leben des Menschen hinzieht, das vergebliche Ringen des Menschengeistes, zur absoluten, göttergleichen Erkenntnis zu gelangen, indem er das Eingreifen einer höheren Macht postuliert, auf daß diese dem Menschen Erlösung, Versöhnung und Herzensfrieden bringe, bestätigt er den hohen Wert, die Notwendigkeit und Unersetzlichkeit religiösen Sinnes und Gefühles.

Steht nun aber die innere, objektive Berechtigung der Gottesidee, sowie das subjektive, psychische Bedürfnis des Menschen nach Religion[1]) und die spezifische Eigentümlichkeit und Unersetzbarkeit des religiösen Gefühles fest, und verlangt andererseits das religiöse Bedürfnis der Menschheit einen persönlichen, selbstbewußten, lebendigen und freiwaltenden Gott, dann ist es nur naturgemäß und konsequent, wenn dieser persönlich gedachten Gottheit alle an den irdischen und geschöpflichen Dingen beobachteten Mängel und

---

[1]) Die etymologische Herleitung des Wortes „Religion“ steht nicht fest. Cicero leitet „religio“ von „relegere“, „oft und wieder lesen“ ab. (De nat. deor. II. 28.) Lactantius von „religare“, „Wiederverbinden“, „gegenseitig (Gott und Menschen) verknüpfen“ (Inst. divin. c. IV.), Augustinus von „reeligere“ „Wiedererwählen“ (Civ. Dei X. 3.). Gewiß irrig und eine einseitige und übertriebene Askese fordernd ist die Ableitung dieses Wortes bei A. Gellius (Noctes att. IV. 9), nach welcher religio von „relinquere“ käme. Thomas von Aquin definiert die Religion als die „Weise der Erkenntnis und Verehrung Gottes.“ (II. 2. Qu. 81 a. 1.) Bei den Römern bedeutete „religio“ ursprünglich „Gewissenhaftigkeit“, „Redlichkeit der Gesinnung“, und diese Bedeutung ist in der That die schönste und einzig richtige.

Unvollkommenheiten abgesprochen, alle Vollkommenheiten und guten Eigenschaften aber zugesprochen werden — und zwar das eine wie das andere im absoluten Grade oder Maße. Hat auch dieser Vorgang, wie schon in einem früheren Abschnitte (dem VI.) eingehender gezeigt worden, keinen objektiv wissenschaftlichen Wert und Charakter, so kommt ihm trotzdem Wert und Bedeutung in subjektiv-psychologischer und namentlich in sittlich-praktischer Beziehung zu, da es unter diesen der Gottheit beigelegten Attributen auch solche ethischen Charakters giebt, die der Mensch bis zu einem gewissen Grade nachahmen kann und soll.

Damit aber gelangen wir zu einer anderen wichtigen und bedeutsamen Frage, zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit. Hier muß nun zunächst allerdings der Behauptung der Theologie entgegengetreten werden, die (positive) Religion sei die alleinige Basis und die absolut notwendige Grundvoraussetzung des Sittlichen, derart, daß es ohne religiösen Glauben eine echte Sittlichkeit nicht gebe. Wir haben schon bei einer früheren Gelegenheit (im IV. Abschnitte) bemerkt, daß diese Behauptung auf einem Hysteron proteron beruhe, indem wir nicht erst aus dem religiösen Glauben, d. h. aus dem Glauben an Gottes Dasein, die Existenz und Verbindlichkeit eines Sittengesetzes herleiten, sondern indem umgekehrt aus der Thatsache eines natürlichen Sittengesetzes auf Gottes Dasein als dessen Urhebers und persönlichen sittlichen Gesetzgebers zu schließen versucht wird. Seine allgemeine und ausnahmslose Verbindlichkeit trägt das Sittengesetz vielmehr in sich selber, sei es auch nur, daß wir mit Kant als Prinzip der Sittlichkeit die Forderung aufstellen: „Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Das Sittliche ist eben für den, der es will und vollbringt, sowie für die Allgemeinheit oder die Gesellschaft wahrhaft heilsam, das Unsittliche in derselben Weise und in demselben Umfange verderblich — ein Grundsatz, wie er einfacher und einleuchtender gar nicht gedacht werden kann.

Aus diesem Grunde darf auch die Hoffnung auf göttlichen Lohn für das Gute und die Furcht vor göttlicher Strafe für das Böse durchaus nicht von vornherein als das allein richtige oder gar als das alleinige und reinste Motiv des sittlich guten Handelns hingestellt werden. Für den religiös Ungläubigen hat dieses Motiv keinen Wert und keine Berechtigung, und doch kann und soll auch

er sittlich handeln und leben. Es ist richtig: Der wahrhaft Religiöse ist auch zugleich wahrhaft sittlich, sonst ist er eben nicht wahrhaft religiös; aber daraus ergiebt sich modo tollente als logisch allein zulässiger Schluß nur: „Der Nicht-Sittliche oder Unsittliche ist nicht wahrhaft religiös“, es folgt aber daraus nicht: „Der Nicht-Religiöse ist nicht wahrhaft sittlich“, weil die Folge (überhaupt) mehrere Gründe haben kann und man daher aus der Aufhebung eines einzigen Grundes nicht auf die Aufhebung der Folge schließen darf.

Um ein spezielles Beispiel anzuführen. Gesetzt, jemand vermag nicht der theologischen Aufstellung beizupflichten, nach welcher Jehovah in eigener Person und in sichtbarer Gestalt auf den Berg Sinai herabgestiegen sei, um dem Moses die Gesetztafeln des Dekalogs zu geben, sondern er betrachtet den Moses selbst oder eine andere menschliche Persönlichkeit für den Kodifikator der im Dekalog angeführten natürlichen sittlich-rechtlichen Gebote und Verbote; — verlieren im letzteren Falle die aus diesen gesetzlichen Normen fließenden Pflichten irgend etwas an ihrem innern Werte und an ihrer allgemeinen ausnahmslosen Verbindlichkeit oder Giltigkeit? Ist jemand berechtigt zu schließen: Wenn nicht Jehovah, sondern Moses der Urheber des Dekalogs war, dann brauchst du deine Eltern nicht zu ehren, dann darfst du deinen Mitmenschen töten, dann darfst du ehebrechen, stehlen, falsches Zeugnis geben 2c.?

Und trotzdem stehen sich „Religion“ und „Sittlichkeit“ nicht fremd oder gleichgiltig gegenüber, und thatsächlich und erfahrungsgemäß lassen sich diese beiden Begriffe keineswegs so scharf trennen, wie die theoretischen Prinzipien der Wissenschaft dies fordern. Ist das religiöse Gefühl auch an sich genommen vom moralischen verschieden, so sind sie doch innig verwandt, greifen vielfach ineinander über und fördern und kräftigen sich gegenseitig, da sich beide auf einander nahestehende Objekte und Vorstellungskreise beziehen. Wie schon oben nebenbei erwähnt: nur die rohesten und primitivsten Formen des religiösen Gefühles lassen die Idee des Sittlichen völlig beiseite, in seiner reinsten und höchsten Form faßt es auch die moralischen Gebote und Verbote als Ausdruck des heiligen göttlichen Willens. Repräsentiert der religiöse Glaube die theoretische, so die Moral die praktische Seite des Verhältnisses des Menschen zur Gottheit. Eine Religion, die sich nur an das Erkennen oder nur an das Gefühl des Menschen wendet, ohne auch die Richtung seines Strebens, Wollens und

Handelns, kurz seines Lebens bestimmen zu wollen, wäre nicht „Religion“ im eminenten Sinne des Wortes, weil nicht fähig, den Menschen allseitig zu erfassen und zu durchdringen, zu veredeln und zu vervollkommnen, wie umgekehrt Inhalt und Richtung des sittlichen Wollens des Einzelnen und der Menschheit überhaupt durch die Beschaffenheit und den Inhalt der Gottesidee, durch deren grundsätzliche Weltanschauung bestimmt und beeinflußt sein wird und es auch wirklich war und ist. Hörten wir oben den Satz: Der wahrhaft Religiöse ist sittlich, so können wir jetzt mit demselben Rechte den Satz auch umkehren und sagen: Der wahrhaft Sittliche ist auch religiös, er zollt wenigstens dem religiösen Gefühle der Menschheit, da es ja seinem sittlichen Gefühle verwandt und mit ihm wesentlich eins ist, Achtung, Schonung und Wertschätzung. „Man hat die Frage aufgeworfen“, bemerkt diesfalls Herder mit Recht, „ob ein Rechtschaffener ohne Religion sein könne? — Ohne Lehrmeinungen (Dogmen) wollte man sagen; sonst beantwortete sich die Frage selbst. Echte Religion kann ohne Rechtschaffenheit nicht sein, und innigste Rechtschaffenheit ist Religion, worin man sie auch erweise“.[1])

Auch die Bemerkung darf wohl auf Grund theoretischer Betrachtung und der Erfahrung des täglichen Lebens hinzugefügt werden, daß eine Sittlichkeit, die mit wahrhaft religiösem Sinne und Gefühle Hand in Hand geht, einen festeren Halt, größere Zuverlässigkeit und wirksamere Motive besitzt als eine solche, die sich gleichsam nur auf sich selbst stützt, d. h. durch reflexives Denken gewonnen wird. Die auf die Religion sich stützende Sittlichkeit hat in der Regel auch einen klareren, präziseren Inhalt, und ist der Gefahr sophistischer Deutelei und laxer Selbstdispens weniger ausgesetzt, als eine durch selbsteigenes Denken abstrahierte. Dies ist besonders dort und dann der Fall, wo und wann die Sinnlichkeit und Leidenschaft mit dem Diktate der Vernunft und des Gewissens, Trägheit mit der Pflicht in Konflikt gerät, oder wenn die Versuchung und Gelegenheit zum sittlich Schlechten naht, ohne daß der Mensch eine Entdeckung zu fürchten hat.

Diese Thatsache leugnen wollen, hieße die sittliche Schwäche der menschlichen Natur, hieße die alltägliche Erfahrung des Lebens mißkennen und ignorieren. Namentlich der Gefahr zu heimlicher Benachteiligung anderer, zur Lüge und Untreue, zu unordentlicher

[1]) Christl. Schriften, II. Bd. S. 345.

Selbstüberhebung sowie zu geschlechtlichen Sünden und Ausschweifungen ist der wahrhaft Religiöse weniger ausgesetzt und leistet diesfälligen Versuchungen wirksameren Widerstand, als jener, der sich seine Moral eben selbst „macht“.

Gewiß wird ferner auch der religiöse Mensch in Unglück, Enttäuschung, langwieriger oder unheilbarer Krankheit ꝛc. weit weniger der Versuchung erliegen, dem unerträglichen Zustande durch Selbstmord ein Ende zu bereiten, als der Irreligiöse oder Gottesleugner; und wenn in der Gegenwart die Statistik aller Kulturvölker eine stets sich mehrende Progression der Zahl der Selbstmorde aufweist, wenn der Selbstmord geradezu eine „Zeitkrankheit“ und soziale Massenerscheinung geworden ist, so trägt daran, nebst anderen Ursachen, der rapide Niedergang des religiösen Sinnes im Volke sicher nicht den geringsten Teil der Schuld. Das Gesagte gilt genau auch vom falschen Eid und Meineid. Der Fromme, Religiöse, Gottgläubige wird vor dem Gedanken eines Mißbrauches des Eides zurückbeben, der Atheist, falls er zugleich sittlicher Grundsätze entbehrt, darüber vielleicht frivol spötteln und witzeln. Man sage nicht, der Eid werde rechtlich und thatsächlich von Seite der Obrigkeit überhaupt nicht als religiöser Akt behandelt, da sonst der Meineidige die auf ein religiöses Delikt, z. B. auf Gotteslästerung, gesetzte Strafe zu erleiden hätte, was nicht zutrifft. Thatsächlich ist der gerichtliche Eid wesentlich rein rechtlicher Natur, aber die Form seiner Ablegung, die Anrufung der Gottheit als Zeuge oder Bürge der Aussage oder Zusage, ist die religiöse und damit die denkbar feierlichste, ernsteste und im Gewissen tiefst verpflichtende, weshalb alle Kulturvölker die religiöse Form des Eides hatten und auch die moderne Rechtspflege des Eides als letzten und wichtigsten Rechts- und Beweismittels bisher nicht wohl entraten kann. Ohne Gottesglaube wäre aber eben der religiöse Eid gegenstands- und haltlos. Doch soll nicht unerwähnt bleiben, daß in einzelnen Gesetzgebungen der Gegenwart der Eid — bisher ohne besonders auffällig hervortretende Nachteile — im Hinblick auf die gerade hier begreiflichen Mißbräuche, den Niedergang des Gottesglaubens und die Zunahme der Konfessionslosen abgeschafft und durch die feierliche Erklärung und Handschlag ersetzt erscheint.

Was ferner die Motive der religiösen Sittenlehre, Hoffnung auf einstigen Lohn und Furcht vor einstiger Strafe betrifft, so stellt auch selbst die Religion dieselben nicht als die an sich reinsten und

wertvollsten hin; die Religion bezeichnet vielmehr die Übung des Guten und die Meidung des Bösen „aus Liebe zu Gott“, „um Gotteswillen“, abgesehen von den erwähnten Folgen, als den vollkommensten und selbstlosesten Beweggrund des sittlich guten Handelns, womit sich auch die rigoroseste moral-philosophische Sittenlehre wird einverstanden erklären können. Denn ist Gott das „ethisch-Absolute“, das „höchste sittliche Gut“ — und als solches wird er, wie wir gesehen, von der Religion wirklich aufgefaßt — dann fällt die Übung des Guten und die Meidung des Bösen „aus Liebe zu Gott“ mit der Hochachtung und Wertschätzung des Guten selbst zusammen, und wir haben es auch hier wieder nur mit verschiedenen Bezeichnungen derselben Sache zu thun.

Mit dem Gesagten ist auch die Frage beantwortet, ob die Menschheit, also vor allem die heranwachsende Jugend, „religiös-sittlich“ oder aber „sittlich-religiös“ zu erziehen sei. Versteht man unter „religiöser Sittlichkeit“ eine solche, welche ihr Prinzip, ihre Autorität, ihren Verpflichtungsgrund und ihr Motiv ausschließlich in der positiven Religion und der dogmatischen Kirchenlehre hat, so erscheint eine solche Auffassung an sich, d. h. theoretisch und philosophisch, unzulässig, ja unter Umständen geradezu sittlich gefährlich, weil mit der sich etwa einstellenden Erkenntnis der inneren und wissenschaftlichen Unhaltbarkeit des dogmatisch-kirchlichen Lehrgebäudes gar leicht auch die darauf gegründete Sittlichkeit in Trümmer geht; versteht man aber unter „religiöser Sittlichkeit“ eine solche, welche mit religiösem Sinne und Gefühle Hand in Hand geht, von diesem geweiht, gefestigt, gefördert und befruchtet wird, dann erscheint eine solche im Interesse der Erziehung der Menschheit durchaus notwendig, unentbehrlich und daher begehrens- und erstrebenswert. Der Unterschied zwischen dieser (letzteren) „religiösen Sittlichkeit“ und der „sittlichen Religiosität“ ist ohnehin nur mehr ein formaler, da in beiden Fällen das Hauptgewicht — und mit Recht — auf die Sittlichkeit gelegt wird.

Ist aber die Religion für die Sittlichkeit des Einzelnen und der Menschheit keineswegs gleichgiltig und bedeutungslos, so repräsentiert sie auch einen wichtigen Faktor des öffentlichen, staatlich-politischen und gesellschaftlichen Lebens, weil die Erhaltung und Förderung der Sittlichkeit zu den höchsten und unveräußerlichen Zielen und Aufgaben des Staates und der Gesellschaft gehört, und weil die — private und öffentliche — Sittlichkeit als Grund-

bedingung und Maßstab einer gesunden Kulturentwickelung, als ein Grundpfeiler des allgemeinen Wohles und eines wahrhaft menschenwürdigen Daseins angesehen werden muß.

Woraus schöpft selbst das „Recht" in letzter Instanz seinen Inhalt? — Aus der Sitte und Sittlichkeit. Ist doch das „Recht" nur das sittliche Verhalten anderen gegenüber, d. h. ein solches Verhalten, durch welches der rechte Freiheitsgebrauch normiert wird, damit die Befugnisse anderer nicht verletzt werden, demnach die Sittlichkeit in sozialer Beziehung. Sowohl „Sittlichkeit" als „Recht" bezeichnen etwas, was sein oder geschehen soll, wie umgekehrt das „Unsittliche" und „Unrechte" ein nicht sein Sollendes (ein ethisches μὴ ὄν) bezeichnet. Nun hat aber das Sittliche seine tiefste Wurzel im Gewissen, und das Gewissensgebiet vermag wohl die Religion zu beherrschen und zu beeinflussen, während ihm das menschliche Gesetz fast machtlos gegenübersteht; denn letzteres kann nur äußere Handlungen befehlen und verbieten, während es innere Zustände und Vorgänge: Ideen, Begehrungen, Entschlüsse, Gesinnung, solange sie eben innerlich bleiben, weder zu gebieten noch zu verbieten vermag: „De internis non iudicat praetor."

Aus diesem Grunde ist auch der Kreis rein sittlicher Verpflichtung, wie schon Seneca bemerkt,[1]) unvergleichlich weiter und umfassender, als jener gesetzlicher und streng rechtlicher Verpflichtung: Keuschheit und Mäßigkeit, Sanftmut und Versöhnlichkeit, Demut und Selbstlosigkeit, Pietät und Dankbarkeit, Menschenliebe und Billigkeit, Wahrheitsliebe und Treue, Sparsamkeit und werkthätige Unterstützung Bedürftiger und viele andere hohe und höchst wertvolle Übungen und Tugenden lehrt und verlangt Religion und Moral, während diese Dinge ihrer Natur nach außerhalb des Gebietes der rein staatlichen und politischen Gesetzgebung liegen. „Religion und Moralität," konnte darum Washington in seiner Abschiedsadresse mit Recht betonen, „sind die unerläßlichen Stützen der öffentlichen Wohlfahrt; der ist kein Mann des Vaterlandes, der diese mächtigen Pfeiler der menschlichen Glückseligkeit untergräbt."[2])

Darum kann es auch dem Staate nicht gleichgiltig sein, ob sich seine Bürger überhaupt zu einer Religion bekennen, und zu welcher sich dieselben bekennen, wenngleich er sich diesfalls selbst-

[1]) De ira, II. c. 27. — [2]) v. Raumer, Die Vereinigten Staaten von Nordamerika, 1. Tl., Kap. 3.

verständlich jedes ungehörigen Zwanges, jedes unberechtigten Eingriffes in das religiöse und Gewissensgebiet grundsätzlich und sorgfältig zu enthalten hat.

Wir sagen aber ausdrücklich „Religion“ und nicht „Konfession“. Die **Religion** ist ein Grundpfeiler des staatlichen Wohles und ein unentbehrliches Hilfsmittel zur Erreichung seiner sittlichen, völkererziehlichen, sozialen und kulturellen Aufgabe — gewiß; nicht aber eine bestimmte **Konfession.** Die „Religion“, d. h. der mit ernster sittlicher Lebensanschauung verbundene Gottesglaube, ist das Bleibende, Unveränderliche, Absolute, die „Konfession“, d. h. der Inbegriff der religiösen Lehrmeinungen und persönlichen Überzeugungen, das Variable, Wechselnde, Formelle, Relative. „Es giebt nur eine Religion,“ bemerkt in diesem Sinne Jean Paul, „wie es für unsere Erde nur eine Sonne giebt, die aber unzählige Strahlen aussendet.“ Solange es daher innerhalb des staatlichen Territoriums verschiedene Konfessionen giebt — und auf lange Zeit wird dies doch sicher der Fall sein, da die Verwirklichung einer gemeinsamen, wenigstens die heutigen Kulturstaaten umfassenden Religion ein hohes, aber vorerst wohl kaum erreichbares Ideal bleibt — solange ist und bleibt es Pflicht des Staates, dieselben gleichmäßig insoweit zu schützen, als deren Lehren und Einrichtungen der öffentlichen Ordnung und der Sittlichkeit nicht abträglich sind; aber es kann nicht Sache des Staates sein, eine Konfession — und sei es auch jene, zu der sich die Mehrheit seiner Bürger bekennt — auf Kosten und unter Kränkung und Beeinträchtigung der übrigen zu bevorzugen. Gefährlich aber wäre es, staatlicherseits sich mit einer bestimmten Konfession geradezu zu identifizieren, wie dies in der schroffsten Form in dem einseitigen „Staatskirchentume“ hervortritt; auch Konfessionen sind bestimmten Existenzbedingungen unterworfen, wie alle sozialen Einrichtungen, sie entstehen, blühen und vergehen, um neuen Formen des religiösen Bedürfnisses zu weichen, und die Gefahr raschen inneren und äußeren Zerfalles trotz künstlicher Staatshilfe ist umso größer, je tiefer und unlösbarer sich eine bestimmte Kirche in ein kompliziertes und willkürliches dogmatisches Formelwesen eingesponnen, je starrer sie daran festhält und im Interesse ihrer Autorität, ihrer „Unfehlbarkeit“ und einer falsch verstandenen „Unveränderlichkeit“ festhalten muß, und je schroffer sie daher der Summe entgegengesetzter Überzeugungen und berechtigter Forderungen der jeweiligen Gegenwart entgegentritt; eine Identifizierung des

Staates mit einer solchen Konfession würde daher die Folge haben, daß er das Schicksal dieser Konfession teilt, und daß ihr Verfall auch den seinen unaufhaltsam und unabwendbar nach sich zieht.

Überblicken wir jetzt das über die Berechtigung, die Bedeutung und das Wesen der Religion Gesagte, so wird ihr, der Religion, kein Vernünftiger und Einsichtsvoller Hochachtung und Wertschätzung versagen können. Giebt es einen Fanatismus des religiösen Glaubens, der seine individuellen religiösen Überzeugungen und Ideen anderen rücksichtslos und mit Gewalt aufdrängen will, so giebt es eben auch einen Fanatismus des Unglaubens, der jedes religiöse Gefühl verhöhnt, dessen Berechtigung kurzweg leugnet und dessen Äußerung aus der Brust der Menschheit reißen möchte: es ist der eine nicht minder häßlich, brutal, verwerflich, wie der andere. Es ist aber auch der eine genau so aussichtslos wie der andere. Nie wird es einer bestimmten Kirche oder Konfession gelingen, die gesamte Menschheit zu ihren Bekennern zu zählen, nie aber auch der religiösen Negation, alle Religion von der Erde verschwinden zu machen. Das religiöse Bedürfnis wurzelt zu fest und mächtig in der Volksseele und läßt sich weder ignorieren noch einfach ausrotten. Ein derartiger Versuch hätte höchstens zur Folge, daß sich das zurückgestaute religiöse Gefühl und Bedürfnis der Völker mit elementarer Macht neue Bahnen bräche, neue selbstständige Formen schüfe. Der — überzeugte und theoretische — Atheismus, insofern er jedes geistige Naturprinzip leugnet, wird stets nur das Eigentum einer verschwindend kleinen Zahl von Menschen bleiben; er gleicht der dünnen Eisdecke, über welche vielleicht der Einzelne unter Anwendung entsprechender Vorsicht ohne Schaden gelangen kann, während die breiten, schweren Massen einbrechen und untergehen. Der krasse Atheismus, zum Prinzip erhoben und in seinen Konsequenzen im Menschenleben allseitig verwirklicht, bildet — ich zögere nicht, es auszusprechen — eine öffentliche Gefahr, die schließlich zur Zerrüttung des gesellschaftlichen Organismus führen muß.

Gewiß — der Gottesglaube läßt sich niemandem aufdrängen oder aufzwingen, weil dies nur in der Form eines strengen, wissenschaftlich unanfechtbaren Beweises geschehen könnte, was hier unmöglich; allein wir glauben, daß ein solcher sich eines großen inneren Trostes, einer mächtigen Stütze in den unausweichlichen Leiden, Trübsalen und Nöten des Lebens und damit einer wesentlichen Bedingung des

Seelenfriedens und Lebensglückes beraubt — was indes ja seine selbsteigene Sache. „Niemand," bemerkt diesfalls Jean Paul, „ist im All so sehr allein, als der Gottesleugner; — er trauert mit einem verwaisten Herzen, das den größten Vater verloren hat, neben dem unermeßlichen Leichnam der Natur, den kein Weltgeist regt und zusammenhält, und der im Grabe wächst; und er trauert solange, bis er sich selber abbröckelt von der Leiche. Die ganze Welt ruht vor ihm wie eine große, halb im Sande liegende ägyptische Sphinx von Stein, und das All ist die kalte, eiserne Maske der gestaltlosen Ewigkeit." Selbst Cabanis gesteht: „Der Atheismus steht im Widerspruche mit den unmittelbarsten, unabweisbaren täglichen Eindrücken, die wir empfangen, mit der allgemeinen Stimme der menschlichen Natur." [1])

Das Altertum sah den Leugner und Verächter der Götter geradezu als Feind des Vaterlandes an und sprach ihm sogar das Recht zu leben ab. So wurde bei den Griechen Anaxagoras der Götterleugnung angeklagt und nur durch die mächtige Verwendung des Perikles vom Tode gerettet. Protagoras, des gleichen Verbrechens angeklagt, entging der Vollstreckung des Urteils durch die Flucht, ertrank aber im Meere,[2]) während bezüglich des Diagoras von Melos aus derselben Veranlassung ein Volksbeschluß, der auf eine Säule von Erz eingegraben wurde, einen Preis von einem Talente jenem bestimmte, der ihn töten, von zweien jenem, der ihn lebendig nach Athen liefern würde.[3]) Auch Prodikus wurde als „Verführer der Jugend" zu Athen mit dem Tode bestraft, und ein gleiches Schicksal traf Sokrates.

Wir führen ja selbstverständlich diese Beispiele nicht etwa an, weil ein derart hartes und grausames Verfahren zu billigen sei; im geraden Gegenteile; aber wir wollten nur zeigen, wie hoch man auch schon selbst bei den sonst freisinnigen Griechen aus öffentlichen Rücksichten die Religion ehrte und schätzte. Sogar in der von Rousseau erträumten idealistischen Staatsform, durch welche er die Rückkehr zu einem fingierten „Naturzustande" bezweckte, gab es für den Atheisten keinen Raum.

Zwingende Gewißheit haben ja doch die Atheisten, wie wir uns im Vorhergehenden überzeugt, trotz aller Gegenbeweise im allgemeinen nicht. „Fast alle," gesteht selbst Bayle, „die in Irr-

---

[1]) Lettre sur les caus. prém.; publ. p. Bérard.

[2]) Sext. Empir. adv. Math. IX. 56. — [3]) Diod. XIII. 6.

religion leben, haben keine Gewißheit, sondern zweifeln nur, und kommen auch nie zur Gewißheit."[1]) „Ich habe noch keinen gesehen," sagt schon Cicero, „der so große Furcht wie der Gottesleugner vor den zwei Dingen hatte, vor denen man doch, wie er sagt, sich nicht fürchten sollte: nämlich vor dem Tode und vor den Göttern; er spricht immerfort davon."[2]) Selbst Voltaire kehrte am Ende seines Lebens wenigstens formell zum Gottesglauben zurück; und wir haben von ihm Aussprüche, welche zu beweisen scheinen, daß auch sein Herz dem allgemeinen Zuge und Bedürfnisse des Menschenherzens sich nicht völlig verschloß. „Es scheint mir abgeschmackt," sagt er einmal, „Gottes Dasein abhängig zu machen von a multipliziert mit b und dividiert durch z. Man braucht nur Augen und keine Algebra, um den Tag zu sehen."[3]) Ähnliches wird von D'Alembert und Diderot berichtet,[4]) in neuester Zeit von Littré, von dem Freidenker Bert, von Minghetti u. a. Auch Darwin erklärt: „Was meine Anschauungen über Religion anbelangt, so ist das eine Frage, die nur mich betrifft und niemanden sonst angeht; aber wenn Sie fragen, so will ich sagen, daß meine Ansichten über diesen Gegenstand oft wechseln. Aber niemals bin ich ein Atheist gewesen in dem Sinne eines Gottesleugners."[5]) Einmal bemerkt er diesfalls: „Die Frage, ob ein Schöpfer und Regierer des Weltalls existiere, ist von den größten Geistern, die je gelebt haben, bejahend entschieden worden."[6]) Und dieser Satz enthält keine Unwahrheit, wenn er nicht gerade so verstanden wird, daß der Gottesbegriff dieser „größten Geister" einen ausgeprägt anthropomorphistischen und beschränkt konfessionellen, oder transcendentalen, oder persönlichen Charakter an sich trug. Baco von Verulam behauptet sogar als „an sich gewiß und durch die Erfahrung feststehend, daß oberflächliches Denken vielleicht zum Atheismus führe, während tieferes Denken zur Religion zurückführe."[7]) Von Newton wird berichtet, daß er beim Aussprechen des göttlichen Namens sein Haupt voll Ehrfurcht zu entblößen pflegte. Humphry Davy, Oerstedt, Euler, Buckland, de Luc waren trotz ihrer Beschäftigung mit den Naturwissenschaften gottesgläubig, und diese Beispiele könnten noch vermehrt werden.

---

[1]) Diction. (art. Bion.) — [2]) De nat. deor. I. 31. — [3]) C. G. IV. 463. — [4]) Vgl. Barruel, Memoiren z. Jakobinism. I. 18. — [5]) Autobiographie Ch. Darwins, herausgegeb. v. s. Sohne Francis. 1887. — [6]) Descend of Man, deutsch, I. 55. — [7]) De augment. scient. I. col. 3.

Doch muß im Interesse der Wahrheit zugegeben werden, daß die Zahl gottgläubiger Naturforscher und Philosophen in der Gegenwart, insbesondere insofern Gott als persönliches, außerweltliches Wesen gefaßt wird, und insofern ihr Standpunkt ein unbefangener ist, eine verschwindende ist. Indes muß bisweilen vielleicht auch hier der „Naturforscher" und „Philosoph" vom „Menschen" unterschieden werden.

Mit dem Gottesglauben aber ist der Glaube an eine fortgesetzte übernatürliche Leitung und Regierung der Welt und deren Dinge und Geschehnisse durch Gott, also der Glaube an eine übernatürliche göttliche Vorsehung innig verbunden. Läßt sich auch eine solche, wie wir gesehen (vgl. den VII. Abschnitt), nicht beweisen, spricht vielmehr alles, was sich vom Gesichtspunkte der Erfahrung hierüber sagen läßt, für ein ausnahmslos natürliches und gesetzmäßiges Geschehen, so hat der Mensch als solcher und im allgemeinen mit Rücksicht auf die Unzulänglichkeit seines eigenen Könnens und Wissens, auf die Schwäche und Hinfälligkeit seiner ganzen Natur und die tausend Bedrängnisse, Nöten, Leiden, Anliegen, die auf ihm lasten, unleugbar die Sehnsucht und das Bedürfnis nach höherem, göttlichem Schutze, nach einem allmächtigen, allgütigen Vater, der seine Geschöpfe, denen er das Leben gegeben, nicht hilflos verderben läßt, sondern der für sie liebevoll sorgt, sie aus Gefahren errettet, vor Unglück bewahrt. Das Menschenleben, wie es in der That verläuft, die nüchterne Wirklichkeit, in die wohl jeder unterschiedslos früher oder später tritt, bietet des Rauhen und Harten, der Schmerzen und Heimsuchungen, der Enttäuschungen und Bitterkeiten, ja nicht selten des Entsetzen- und Grauenvollen so viel, daß der davon Betroffene unter der Wucht der Schicksalsschläge oft verzweifeln oder erliegen müßte, wenn er nicht Erhebung und Trost fände im religiösen Glauben — im Glauben an eine höhere Fügung, welche dem Menschen nicht mehr auferlegt, als er zu tragen vermag, welche seine Kraft stählt und stärkt, auf daß sie nicht versage, welche die Wunden wieder zu heilen versteht, die sie geschlagen, und schließlich mit Weisheit alles zum Besten zu lenken weiß.

Der Mann der Wissenschaft, der Denker und Weise, mag sich, nachdem er im vergeblichen Ringen und Kämpfen erlegen, vielleicht klaglos in das widrige Geschick zu fügen verstehen, oder, falls noch Hoffnung auf Rettung und Besserung vorhanden, von seiner eigenen

Kraft den Sieg erwarten — der minder Starke — und dazu gehört doch die weitaus überwiegende Mehrzahl der Menschen — bricht zusammen und wird ein Opfer dumpfer Verzweiflung. Der Philosoph nennt das geduldige Sich-fügen in das Unvermeidliche, die innere Ruhe inmitten der Schmerzen und des Unglücks vielleicht „Gleichmut", „Stoicismus", „Resignation", „Ataraxie" — der Religiöse nennt sie „Gottvertrauen", „Gottergebenheit", „Vertrauen auf die göttliche Vorsehung", womit wieder nur verschiedene Bezeichnungen für wesentlich denselben Begriff gegeben sind; und ich weiß nicht, ob die aus der Philosophie fließende Seelenstärke bezüglich ihrer Sicherheit und Zuverlässigkeit und insbesondere bezüglich der Freudigkeit des Ertragens widriger Geschicke an die Geduld und Ausdauer hinanzureichen vermag, wie sie der religiöse Glaube, das echte Gottvertrauen gewähren. Echte Weisheit und wahre Frömmigkeit fallen also thatsächlich zusammen und haben wesentlich gleichen Wert und gleiche Wirkung. In der That: „Die Frömmigkeit ist zu vielem nütze."[1])

Man hat dagegen freilich eingewendet, der Glaube an eine Vorsehung sei der Bethätigung und Anspannung der eigenen Kräfte nachteilig, da der Gläubige eben leicht verleitet wird, die Hände ruhig in den Schoß zu legen und alles nur von Gott zu erwarten. Gewiß kann diese Wirkung eintreten, und sie tritt wohl auch hier oder dort ein; allein im Begriffe der „Vorsehung", falls dieser richtig gefaßt wird, liegt diese Gefahr an sich und von vornherein keineswegs, da sonst „Providenz" mit „Fatalismus" zusammenfiele, was nicht zutrifft. Die Selbstthätigkeit und Selbstanstrengung, die eigene Vor- oder Fürsorge ist mit dem Glauben an eine höhere Leitung der Geschicke des Menschen und der Menschheit recht wohl verträglich. Der wahrhaft Fromme und Gläubige verrichtet nach bestem Können und Wissen sein Werk und erwartet nun, daß Gottes Fügung das Gethane zu einem gedeihlichen Erfolge und Ausgange führe.

„Von der Stirne heiß
Rinnen muß der Schweiß,
Soll das Werk den Meister loben;
Doch der Segen kommt von oben."

Die in das Volksbewußtsein so tief eingedrungenen Sentenzen: „Der Mensch denkt, Gott lenkt" — „Hilf dir selbst, so hilft dir

[1]) Ekkli. 24.

auch Gott“ — „Gott verläßt niemanden, der ihn nicht zuvor verlassen“ 2c. drücken dieselbe Auffassung aus.

Und nur noch auf eine hieher gehörige Thatsache will ich hinweisen. — Unsere Erde dreht sich nicht nur alltäglich einmal mit rapider Geschwindigkeit um ihre Axe, sie durchrast auch alljährlich mit der zwölfhundertfachen Geschwindigkeit eines Eisenbahnblitzzuges ihre 124 Millionen Meilen messende Bahn um die Sonne, wobei die im Äther schwimmende Kugel gleichzeitig auch durch die Anziehungskraft des Mondes und der Planeten, insbesondere aber durch den Einfluß des Jupiter einerseits und des Mars nebst dem Saturn andererseits bedeutende Einflüsse erleidet, in ihrem Laufe teils beschleunigt, teils gehemmt wird. So erscheint der Erdkörper trotz seines Gewichtes von etwa 450.000 Trillionen Kilogramm als ein federleicht hin- und herschwankender und umhergerollter Spielball mannigfacher kosmischer Kräfte, wobei diese Kugel samt all den Millionen Lebewesen, die sich auf ihr befinden, mit der noch fünfviertelmillionenmal schwereren Sonne und mit der ganzen etwa gleich 100.000 Erden schweren Planetenschar blitzschnell den Himmelsraum durchfliegt — dem Sternbilde des Herkules entgegen. Zudem liegt ein Zusammenstoß unseres Erdkörpers mit Kometen nicht außer dem Bereiche der Möglichkeit; man hat für den Grad der Wahrscheinlichkeit einer solchen Katastrophe sogar die theoretische Formel gefunden und sie durch das Verhältnis 1:281 Millionen ausgedrückt, insofern man dem Kometenkerne einen Durchmesser beilegt, welcher gleich ist dem halben Erddurchmesser. Welchen Trost, welche Beruhigung bietet nun angesichts dieser Thatsachen, die uns abermals so recht augenscheinlich die Kleinheit und Ohnmacht des Menschen zeigen, der Glaube an eine Vorsehung, das Vertrauen auf einen allmächtigen und allweisen Gott, der väterlich über der Welt und seinen Geschöpfen und insbesondere über der Menschheit wacht und sie vor Unheil bewahrt!

Ähnlich verhält es sich endlich auch bezüglich des Gebetes. Das Gebet ist eben die natürliche, selbstverständliche und in diesem Sinne notwendige Lebensäußerung der Religion, insofern diese in dem Glauben an einen persönlichen Gott besteht. Sowie die Religion eine nach Zeit und Raum im ganzen allgemeine Erscheinung, so auch das Gebet: alle Völker beteten und beten, und dem wird wohl auch in aller Zukunft also sein, obgleich es mir selbstverständlich ferne liegt, jemand zu tadeln, der nicht betet, weil ihm seine Über-

zeugung zu beten verbietet. Schon das Gefühl der eigenen Ohnmacht und Hilfsbedürftigkeit, das Bewußtsein seiner absoluten Abhängigkeit und Unzulänglichkeit, die Unsicherheit alles Irdischen treiben den durchschnittlichen Menschen an, im Gebete Trost, Mut und Stärke zu suchen und zu finden. Darum ist ja „Beten", wie schon die Etymologie dieses Wortes andeutet, wesentlich „Bitten", „Flehen" — Flehen um höhere Hilfe, um Erleuchtung, Stärke, um Mitleid, Erbarmung, und das „Bitt-Gebet" begreiflich die häufigste und gewöhnlichste Form des Gebetes.

Aber sie ist nicht die einzige. Indem die Gottheit als ein Wesen voll höchster Majestät und unendlicher Vollkommenheit gedacht wird, fühlt der Mensch das Bedürfnis deren Preises und Lobes, deren „Anbetung", wie andererseits aus der Zurückführung erfüllter Bitten, Wünsche, Hoffnungen auf die Gottheit das „Dankgebet", und aus dem Gefühle sittlicher Verschuldung und dem Bedürfnisse einer Versöhnung der beleidigt gedachten Gottheit das „Buß-" und „Sühngebet" hervorgehen wird. So ist das Gebet an sich in der That eine der weihevollsten, würdigsten Handlungen, deren der Mensch als Vernunftwesen überhaupt fähig ist, und nur geistige Roheit, innere Leere und Öde, Unvernunft und Frivolität kann es über sich bringen, das Gebet und den Betenden zur Zielscheibe verächtlichen Spottes und Witzes zu machen. Die Erfahrung lehrt übrigens, daß das bekannte Sprichwort: „Not lehrt beten" nicht selten gerade bezüglich solcher zum Wahrworte wird. Verliert ein Scipio Africanus in den Augen vernünftig Denkender durch die Thatsache das Mindeste an Achtung und Wertschätzung, daß er, wie berichtet wird, niemals ein wichtigeres Geschäft unternommen, ohne in der Kapelle des Stator Urbis et Imperii einige Zeit im Gebete verbracht zu haben? . . .[1])

Daß Inhalt und Form des Gebetes sich nach dem jeweiligen Bildungsgrade des Betenden richten wird, daß es weder vieler Worte noch — im allgemeinen — bestimmter Formeln des Gebetes bedarf, daß vielleicht die bloße stumme Erhebung des Herzens zum Gott-Geiste, ein innerer Aufblick ohne alle Worte und ohne Form genügt, ist ebenso richtig, wie, daß die Gebetsübung durch die allzu große Länge sowie durch den Zwang, gerade eine bestimmte, bedeutende Anzahl von Gebeten zu verrichten, ausarten und zum leeren Mecha-

---

[1]) Valer. Max. I. 2, 2.

nismus und Formalismus, zur wahren Karikatur eines echten, andachtsvollen Betens werden kann. Man denke hier nur an die zahlreichen Litaneien und an das Rosenkranzgebet der römischen Kirche sowie an das geistlose, überlange Breviergebet der römischen Priester. Aber durch derartige Mißbräuche und Verirrungen wird der hohen Würde und Weihe des Gebetes an sich selbstverständlich kein Abbruch gethan, und ich weiß nicht, ob uns der schlichte, niedere Mann des Volkes, das arme Weib, das betet, und zwar im Geiste und Herzen, mit Andacht und Inbrunst und nicht nur mit den Lippen betet, in ihrer Art nicht ebenso ehrwürdig erscheinen müssen, wie der Philosoph, dessen Geist sich grübelnd in die Geheimnisse der Ewigkeit versenkt.

X. Abschnitt.

Läßt sich die Notwendigkeit und geschichtliche Wirklichkeit einer „übernatürlichen göttlichen Offenbarung“ und insbesondere die Realität des „Wunders“ beweisen?

1. Die Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung.

Die positiv theologische Lehre bezüglich des Geschehenseins einer übernatürlichen Offenbarung. — Kritik des theologischen Standpunktes; schon die metaphysische Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung ist nicht beweisbar. — Die theologische Lehre betreffs der Notwendigkeit einer positiv göttlichen Offenbarung. — Der theologische Traditionalismus, der die absolute und aprioristische Notwendigkeit einer Offenbarung behauptet. — Theologische Argumente für die moralische oder relative Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung. — Die Unzulänglichkeit und Falschheit des religiösen Bewußtseins der heidnischen Völker. — Die Ohnmacht der Philosophie, zur religiösen und sittlichen Wahrheit zu gelangen. — Die Philosophie wie die natürliche Religion entbehren der höheren Autorität und hinreichender Motive zum Guten. — Die Sittenlosigkeit des vorchristlichen Altertums. — Geringschätzung der Ehe und des Weibes, Päderastie, das Hetärenwesen, Aussetzung und Tötung der Kinder und alter Personen. — Die Gladiatorenkämpfe, Schauspiele, obscöne Gemälde. — Falschheit, Unsittlichkeit und Grausamkeit der heidnischen Gottesverehrung. — Das Heidentum und die natürliche Religion kennen nicht die rechten Mittel zur Versöhnung der beleidigten Gottheit. — Die Menschen- und Tieropfer im Heidentume. — Kritik des theologischen Standpunktes, der eine petitio principii einschließt. — Auch im Heidentum fehlt es nicht an besserer religiös-sittlicher Erkenntnis. — Neigung der Theologen zu tendenziöser Einseitigkeit. — Der Aberglaube bei den Hebräern. — Auch die christliche Ära hat Schattenseiten. — Ein theologisches Hysteron proteron. — Würdigung der theologischen Lehre von der Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung.

An dem reinen Gottesglauben, d. i. an dem Glauben an einen persönlichen Schöpfer und Regierer der Welt, dessen psychologische Berechtigung auch dann zuzugeben ist, wenn dessen objektive Beweisbarkeit nicht zugestanden werden kann, lassen sich aber die einzelnen Religionen, wie sich dieselben im Laufe der Geschichte herausgebildet haben, nicht genügen; sie lehren vielmehr eine über-

natürliche oder positive Kundgebung, eine „Offenbarung" des göttlichen Wesens, deren Inhalt sie angeblich repräsentieren, und berufen sich auf diese „Offenbarung" Gottes als auf einen Beweis ihrer inneren Wahrheit, wobei begreiflich jede einzelne Religion dieses Kriterium ausschließlich für sich in Anspruch nimmt, während alle anderen falsch oder doch unvollkommen und mangelhaft seien.

Für den uns vorliegenden Zweck ist von besonderer Bedeutung die Lehre der positiven Theologie von jener übernatürlichen Kundgebung oder Offenbarung der Gottheit, welche der Mosaismus und in weiterer Folge das dogmatische Christentum für sich in Anspruch nehmen, und auf welcher sich diese beiden Religionsformen angeblich aufbauen. Während die mosaische Religion diese positive göttliche Offenbarung mit Moses und den späteren Propheten ihren Abschluß finden läßt, erklärt die christliche Theologie jene Offenbarung Gottes für noch unvollkommen und mangelhaft, als bloße Vorbereitung auf die schlechthin vollkommene göttliche Offenbarung durch den ewigen, aber in der Zeit menschgewordenen Sohn Gottes, Jesus, genannt Christus.

Demnach müsse man zwei große Abschnitte oder Stadien in der übernatürlichen Offenbarungsthätigkeit Gottes unterscheiden: die vorchristliche Offenbarung oder die Offenbarung des alten Bundes, und die christliche Offenbarung oder die Offenbarung des neuen Bundes, von welchen sich jener zu diesem verhalte wie das Vorbild — Typus — zur Sache.

Prüfen wir nun die der Offenbarungstheorie zugrunde liegenden Voraussetzungen auf ihren innern, wissenschaftlichen Wert. Und in diesem Betracht läßt sich vor allem schon die Möglichkeit einer solchen übernatürlichen Kundgebung Gottes nicht in wissenschaftlich befriedigender Weise zeigen, da hiefür zunächst der Beweis der Realität der Persönlichkeit und Individualität Gottes zu liefern wäre, welcher materielle Beweis noch nicht erbracht werden konnte. Die Theologie sagt allerdings, die Möglichkeit einer solchen übernatürlichen Selbstkundgebung ergebe sich schon aus der Thatsache der Schöpfung der Welt; allein auch diese Schöpfung der Welt aus nichts, d. h. der zeitliche Anfang der Natursubstanzen und Naturkräfte, konnte, wie wir uns überzeugt, nicht bewiesen werden, sie ist keine wissenschaftliche und keine Erfahrungs-Thatsache, sondern bloße Lehre und Voraussetzung der verschiedenen positiven dogmatisch-theologischen Systeme.

Ähnlich verhält es sich mit dem Hinweise der Theologie, die Offenbarung Gottes trage den Charakter einer Belehrung und Erziehung des Menschen durch Gott an sich; wer daher die Möglichkeit einer solchen leugne, müsse folgerecht dem Menschen überhaupt die Fähigkeit absprechen, sich von einem andern Menschen belehren und erziehen zu lassen. Dieser Hinweis verwechselt abermals eine bloße — noch dazu erst zu erweisende — Analogie mit vollständiger Indentität und beruht auf dem Fehlschlusse: weil es menschliche Lehrer und Erzieher giebt, so giebt es auch einen göttlichen Lehrer und Erzieher. Und dann: Wie hätten wir uns eine derartige von „außen“ oder „oben“ kommende „Offenbarung“ Gottes an das betreffende menschliche Organ zu denken? Auf welchem Wege wäre sie zustande gekommen? . . . Wir kennen psychologisch und erfahrungsgemäß nur einen diesfalls möglichen Weg: den der unmittelbaren Mitteilung durch ein sinnenfälliges, persönliches und konkretes Gegenübertreten seitens der sich offenbarenden Gottheit. Und in der That denkt sich die in den ältesten Büchern der Bibel niedergelegte Gottesauffassung den Verkehr zwischen Gott und dem Menschen als einen durchaus gewöhnlichen, äußeren, sinnenfälligen, was wieder die reine Vermenschlichung der Gottheit zur Voraussetzung hat, wofür jede Seite der ältesten und älteren Bibel Zeugnis giebt. Der sich übernatürlich Offenbarende, also Gott, bezw. Jehovah, denkt, überlegt, zürnt, droht, straft, redet, belehrt, wandelt, kommt und geht, ißt u. s. w. genau wie ein Mensch.

Von unleugbar größerem Gewichte aber sind die seitens der Theologie geltend gemachten Gründe für die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung und positiven Selbstkundgebung der Gottheit. Wie ihrerseits diese „Notwendigkeit“ zu fassen sei, darüber sind nun allerdings nicht einmal die Theologen vollständig einig. Einige derselben — unter den römischen insbesondere Ventura, Bonald u. a. — lehren die apriorische, absolute oder metaphysische Notwendigkeit einer solchen Offenbarung, indem sie behaupten, ohne eine solche wäre der „erste Mensch“ niemals zum Selbstbewußtsein, zur Sprachfähigkeit, zu einer religiös-sittlichen Idee oder Entwickelung gelangt, die Quelle der religiösen und sittlichen Erkenntnis des Menschen sei ausschließlich der unmittelbar göttliche Unterricht, durch welchen die erforderliche Summe der religiösen Lehren dem Menschen fertig mitgeteilt wurde und von vornherein mitgeteilt werden mußte; eine Theorie, welche daher

auch als „Traditionalismus“ bezeichnet zu werden pflegt, aber so kraß und unpsychologisch erscheint, daß wir uns mit ihr hier nicht weiter beschäftigen wollen.

Andere Theologen — und wohl die weitaus überwiegende Mehrzahl derselben — finden diese Auffassung zu hart und mit der göttlichen Weisheit ebenso wie mit der Würde des Menschen als vernünftig-sittlichen Wesens unverträglich; sie geben eine, wenngleich nur teilweise und unvollkommene natürliche Befähigung des Menschen zur Erkenntnis der religiösen „Wahrheit“ zu und berufen sich zu diesem Zwecke darauf, daß sich „Keime“, „Elemente“, „Bruchstücke“ religiös-sittlicher „Wahrheiten“ auch in den Denkresultaten zahlreicher heidnischer Weisen und Philosophen finden, weshalb sie nur die relative oder moralische Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung lehren, d. h. eine solche, welche nicht an sich und von vornherein bestand, sondern sich nur aus der thatsächlichen und erfahrungsmäßigen Unfähigkeit des Menschen, die religiöse Wahrheit selbständig zu finden und seine Bestimmung aus eigener Kraft vollständig zu erreichen, ergab.

Untersuchen wir nun die für die relative Notwendigkeit einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung theologischerseits geltend gemachten Gründe und Beweise auf ihren innern Gehalt und Wert.

In dieser Hinsicht weist man vor allem hin auf die traurige Lage der alten Welt sowohl in religiöser als in sittlicher Beziehung. Das religiöse Bewußtsein der heidnischen Völker in Fragen der Glaubenslehre wie der Sittenlehre sei teils unzulänglich, teils falsch gewesen, und die Philosophie habe den vergeblichen Versuch gemacht, in den hier einschlägigen Fragen zur Wahrheit und Sicherheit zu gelangen.

Unleugbar verdient das der Religions- und Kulturgeschichte des Altertums wie der Geschichte der antiken Philosophie theologischerseits entlehnte und als Beleg verwertete überaus reiche einschlägige Material ernste Beachtung und Würdigung. Zum Teile ist dies übrigens auch selbst schon in der vorliegenden Schrift in jenen Abschnitten geschehen, in denen wir auf den Lehrinhalt der wichtigeren alten Religionen (im VI. Abschnitte) und philosophischen Systeme (im V. Abschnitte) etwas näher eingegangen sind. Man führt vor allem die hinsichtlich des Gottesbegriffes in den einzelnen Religionen herrschende Verschiedenheit, Unsicherheit und Verwirrung

an, die vielfach unwürdigen Auffassungen und Vorstellungen des höchsten Wesens. Die Idee der Gottheit als des einen, absoluten, ewigen, schöpferischen, persönlichen und unbedingt freien Wesens erscheine in diesen Religionen verdunkelt; vielmehr trete die Natur in ihren mannigfachen Erscheinungsweisen, Kräften und Wirkungen an die Stelle des persönlichen, freiwaltenden, lebendigen Gottes. Selbst die so hochgebildeten Griechen und Römer verirrten sich in den späteren Perioden ihrer Geschichte zur Apotheose — zur Vergötterung von Menschen. Sobald ein römischer Kaiser den Titel „Augustus" angenommen, sollte ihm „als einem gegenwärtigen und körperlichen Gotte" gehuldigt werden. Schon Octavianus hatte zugegeben, daß ihm zu Pergamus und Nikomedien Tempel und Altäre errichtet und von den Griechen — von Seite der römischen Bürger lehnte er es ab — ein Gottesdienst erwiesen werde. Nach seinem Tode aber wurde seine Verehrung in Rom und den Städten Italiens allgemein, insbesondere seitdem der Senator Numerius Atticus durch einen Schwur bekräftigt, er habe Augustus gegen Himmel auffahren gesehen. Unter Tiberius galt es bereits als Verbrechen, sich in der Anbetung des Kaiser-Gottes nachlässig zu zeigen. Cajus Caligula, nicht zufrieden, in dem Heiligtum des Jupiter Capitolinus bloß eine Kapelle zu haben, ließ sich in einem auf dem palatinischen Hügel erbauten Tempel öffentlich anbeten. Auch dem kaiserlichen Hause angehörige Frauen wurden — trotz ihres nicht selten lasterhaften Lebens — vergöttert. Caligula ließ seiner Schwester Drusilla, mit der er in einem unsittlichen Verhältnisse gelebt hatte, göttliche Ehren erweisen. Nero befahl die göttliche Verehrung seines Vaters Domitius und seiner Gattin Poppäa nach deren Tode. Domitian nannte sich in öffentlichen Erlässen „Herr und Gott", und wurde also auch angeredet.[1]) Nicht weniger als dreiundfünfzig solcher Apotheosen zählt man von der Vergötterung Cäsars bis auf jene Diocletians, darunter fünfzehn zu den kaiserlichen Familien gehörige Frauen.

Auch bei den Griechen finden sich zahlreiche Beispiele von Apotheosen. In den Zeiten des peloponesischen Krieges errichteten griechische Städte dem spartanischen Feldherrn Lysander Altäre, schlachteten ihm Opfer und sangen Siegesgesänge — Päane — ihm zu Ehren; und dem Agesilaus ließen die Einwohner von Thasus

---

[1]) Sueton. vita Domit. c. 18.

durch Gesandte ankündigen, sie würden ihm aus Dankbarkeit einen Tempel und Gottesdienst widmen.[1])

War die Apotheose zuerst nur Lebenden zuteil geworden, so wurden später auch Verstorbene unter die Götter versetzt. Nachdem z. B. Alexander die Anbetung seines verstorbenen Lieblings Hephaistion geboten, erhob sich ein Wetteifer unter den Städten, dem neuen Gotte zu Ehren Tempel und Altäre zu errichten und Feste zu veranstalten, und der Schwur bei seinem Namen galt als der heiligste.

Und wie in den Fragen bezüglich der Gottheit, suche man auch in Rücksicht der Fragen über die Welt in den vorchristlichen Religionen vergeblich Sicherheit und Wahrheit; insbesondere gelangt die Idee einer Schöpfung der Welt durch einen Akt des göttlichen Willens nirgends zum Durchbruche. Dasselbe gelte bezüglich der Frage nach dem Ursprunge und Wesen des Menschen, namentlich darüber, ob es für ihn eine Fortdauer nach dem Tode gebe oder nicht. Ebensowenig gelange in diesen heidnischen Religionen die Idee einer fortgesetzten göttlichen Weltregierung und Vorsehung zu hinreichender Geltung und Anerkennung.

Eine Folge dieser Unsicherheit in den religiösen Grundfragen sei auch die Schwierigkeit gewesen, die Grenzlinie zwischen wirklicher „Frömmigkeit“ oder „Religiosität“ und dem „Aberglauben“, also der Verirrung des religiösen Gefühles, scharf zu ziehen und beide Sphären theoretisch wie praktisch auseinander zu halten. Varro meint, „abergläubisch“ sei der, welcher die Götter als Feinde fürchtete, „religiös“, der sie nur als Väter ehrte.[2]) Maximus von Tyrus erklärte: Der „Religiöse“ sei der Freund, der „Abergläubische“ der Schmeichler der Gottheit, wodurch aber der Begriff des „Aberglaubens“ nicht hinreichend und allseitig fixiert sei. Der Diktator Sulla habe sein größtes Vertrauen auf ein kleines Apollobild aus Delphi gesetzt, habe es im Kriege bei sich getragen und vor den Augen des Heeres mit der Bitte um den Sieg umfaßt. Wahrsagern, Traum- und Zeichendeutern habe niemand gläubiger folgen können als er.

In den „Mysterien“, die wir bei einzelnen Völkern des Altertums, insbesondere bei den Persern, Ägyptern, Griechen und Römern finden, seien gleichfalls nicht etwa reinere und der

---

[1]) Plut. Lys. 18; Athen. 15, 52. — [2]) Bei August. De civ. Dei VI. 9.

Wahrheit näherkommende Religionslehren, als die Volksreligion bot, verkündigt worden. Sie beschränken sich vielmehr auf die Vornahme symbolischer Handlungen und auf dramatische Vorführung allegorischer Szenen aus einzelnen Sagenkreisen und den Mythen solcher Gottheiten, deren Verehrung in Abnahme gekommen, in Vergessenheit geraten oder durch andere Kulte verbannt worden war, oder sie gruppierten sich um den Kultus neuer, aus anderen Religionen rezipierter Gottheiten.

So beweise das Gesagte den ausnahmslos traurigen Zustand der Völker der vorchristlichen Zeit in religiösen Fragen.

Diese Zustände zu beseitigen, habe die Philosophie versucht, auf selbständigem Wege, mit eigener Kraft und durch eigene Mittel zur religiösen Wahrheit zu gelangen. — Gelang ihr dies? — Nein! — Die Philosophie habe den herkömmlichen Gottesbegriff, die Ideen und Vorstellungen der Volksreligion zersetzt oder allegorisch umgedeutet, aber Bleibendes, allgemein Befriedigendes vermochte sie nicht zu bieten, zur Wahrheit, Einheit und Sicherheit vermochte sie nicht zu gelangen. Selbst Plato läßt durch Sokrates wiederholt den Gedanken aussprechen: volle Gewißheit über die Fragen über Gott, Welt und Mensch könne nur ein „göttliches Wort" bieten.[1])

Und wie in den Fragen der religiösen Glaubenslehre, so zeige sich dieselbe Unzulänglichkeit und Falschheit des Bewußtseins der heidnischen Völker der vorchristlichen Zeit in den Fragen der Sittenlehre. Mit Ausnahme einiger orientalischen Religionen entbehren die heidnischen Religionen überhaupt eines systematisch-ethischen Inhaltes, und finden wir auch bei einzelnen Völkern die Übung und Pflege mancher Tugenden, so werden diese durch weitaus zahlreichere Laster und sittliche Greuel mannigfacher Art verdunkelt. Auf die Fragen: „Was ist „gut", was „böse"? Woher das sittlich Böse in der Welt und die unleugbare Verderbtheit der menschlichen Natur? Was ist „Tugend"? Welches ist das sittliche Ziel des Menschen? Welchen Umfang haben seine Pflichten gegen den Mitmenschen? Entscheidet sich der Mensch für das Böse und Gute mit Wahlfreiheit oder aber im Zustande wenngleich unbewußter Unfreiheit? Welche Bedeutung hat das Gewissen, und woher stammt es? — Auf alle diese Fragen suchen wir in den heidnischen Religionen vergeblich eine einheitliche und befriedigende Antwort.

---

[1]) Apol. Socr. 117. 118; Republ. II. 361; Phaed. 85.

Selbst der Begriff der „Sünde“ als sittlicher Befleckung war dem griechisch-römischen Heidentum unbekannt, und dasselbe Wort, mit dem man das moralisch Böse bezeichnete, galt auch für das natürliche und physische Übel. Der Begriff der „Befleckung“, obgleich den Griechen und Römern nicht unbekannt, wurde fast nur äußerlich oder mechanisch gefaßt. Erhoben sich doch Bedenken des Gewissens, so schob man die Schuld auf die Götter oder auf das Fatum, und stellte das Böse als etwas Unschuldiges und Unüberwindliches hin. Äschylus erklärt geradezu: „Ein Gott schafft schuldig Sterbliche, wenn er ein Haus zu verderben sinnt“.[1])

Die vielfach unsittliche Mythologie trug zur Entsittlichung des Volkes nicht wenig bei und diente zur Beschönigung der schlimmsten Frevel und Ausschweifungen. Was den Göttern erlaubt war, sollte den Menschen verboten sein? Wie Plato bezeugt, erfanden die Kreter den Mythus von Ganymeds Entführung, um an dem Zeus, dem sie die Urheberschaft ihrer Gesetze zuschrieben, ein Beispiel und eine Entschuldigung ihrer unnatürlichen Geschlechtsausschweifungen zu haben.[2]) Die Pflicht der Liebe zu Gott und die Pflicht der allgemeinen Menschenliebe war dem Heidentum unbekannt, wie denn auch die Idee einer Welt- oder Universal-Religion im Heidentum kein Verständnis fand. Bei den Griechen steigerte sich die religiös-nationale Absonderung bis zum Hasse und zur Verachtung jedes Nicht-Griechen. Nicht Recht und Billigkeit, sondern Macht und Stärke gab in dem Verhalten gegen die „Barbaren“, ja auch in dem Verhältnisse der griechischen Staaten zu einander den Ausschlag. Es sei das „echt Menschliche“, andere zu unterdrücken, um nicht selbst unterdrückt zu werden.[3])

Charakteristisch für das Altertum war auch die Verachtung der Arbeit, die Arbeitsscheu. Selbst Aristoteles hält die Arbeiter und Handwerker des Bürgerrechtes für unwürdig.[4]) Von den Germanen hebt Tacitus hervor, daß sie es für feig und unwürdig hielten, sich im Schweiße des Angesichts zu erwerben, was sie mit dem Schwerte erkämpfen können; die Sorge für Haus und Acker überlassen sie den Weibern, Greisen, Schwächlingen.[5]) Der Schuldner war dem Gläubiger gegenüber im Altertume rechtlos; letzterer konnte den Zins beliebig steigern, er konnte den Schuldner,

---

[1]) Ap. Plat. Rep. 380. — [2]) De legg. I. p. 636. — [3]) Thucyd. I. 76. 77. — [4]) Polit. III. 5; VIII. 2, 4, 5. — [5]) Germ. XIV. 15.

wenn er nicht zahlen konnte, der Freiheit berauben und als Sklaven behandeln.

Traurig war auch das Los der Armen. Einem Bettler auch nur zu begegnen, galt als böse Vorbedeutung. „Wozu auch," sagt Plautus, „einem Bettler etwas geben? Man verliert, was man giebt, und verlängert dem Armen nur ein elendes Leben".[1]) An die Gründung von Zufluchtstätten für Arme, Hilflose, Unmündige, dachte niemand.

Eine Folge der Mißachtung der Menschenwürde und der Verkennung der Pflicht der allgemeinen Menschenliebe war ferner die im Altertum allüberall verbreitete Sklaverei. Der Sklave aber war fast völlig der Willkür seiner Gebieter preisgegeben, und es galt ihm gegenüber alles für erlaubt. Bei den Griechen konnte der Herr seinen Sklaven zwar nicht töten, aber er konnte ihn nach Willkür mißhandeln, quälen, ihn zum Krüppel schlagen. Gegen den Mißbrauch des Sklaven oder der Sklavin zur Unsittlichkeit und selbst zu unnatürlichen Lastern gab es kein Gesetz und keine Schranke; ebensowenig war es dem Herrn verwehrt, eine Sklavin zu unsittlichen Zwecken an einen andern zu verkaufen oder an ein öffentliches Haus zu vermieten.[2])

Noch trauriger war die Lage der Sklaven bei den Römern. Hier war die Gewalt des Herrn über seine Sklaven und Sklavinnen eine durchaus unbeschränkte, denn der Sklave war keine Persönlichkeit, er war eine Sache, ein Besitztum. Die Ehe war ihm nicht gestattet, sondern nur ein Kontubernium. Zwischen Tieren und Sklaven, meinte Cato, sei kein Unterschied, und er wiederholte damit nur, was schon die ältere römische Gesetzgebung sanktioniert hatte, welche die Tötung eines Pflugochsen mit dem Tode bestrafte, während der Mörder eines Sklaven nicht einmal zur Rechenschaft gezogen wurde.[3])

Die Philosophie aber vermochte die auf dem Gebiete des sittlichen Lebens vorhandenen Abnormitäten ebensowenig zu beseitigen, wie sie die Fragen religiösen Charakters zu beantworten vermochte. Nicht einmal über die Begriffe „gut" und „böse", „Tugend" und Laster" vermochten sich die Philosophen zu einigen. Sokrates gründet alle Tugend auf das Wissen, so daß das ethisch Schlechte seinen Grund nur im Mangel an Wissen oder im Irrtum hat. Niemand sei mit Wissen schlecht, und alles, was mit Wissen

---

[1]) Trinumm. 1, 2, 58, 59. — [2]) Antiph. p. 611. — [3]) Col. 6, praef. 7.

geschieht, sei gut. Antisthenes, der Stifter der cynischen Schule, setzt das Wesen der Tugend in die Enthaltung von allen Genüssen, in Arbeit und Mühe und in die Selbstbeherrschung. Diogenes von Sinope trieb die Überspannung der Grundsätze seines Meisters auf das äußerste und verwarf nicht nur alle bestehenden Staatsgesetze, sondern alles menschliche Herkommen. Die Sittenlehre des Aristoteles ist eine bloße Klugheitslehre. Das „Böse" sieht er nur als ein Maßloses an, bald als ein Zuviel, bald als ein Zuwenig des Guten.[1]) Das höchste menschliche Gut und daher das Ziel aller menschlichen Thätigkeit ist die Glückseligkeit, welche auf der vernünftigen oder tugendgemäßen Thätigkeit der Seele beruht. An diese Thätigkeit knüpft sich von selbst als deren natürliche Frucht die Lust.

Im Stoicismus ist das Böse ebenso ein notwendiger Bestandteil der sittlichen Weltordnung, wie das Gute. Der Gegensatz des Guten und Bösen sei in der Weltordnung so notwendig, wie der Schatten neben dem Lichte. Selbst die drei Meister der stoischen Schule: Zeno, Kleanthes, Chrisippus, halten die Päderastie für etwas an sich Indifferentes[2]), und Ehen und Geschlechtsverbindungen zwischen den nächsten Blutsverwandten, ja selbst zwischen Eltern und Kindern galten als naturgemäß.[3])

Die Ethik der Epikureer sieht in der Lust das höchste und einzige Gut, in dem Schmerz, der Unlust das einzige Übel. Bezüglich der Arten der Lust sei kein Unterschied;[4]) nur sei manche Lust um der Folgen willen zu vermeiden. „Ich wüßte nicht," erklärte Epikur, „welche Vorstellung ich mir vom ‚Guten' machen sollte, wenn ich die Genüsse des Essens und Trinkens, der Töne und schönen Formen und die aphrodisischen unterdrückte."[5]) Die römischen Moralphilosophen, Seneca, Cicero u. a. lehren nichts wesentlich Neues und schließen sich zumeist dem Stoicismus an.

Und wie es den Philosophen in den sittlichen Grundfragen an Einheit, Sicherheit und richtiger Erkenntnis fehlte, so nicht minder in den Fragen des praktischen und sozialen Lebens. Betreffs der Pflichten gegen den Mitmenschen, gegen Fremde und Arme, insbesondere betreffs der Sklaverei dachten die Philosophen nicht daran, die altererbten Anschauungen des Volkes zu korrigieren und ihre Zeitgenossen eines bessern zu belehren. Plato

---

[1]) Metaph. XIV. 302. — [2]) Sext. Emp. Hypot. III. 200. — [3]) Ibid. adv. Math. XI. 790. — [4]) Diog. Laërt. X. 141, 142. — [5]) Ibid. X. 6; Cic. de fin. II. 3; Athen. VII. 8, 11.

hält das griechische Volk allein zur Freiheit und nationalen Unabhängigkeit berechtigt, alle „barbarischen" Nationen seien von Natur aus rechtlos und zur Knechtschaft geboren. Den „dritten" Stand, die große Masse der Staatsbewohner, verdammt er zu beständiger und unbedingter Dienstbarkeit. Gegen die Sklaven hatte er einen solchen Widerwillen, daß er erklärte, es gehöre zum Kennzeichen eines wohlerzogenen Menschen, seine Sklaven zu verachten.[1]) Ähnlich urteilt Aristoteles, der zudem in jedem Fremden oder Nichtgriechen ein rechtloses Wesen, einen geborenen Sklaven sieht.

Infolge dieses Mangels der richtigen Erkenntnis selbst schon der Elemente jeder wahren Sittenlehre entbehrte das Altertum denn auch eines lebendigen sittlichen Vorbildes und persönlichen Ideales sittlicher Vollkommenheit. „Wir besitzen vom wahren Rechte und der echten Gerechtigkeit," gesteht Cicero, „kein greifbares und gut getroffenes Musterbild. Was wir haben, sind bloße Schatten und Umrisse."[2])

Dazu kam, daß selbst die besten Männer, die erleuchtetsten Denker des Altertums sittlich Verwerfliches und Anstößiges teils duldeten und billigten, teils sogar in eigener Person übten. Selbst Sokrates kann nicht von dem Vorwurfe freigezählt werden, durch seine Äußerungen zur Verbreitung des päderastischen Lasters in Griechenland wenigstens mittelbar beigetragen zu haben.[3]) Auch Plato lehrt und billigt sittlich Unerlaubtes. Er fordert behufs Hintanhaltung der Übervölkerung und des Heranwachsens geistig oder körperlich mangelhafter Kinder die Hinderung der Empfängnis und die Vernichtung der Leibesfrucht sowie die Aussetzung und Tötung solcher Kinder.[4]) Ebenso gestattet er die Päderastie und billigt die Gemeinschaft der Frauen sowie die Trunkenheit zu Ehren des Bacchus.[5])

Bezüglich des päderastischen Lasters standen gerade die Philosophen in üblem Rufe; Parmenides, Xenokrates, Polemon, Arkesilaus, Zeno u. a., selbst Aristoteles werden ausdrücklich unter jenen genannt, die ihm fröhnten.

Epiktet, Seneca, Lucretius, Plinius u. a. stellen den Selbstmord als erlaubt hin. Selbst der strenge Cato pries die Geschlechtsausschweifung als Gegenmittel wider den Ehebruch an.[6])

---

[1]) Rep. VIII. 539. — [2]) De off. III. 17. 69. — [3]) Xenoph. Mem. VIII. 2; Plat. Amat. 138. Cf. Xenoph. Mem. I. 3, 14; III. 11; IV. 5, 9. Plat. Symp. IV. 38. — [4]) Rep. V. 460. — [5]) De legg. VI. — [6]) Horat. Serm. I. Sat. 8.

Aus all dem Gesagten erkläre es sich denn auch, warum in der alten Welt die Zügellosigkeit der Gesinnung und des Lebens immer mehr um sich greifen mußte, warum Sittenverderbnis und Lasterhaftigkeit in stets weitere Kreise sich verbreitete. Persius, Martial, Juvenal schildern uns in ihren Satyren die sittliche Verkommenheit ihrer Zeit. Ein eingezogener, keuscher Mann, sagt der letztere, sei seltener, als Fische unter den Füßen des Ackermanns, seltener, als eine trächtige Mauleselin.[1]) „Alles ist voll von Verbrechen und Lastern," klagt Seneca; „es wird mehr begangen, als durch Gewalt geheilt werden könnte. . . . Die Unschuld ist nicht mehr bloß selten, es giebt überhaupt keine mehr."[2]) Sallust,[3]) Cicero[4]) erklären dasselbe; und ebenso Pausanias. „Die Verworfenheit," schreibt er, „ist jetzt auf das höchste gestiegen und hat die ganze Erde und alle Städte in Besitz genommen."[5])

Dazu treten noch andere dem Altertume eigentümliche und für dasselbe charakterische Erscheinungen. Weder bei den orientalischen Völkern, noch bei den Griechen und Römern wurde die Ehe nach ihrer höheren, sittlichen Bedeutung erkannt und gewürdigt. Bei den Griechen, obgleich deren Ehe fast ausschließlich monogamisch war, wurde das Weib doch nur als Mittel zum Zwecke betrachtet, als ein zur Führung des Hauswesens und zur Fortpflanzung des Geschlechtes nicht zu entbehrendes Übel.[6]) Diese Geringschätzung des Weibes erzeugte auch Abneigung und Geringschätzung der Ehe selbst, und die Ehelosigkeit wurde immer allgemeiner, trotzdem in Athen die Eingehung der Ehe unter den Zwang einer gesetzlichen Pflicht gestellt wurde. Auch bei den Römern verfiel das Familienleben in der späteren Zeit immer mehr, und namentlich mehrten sich die Ehescheidungen infolge der durch die Gesetze gestatteten Erleichterungen, was besonders seit dem zweiten punischen Kriege der Fall war. Wie nichtig die diesfalls geltend gemachten Gründe nicht selten waren, gehe daraus hervor, daß z. B. C. Sulpicius sich von seiner Frau schied, weil sie unverschleiert über die Gasse gegangen war, während P. Sempronius Sophus dies aus dem Grunde that, weil seine Gemahlin ohne sein Wissen das Schauspiel besucht hatte.[7])

---

[1]) Sat. XIII. — [2]) De ira II. 8. — [3]) Bell. catil. c. XII—XIII. — [4]) De rep. I. I. — [5]) Graec. descr. VIII. 2. — [6]) Plat. Symp. p. 192. — [7]) Val. Max. VI. 3.

Dabei griff das päderastische Laster vor allem in Griechenland immer mehr um sich, ohne daß die Gesetzgebung auch nur eines Staates ein diesfälliges Verbot erlassen hätte,[1]) worauf es auch in Rom schon in den letzten Zeiten der Republik und sodann in der Kaiserzeit eine furchtbare Höhe erreichte. Selbst förmliche Heiraten zwischen Männern mit allen Feierlichkeiten einer Hochzeit kamen hier vor.[2]) Desgleichen wurde das Hetären- und Buhlerinnenwesen in der öffentlichen Meinung als etwas Gleichgiltiges und Selbstverständliches angesehen.

Mit den sinnlichen Ausschweifungen verband sich die Grausamkeit. So konnte die Vernichtung der Leibesfrucht bei den Griechen ungescheut und straflos vorgenommen worden; hatten in früheren Zeiten einige Gesetzgeber die Tötung des Fötus auch untersagt,[3]) so wurde sie trotzdem allgemein geübt, zumal sie von den Philosophen — selbst von Plato und Aristoteles — förmlich gebilligt und empfohlen wurde.[4]) Nicht besser sah es in Rom aus.

Nicht minder weitverbreitet war im Altertum die Aussetzung und Tötung der neugeborenen Kinder. Bei den Griechen nannte man die unmenschliche That „Chytrismus", weil man sich hiebei gewöhnlich eines irdenen Topfes bediente. Auch in Rom wurde die Kinderaussetzung allmählich zur alltäglichen Sitte, nachdem die ältesten Gesetze eine solche nur im Falle einer Mißgeburt und unter Beiziehung der Nachbarn gestattet hatten.[5]) Und fast bei allen Völkern der alten Welt, wenngleich vielleicht nur vorübergehend, bei den Persern, Arabern, Ägyptern, Phöniciern, Germanen, Slaven, Sarmaten, findet sich diese grausame Unsitte.[6]) Häufig war auch die Tötung altersschwacher, gebrechlicher Personen. Selbst die Germanen übten diesen grausamen Brauch. Deutsche Sagen wissen noch vielfach zu erzählen von über dem Stadtthore aufgehängten Keulen, mit denen man alte Leute totgeschlagen.

Bei den Römern waren ferner die Gladiatorenkämpfe, die sich auch in entfernte Länder, nach Macedonien, Judäa, Hellas, verbreiteten und nicht selten zu förmlichen Schlachten ausarteten, eine Schule zunehmender Roheit und Verwilderung; nicht minder

---

[1]) Xenoph. Rep. Lac. II. 14. — [2]) Iuven. II. 117 sqq. Mart. XII. 42. — [3]) Stob. Serm. 74, 61. — [4]) Aristot. Polit. VII. 14, 10. — [5]) Dionys. I. 15. — [6]) Vgl. Deutsche Rundschau f. Geogr. u. Stat. Jahrg. 1881.

wirkten in der späteren Zeit die Schauspiele und Theater, die sich zuletzt zur Schule der Härte und Grausamkeit, und zu Stätten unverschleierter, ungezügelter Wollust und Unzucht gestalteten, sowie lüsterne und obscöne Gemälde, mit denen nicht nur die Tempel, sondern auch die öffentlichen Plätze, die Wände der Häuser, ja selbst die Geräte des alltäglichen Lebens bedeckt waren, die Sittlichkeit und das Schamgefühl untergrabend.

Wie in Fragen der religiösen Glaubens- und Sittenlehre zeige sich auch die Notwendigkeit einer Selbstkundgebung Gottes im Hinblicke auf die Auffassung des Verhältnisses des Menschen zur Gottheit von Seite der alten Welt.

Vor allem sei nämlich das religiöse Bewußtsein der heidnischen Völker der vorchristlichen Zeit betreffs der Weise der rechten Gottesverehrung teils unzulänglich, teils falsch gewesen. Der Kultus der verschiedenen Völker war zunächst der Gottheit als des absolut vollkommenen Wesens durchaus unwürdig. So erhielten die heiligen Tiere bei den Ägyptern besondere heilige Gebäude und Gemächer. Wohlgerüche wurden vor ihnen verbrannt, sie wurden gesalbt, geschmückt und des Nachts auf weiche Kissen gebettet. Starb eine Katze, so schoren sich alle Hausbewohner die Augenbrauen, starb ein Hund, so wurde auch der Kopf geschoren.[1]) Bei den Persern wurde dem heiligen Feuer ein äußerst sorgfältiger und streng überwachter Kultus zuteil. Als besonders verdienstlich galt es, dem Feuer durch trockenes Holz und Wohlgerüche Nahrung zu geben.[2]) Wer ihm mit ungewaschenen Händen nahte, oder ihm feuchtes oder grünes Holz gab, oder Unreines und Totes in dasselbe warf, Wasser hineingoß, mit dem Munde es anblies oder gar auslöschte, der versündigte sich. Beten sollte der Perser, wenn er nieste, wenn er sich Nägel oder Haare schnitt, beim Anzünden der Lampe, beim Bereiten der Speisen u. s. w. Einzelne dieser Gebete mußten mehrere hundertmale wiederholt werden.[3]) Bei den Germanen durfte man den dem Wuotan gewidmeten heiligen Hain nur gefesselt betreten; wer darin niederfiel, durfte nicht wieder aufstehen, sondern mußte auf dem Boden herausgewälzt werden.[4]) Die von den meisten suevischen Stämmen verehrte „Mutter Erde", Nerthus, wurde alljährlich auf einem mit Kühen bespannten und mit einem

[1]) Herod. II. 68, 67; Diod. I. 85. — [2]) Vendid. XIX. 134. — [3]) Zend-Av. II. 7, 129. — [4]) Tacit. Germ. XXXIX.

weißen Tuche bedeckten Wagen umhergefahren und darauf von Sklaven, die man nach vollbrachter Arbeit ertränkte, in einem See gebadet.[1])

Bei den Griechen verehrten die Pelasger ursprünglich roh gearbeitete Idole; in den ersten vorgeschichtlichen Zeiten widmete man dem Urgott Zeus die Spitze der Berge; in seinem Heiligtum zu Dodona offenbarte er sich durch das Rauschen der Krone der ihm geweihten Eiche. Dagegen war in der hellenischen Zeit der Kult der Götter wegen deren großen Zahl und wegen der Widersprüche in Hinsicht ihrer Bedeutung ein Labyrinth, in dem der Einzelne sich nur schwer zurechtfinden konnte.

Gebete wurden von den Griechen überaus häufig verrichtet, und man legte gewissen Gebetsformeln eine die Götter geradezu zwingende oder bezwingende und die Erhörung unfehlbar sichernde Wirkung bei.

Noch schwieriger und peinlicher gestaltete sich der Kult der Götter bei den Römern. Denn nicht nur wuchs die Zahl der eigentlich römischen Gottheiten, von denen jede einen besonderen Kultus hatte, durch fortgesetzte Ablösung und Personifizierung einzelner Eigenschaften der althergebrachten Götter, es traten auch fortgesetzt neue Gottheiten von außen hinzu durch Aufnahme der Gottheiten besiegter und unterworfener Völker und Städte. Der Dienst all der fast zahllosen Götter und Göttinnen wurde aber dadurch heikler und unleidlicher, daß die herkömmlichen Formeln und Zeremonien auf das allergenaueste beobachtet werden mußten und auf die unbedeutendsten und kleinsten Zufälligkeiten das größte Gewicht gelegt wurde. Quintus Sulpicius wurde seiner Priesterwürde entsetzt, weil ihm beim Opfern die Priestermütze vom Kopfe gefallen war. Wurde bei einem Feste, bei welchem man ein Götterbild in einem Karren umherführte, ein Pferd müde, oder ergriff der Führer den Zügel mit der linken Hand, so wurde das entweihte Fest sofort noch einmal begangen.[2])

Blieben Gebete und Opfer fruchtlos, dann geschah es auch, daß man die Tempel mit Steinen bewarf und die Altäre und Bilder umstürzte.[3]) Um was man aber betete, war nicht die Kraft zum Guten, Tugend und Reinheit des Herzens, sondern die Gewährung irdischer Dinge, Gesundheit, langes Leben, Glücksgüter, Sieg über seine Feinde.

---

[1]) Ibid. 40. — [2]) Arnob. IV, 31. — [3]) Suet. Calig. V.

Echt heidnisch und gottesunwürdig seien auch die Mittel gewesen, deren man sich bediente, um den Willen der Götter zu erforschen: die Orakel, Weissagung oder Mantik, die Haruspicien, d. i. Erforschung des Schicksales aus den Eingeweiden der Opfertiere 2c. Die Nekromantie, Magie und Theurgie, die Astrologie und andere Formen des Aberglaubens waren viel verbreitet.

Aber der Kultus der vorchristlichen Welt sei nicht nur Gottes unwürdig gewesen, er war auch vielfach anstößig und unsittlich. Bei den Ägyptern waren dem Ammon junge Mädchen, Hierodulen, geweiht, welche sich vor ihrer Verheiratung mehreren Männern nach Belieben preisgaben, wie Strabo als Augenzeuge berichtet.[1] Sogar widernatürliche Unzucht der Frauen mit den göttlich verehrten Böcken zu Mendes und Thmuis gehörte unter die Religionspflichten.[2] Bei den Phrygiern nahmen die Gallen der Cybele zu Ehren die Selbstentmannung vor. Die Perser berauschten sich zu Ehren Ormuzds mit einem Tranke, Homa genannt. Bei den Griechen wurde das Fest des Dionysos und Bacchos unter Ausschweifungen und mit wilder, ausgelassener Freude gefeiert.

Ebenso zügellos und ausschweifend war bei den Römern das Fest der Bacchanalien und Floralien, bei welch letzteren Buhldirnen als Schauspielerinnen auftraten, um nicht selten nach Ablegung des Gewandes fortzuspielen, bald Hasen und Rehen nachjagten, bald wie Gladiatoren fochten.[3]

Ähnlich stand es auch bezüglich des Kultus der anderen Völker der alten Welt. So war bei den Bewohnern von Kappadocien und Pontus der Kult der Göttin Ma ein ausschweifender und unzüchtiger.[4] Bei den Lydern trieben die Töchter des Landes zu Ehren der heimischen Götter die Unzucht als Gottesdienst und gaben sich nicht nur Fremden, sondern seit alter Zeit auch Sklaven hin. Dasselbe geschah bei den Armeniern zu Ehren der Göttin Anahita, bei den Chaldäern zu Ehren der Göttin Mylitta, identisch mit der syrischen Astarte.[5] Sittlich anstößig war ferner der Phallus-Kultus bei den Griechen, den Ägyptern, Römern, sowie der Kult des aus Griechenland erst nach Rom herübergebrachten Priapus.

Mit dieser sittlichen Unflätigkeit ging ein anderes den Kultus

---

[1]) Strab. p. 816. — [2]) Herod. II. 46; Strab. 802. — [3]) Plin. hist. nat. XVIII. 29; Juvenal. VI. 249; Ovid. Fast. V. 183—375. — [4]) Strab. p. 558, 559. — [5]) Baruch, VI. 42. 43.

des Heidentums charakterisierendes Moment Hand in Hand: die Gefühllosigkeit und Grausamkeit. Die Karier und Kappadocier pflegten sich bei gewissen religiösen Festen mit Messern und Schwertern zu zerfleischen. Bei den Griechen erscheint insbesondere der Dienst der Artemis, und dies namentlich in früherer Zeit, mit Grausamkeit verbunden. Die ehemals dargebrachten Kinderopfer wurden nachträglich durch Geißelungen ersetzt, und noch in späterer Zeit blieb ihrem Kultus zu Paträ ein für Hellas sonst ungewöhnlicher Zug von Grausamkeit; eine Menge großer und kleiner Tiere wurden hier auf den rings um ihren Altar lodernden Scheiterhaufen lebendig verbrannt.[1]) Auch die Menschenopfer waren in den älteren Zeiten sehr zahlreich.

Bei den Ägyptern pflegte man an gewissen Festtagen des gehaßten und gefürchteten Gottes Set oder Typhon rothaarige Menschen zu beschimpfen und zu mißhandeln. Bei den Römern war insbesondere der Dienst des Saturnus in alter Zeit ein grausamer, und es wurden ihm auch Menschenopfer gebracht; doch wurde dieser Brauch später gemildert. Am Feste des Jupiter Latiaris wurde zu Ehren dieses Gottes ein Mensch getötet, später wurde hiezu ein Verbrecher genommen.[2])

War demnach das religiöse Bewußtsein der heidnischen Völker des Altertums betreffs der Weise der rechten Gottesverehrung teils unzulänglich, teils falsch, so sei eine übernatürliche Offenbarung Gottes endlich auch deshalb notwendig gewesen, weil das Heidentum und überhaupt die natürliche Religion bezüglich der Bedingungen und Mittel zur Versöhnung der durch die Sünde beleidigten Gottheit im Unklaren war und ist. Zwar sei das Schuldbewußtsein der alten Welt eine unleugbare Thatsache, und die Sühnopfer hatten den Zweck, die sittliche Schuld zu tilgen und den Sünder mit der Gottheit zu versöhnen; der Mensch sei sich bewußt gewesen, er habe durch seine Sünden selbst den Tod verdient, und das Opfertier sollte die Stelle des Sünders vertreten, weshalb man bei allen Völkern blutige Tieropfer hatte, die nicht selten als Massenopfer auftraten; auch Menschenopfer wurden zu eben diesem Zwecke dargebracht; allein diese Opfer seien nicht imstande gewesen, den Menschen wirklich mit Gott zu versöhnen, ihm den wahren, innern Frieden zu geben und ihn von der drückenden Last des Schuldbewußtseins zu befreien. Ein Blick auf das Opfer-

[1]) Pausan. VII. 18, 7. — [2]) Minuc. Oct. XXX. Lactant. I. 21.

wesen der wichtigsten heidnischen Völker des Altertums beweise die Wahrheit des Gesagten.

Bei den Ägyptern waren die Vorschriften bezüglich der Sühnopfer ebenso zahlreich wie peinlich. Das als Opfer bestimmte Tier mußte erst vom Priester auf das genaueste untersucht werden, worauf es aufrecht gestellt, dann auf den Rücken gelegt und die Zunge ihm herausgezogen wurde. Fand sich an dem Ochsen auch nur ein einziges schwarzes Haar, so war er zum Opfer untauglich, weil unrein.

Bei den Persern galt als Hauptmittel der Reinigung — die übrigens, wie im Altertume überhaupt, vor allem als eine rein physische gefaßt wurde — Ochsenurin und Wasser, verbunden mit Gebetformeln und Verwünschungen.[1]

Auch bei den Indern wurden in der ältesten Zeit zahlreiche Menschenopfer dargebracht, welche später durch blutige Tieropfer ersetzt wurden.[2] Bei den Syro-Phöniciern wurden dem Moloch zahllose Kinder, teils regelmäßig an einem bestimmten Tage jedes Jahres, teils bei außerordentlichen Veranlassungen, vor wichtigen Unternehmungen oder bei großen Unglücksfällen als Sühnopfer dargebracht;[3] dasselbe geschah seitens der Karthager, als einer nach Nordafrika versetzten Abzweigung des phönicischen Stammes.

Die Germanen hatten gleichfalls Menschenopfer. Doch wurden solche, wie es scheint, nur dem Wuotan dargebracht und bestanden zumeist in Kriegsgefangenen. Wie Tacitus berichtet, mußten alle zu den Semnonen gehörigen Stämme zu bestimmten Zeiten durch Abgeordnete feierliche Menschenopfer in dem gemeinschaftlichen Heiligtume darbringen.[4]

Bei den Griechen gab es zahlreiche Reinigungsmittel und Sühnopfer, zu welch ersteren insbesondere Wasser und noch lieber Meerwasser — wegen seines Salzgehaltes — verwendet wurde. Bei manchen Reinigungen wurde die Hand mit dem Blute eines Opferschweines benetzt, oder man mußte mit dem linken Fuße auf das Fell eines dem Zeus geopferten Widders treten.[5] Auch Schwefel, Meerzwiebeln u. dgl. wurden zu gleichen Zwecken verwendet. Hekatomben wurden bei den Griechen nicht selten dargebracht, desgleichen finden sich Menschenopfer schon in der ältesten Zeit, und sie wurden insbesondere dem Zeus, Dionysos, Apollo, Poseidon

[1]) Zend.-Av. II. 551. — [2]) Bohlen, Alt. Ind. I. 302. — [3]) Diod. XX. — [4]) Germ. XXXIX. — [5]) Athen. IX. 78.

und der Artemis geweiht. Diese Menschenopfer, obgleich später zumeist durch Tieropfer ersetzt, erhielten sich verhältnismäßig lange.

Bei den Römern waren die Reinigungen ähnlich wie bei den Griechen, obgleich sie auch hier, wie im Altertume überhaupt, nicht mit einer sittlichen Idee verknüpft erscheinen, sondern hauptsächlich nur äußerlich und physisch gefaßt wurden. Wie Ovid — und mit ihm Tertullian — berichtet, glaubte man sich übrigens von jedem Verbrechen, selbst von einem Morde, durch ein Flußbad oder überhaupt eine Abwaschung reinigen zu können.[1]) Auch Menschenopfer finden sich dort — vor allem in ältester vorgeschichtlicher Zeit, erhielten sich aber vielfach bis in die spätere Zeit der geschichtlichen Ära, ja bis in den Anfang der christlichen Zeitrechnung. Der Senatsbeschluß vom Jahre 95 v. Chr., welcher alle Menschenopfer verbot, wurde eben nicht strenge befolgt.

Noch sei eine besondere Art von Sühn- und Reinigungsmitteln des späteren Heidentums, besonders des römischen, erwähnt, die Tauribolien und Kriobolien. Der Vorgang hiebei war der, daß auf durchlöcherten Bohlen, welche über eine geräumige Grube gelegt waren, ein Stier oder Widder geschlachtet wurde, derart, daß das Blut auf den in der Grube Stehenden herabträufelte, wobei der zu Reinigende Sorge trug, daß Wangen, Ohren, Lippen, Augen, Nase, Zunge besonders benetzt wurden.[2])

Die erfreulicheren disbezüglichen Zustände im hebräischen Volke aber seien gleichfalls ein Beweis der Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung, weil sie sich eben ausschließlich bei dem genannten Volke finden, und weil dieses Volk seine religiös-sittlichen Lehren und Einrichtungen unmittelbar auf Gott und die göttliche Offenbarung zurückführt.

Damit glauben wir das Wesentliche dessen, was die kirchliche Theologie als Beweis der Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung Gottes anführt, wiedergegeben zu haben. Es ist das diesbezüglich verwertete, der Religions-, Kultur- und Sittengeschichte des Altertums entlehnte Material, wie schon oben erwähnt, ohne Zweifel sehr beachtenswert, und da andererseits die Frage der Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung für die positiven Religionen und insbesondere für das dogmatische Judentum und Christentum die Bedeutung einer Grundfrage hat — denn war eine solche

[1]) Ovid. Fast. V. 673—690. — [2]) Prudent. Peristephan. X. 101 sq.

„Offenbarung" nicht notwendig, dann ist sie, wie selbst die Theologie zugibt, sicher auch nicht erfolgt — so rechtfertigt sich damit das etwas längere Verweilen bei diesem Gegenstande in dem Vorstehenden. Wenigstens kann uns niemand mit Grund den Vorwurf machen, wir seien über die wichtigsten religiösen Fragen mit frivolem Leichtsinne hinweggegangen, ohne alle einschlägigen Gründe für und gegen mit Ernst und gewissenhafter Unparteilichkeit zu prüfen.

Fragen wir jetzt aber, ob es gelungen sei, mit dem vorstehend Angeführten die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung Gottes wirklich zu beweisen, so müssen wir diese Frage im Namen des vernünftigen Denkens wie der objektiven Wahrheit verneinen. Denn der Versuch, die Notwendigkeit der Offenbarung aus der thatsächlichen Beschaffenheit der religiösen und sittlichen Zustände der Völker des Altertums zu beweisen, konnte formell nur unter Annahme der objektiven Wahrheit der diesfälligen Lehren und Aufstellungen der jüdisch-christlichen Offenbarungsreligion gelingen, welche Wahrheit aber erst zu beweisen wäre; und daher beruht der ganze Beweisversuch für die Notwendigkeit einer Offenbarung seitens der Theologie auf einer offen zutage liegenden petitio principii: die Lehren des Judenthums und des positiven Christentums — beziehungsweise der verschiedenen christlichen Kirchen — über Gott, über die Entstehung der Welt, über den Menschen und seine Fortdauer im Jenseits, über die Existenz englischer und teuflischer Wesen, über die Vorsehung, ebenso die den genannten Religionen eigentümlichen sittlichen Begriffe und gottesdienstlichen Einrichtungen — im katholischen Christentume namentlich das Meßopfer — wie nicht minder die zur Versöhnung der Gottheit und zur Entsündigung dienenden Mittel — also im Christentume insbesondere die Sakramente, speziell im Katholizismus das Sakrament der Buße — kurz der gesamte jüdische und christlich-scholastische Lehrbegriff bildet formell und materiell die Folie, den ruhenden Punkt und idealen normirenden Typus, nach welchem die religiössittlichen Zustände aller der verschiedenen Völker und Zeiten beurteilt und gewürdigt werden, um sodann jedwede Abweichung von dem genannten Lehrbegriffe als „bedauerlichen Irrtum", als „trostloses Elend", als „unzulängliche Erkenntnis der religiösen Wahrheit", als „Gottes unwürdig" ꝛc. zu bezeichnen.

Zu dieser ersten Instanz tritt eine zweite. Die Theologie hätte nämlich erst zu beweisen — wir sagen „beweisen", da eine Be-

hauptung noch lange kein „Beweis" — daß die menschliche Vernunft und Wissenschaft aus sich allein nicht imstande war und ist, dasjenige, was in den religiösen und sittlichen Lehren, in den sozialen Einrichtungen, in den Kulthandlungen ꝛc. der alten Völker **wirklich** abergläubisch, irrtümlich, im Interesse des Wohles des Einzelnen und der Gesellschaft sittlich und rechtlich unzulässig, was ferner mit einer gesunden und vernünftigen Gottesverehrung **wirklich** unverträglich ist, als solches zu erkennen und dessen Beseitigung anzubahnen.

Ist doch die Philosophie der alten Völker, namentlich die der Griechen, unter denen Plato und Aristoteles den christlichen Theologen bis heute eine vielbenützte Fundgrube zur spekulativen Begründung ihres Lehrsystems bieten, und sind doch ebenso die Leistungen desselben Volkes auf dem Gebiete der Malerei, Skulptur, Plastik, der Ägypter auf jenem der Architektur, der Chaldäer auf dem der Astronomie, der Römer auf jenem der Rechts- und Staatswissenschaft u. s. f. ein nicht hinwegzuleugnender Beweis für die Möglichkeit und Wirklichkeit einer spontanen Fortentwickelung des menschlichen Geistes.

Ebenso gab es bei allen Kulturvölkern des Altertums erleuchtete Männer, welche die religiösen und sittlichen Verirrungen ihres Volkes und ihrer Zeit ganz richtig erkannten, sie tadelten und vor ihnen warnten. Der Einführung der Apotheose bei den Griechen setzte u. a. der Redner Lykurg den entschiedensten Widerstand entgegen, und Demades und Demosthenes rieten dem Volke, sich dem Begehren Alexanders, ihn als Gott anzuerkennen und zu verehren, nur aus Klugheit zu fügen, um nicht von seiner Rache getroffen zu werden, und um nicht, „während sie dem Könige den Besitz des Himmels streitig machten, die Erde zu verlieren".[1]) „Heißt es nicht unsere Laster entflammen," ruft Seneca im Hinblicke auf die vielfach unwürdigen und unsittlichen Göttermythen aus, „wenn man die Götter als die Vorgänger schildert und mit dem Beispiele der Gottheit der Verderbtheit Entschuldigung und freien Lauf gibt?"[2]) Und er eifert gegen die Dichter, welche den Zeus als Ehebrecher, als Verderber geraubter Jünglinge, als Frevler an seinem Vater darstellen. „Das hat," sagt er, „zu nichts anderem geführt, als daß den Menschen die Scheu vor dem Sündigen ge-

[1]) Athen. II. 22; Demosth. ep. III. 29; Plut. Reip. ger. Pr. 8. — [2]) De vit. XVI.

nommen ward, wenn sie glaubten, so seien ihre Götter."[1]) Plato, Plutarch, Properz, Horatius, Lucian u. a. urteilten ähnlich.[2]) Die von den christlichen Moraltheologen so genannten vier „Kardinal-Tugenden": Klugheit (Weisheit), Gerechtigkeit, Mäßigung, Starkmut kennt und nennt Plato ausdrücklich, desgleichen die Stoiker[3]); der hellenischen Philosophie entnahm dieselben später der jüdische Verfasser des „Buches der Weisheit",[4]) Philo, worauf sie auch in das christliche Moralsystem übergingen. Die Lehre des Aristoteles, das Ziel aller menschlichen Thätigkeit und demnach das höchste menschliche Gut sei die Glückseligkeit, nach der der Mensch mit Notwendigkeit strebe, eignete sich Thomas von Aquin an, die Auffassung Zenos, beziehungsweise der Stoiker, der Gegensatz des Guten und Bösen sei in der Weltordnung so notwendig, wie der Schatten neben dem Lichte, und das Böse daher der göttlichen Vorsehung gemäß, adoptierte Augustinus. So wurde auch hier die „heidnische" Philosophie vielfach die Lehrerin der späteren christlichen Theologie. Auch heidnische Religionen lehrten Tugend und Sittlichkeit, und leiteten ihre Anhänger zu einem reinen, makellosen Leben an. So fordert die Religion Buddhas unausgesetztes Streben nach sittlicher Selbstvervollkommnung und stellt als Bedingung deren Erlangung hin die fortgesetzte Übung des Almosengebens, Eifer in der Tugend, in der Geduld, Übung in der Anstrengung, Betrachtung, Weisheit, im Gebete und in der Wissenschaft. Zaratustra empfiehlt als gute Werke insbesondere die Unterstützung der Armen, die Belehrung Unwissender, die Ernährung des Viehes, und nicht minder lehrt das Gesetzbuch des Manu sowie Cong-fu-tse eine reine, erhabene Moral. Der Gottesbegriff des Sokrates, des Plato und Aristoteles übertrifft den biblisch-hebräischen und den positiv christlichen sogar weitaus an Reinheit und Geistigkeit. Die Einheit der Ehe und die eheliche Treue wurde bei den heidnischen Germanen auf das strengste gewahrt, desgleichen war auch bei den Römern die Ehe monogamisch, und sie wurde für das ganze Leben geschlossen.

Daß es auch bei den Griechen nicht an solchen fehlte, welche das päderastische Laster trotz seiner unleugbar weiten Verbreitung als geschlechtliche Verirrung und als unnatürliche Ausschweifung an-

[1]) De vit. beat. 26. — [2]) Cf. Plat. Rep. II. p. 377. Propert. Eleg. II. Horat. Ep. I. 16. Terent. Eun. act. III. Ovid. Trist. II. — [3]) Plat. virt. mor. c. 2; de Stoic. repugn. 7. — [4]) Weish. 8, 7.

sahen und verabscheuten, geht unter anderem aus dem oft gebrauchten griechischen Sprichworte hervor: „Man könne leichter fünf Elefanten unter den Achseln, als einen Kinädos verbergen.“[1]) Im Rom aber war dieses Laster in den früheren Jahrhunderten der Republik kaum gekannt und wurde erst allgemeiner mit der sich verfeinernden Kultur und dem Verfalle der Sitten.

Den Götzendienst und religiösen Aberglauben seiner Zeit geißelt Lucian auf das schärfste. „Manche von euch (Göttern),“ läßt er u. a. den Cyniscus zu Zeus sagen, „haben, wenn sie aus Gold und Silber waren, sich umschmelzen lassen müssen, wenn das Schicksal es so verhängte;“[2]) und Cicero klagt: „Wohin wir uns wenden, verfolgt uns der Aberglaube; mag es ein Wahrsager sein, auf den du hörst, oder ein Omen; mögest du auf Opferzeichen oder auf Vögel schauen, einem Chaldäer oder einem Opferbeschauer dich zuwenden. . . .“[3])

Auch der furchtbare Wahn, die Gottheit durch Darbringung von Menschenopfern zu versöhnen und zu gewinnen, verlor bei den einzelnen Völkern des Altertums mit der fortschreitenden Kultur immer mehr an Boden, und die grausame Sitte erlosch entweder völlig oder sie wurde nur mehr in symbolischer Form geübt. So berichtet schon Manetho, der ägyptische König Amosis habe die ehedem in Heliopolis gebräuchlichen Menschenopfer abgeschafft und an die Stelle der Menschen Wachsbilder eingesetzt.[4]) In ganz ähnlicher Weise wurden in Rom alljährlich an den Idus des Mai durch die Vestalinnen 24 aus Binsen geformte Mannsfiguren von der Sublicischen Brücke in den Tiber geworfen — als Ersatz für jene Menschen, welche ehemals, an Händen und Füßen gebunden, für den Saturn in den Fluß geworfen wurden.[5]) Und wenn Paulus in dem ihm zugeschriebenen Hebräerbriefe bezüglich der blutigen Tieropfer der Heiden und Juden erklärt: „Es ist unmöglich, daß durch das Blut von Stieren und Böcken Sünden getilgt werden“,[6]) so hat schon lange vor ihm der heidnische Philosoph Heraklit erklärt: die Meinung, es könne sich jemand mit Opferblut von Verbrechen und Frevelthaten reinigen, sei so thöricht, wie der Versuch, sich mit Koth zu waschen;[7]) und Cicero, demselben Gedanken Ausdruck gebend, sagt, daß die Befleckung der Seele durch

[1]) Lucian. adv. indoct. 23. — [2]) Iup. conf. VIII. — [3]) De div. II. 72. — [4]) Ap. Porphyr. Abstin. II. 55. — [5]) Ovid. Fast. V. 261. — [6]) Hebr. 10, 4. — [7]) Clem. Alex. Cohort. p. 33.

die Sünde weder durch die Länge der Zeit schwinde, noch durch ein äußeres Mittel getilgt werden könne.[1])

Überhaupt tritt bei den Theologen die einseitige Tendenz, zwecks Erweises der Notwendigkeit einer Offenbarung die religiösen, sittlichen und kulturellen Zustände der vorchristlichen Welt möglichst trostlos hinzustellen und gewissermaßen „schwarz in schwarz" zu malen, allzu aufdringlich und greifbar hervor. Das entspricht aber nicht der Pflicht der Objektivität und Unparteilichkeit, welche die oberste Norm aller Forschung bleiben muß. Auch die heidnischen Völker hatten zahlreiche Männer und Frauen, deren Tugend und Enthaltsamkeit, deren Geisteskraft und Selbstverleugnung wir bewundern müssen, und gerade das später allerdings so entartete römische Volk zeichnete sich in den ersten Jahrhunderten seiner Geschichte durch die schönsten Bürgertugenden, durch Einfachheit und Nüchternheit der Lebensführung aus. Man denke nur an eine Cloelia, Lucretia, Virginia und andere! — Welches Volk und welche Zeit hätte aber nicht neben ihren Lichtseiten auch mehr oder weniger Fehler und Schattenseiten?[2]) War dies nicht auch selbst bei den Juden der Fall, trotzdem ihnen angeblich eine Offenbarung durch den wahren Gott zuteil geworden sein soll? — Finden wir nicht auch bei ihnen — wie wir uns früher überzeugt — eine vielfach unwürdige, rein sinnliche und vermenschlichte Gottesvorstellung? Die Sklaverei, die Polygamie, die Grausamkeit gegen die Feinde, den Kauf der Frau, die Blutrache, die Ehescheidung? — Der Hinweis auf die „Herzenshärte und Sinnlichkeit" des hebräischen Volkes,[3]) um deren willen Jehovah diese Gepflogenheiten noch geduldet haben soll, beweist doch nur die Verlegenheit der Theologen, diese Einrichtungen halbwegs anständig zu erklären und plausibel zu rechtfertigen.

Ebenso nichtig ist der Vorwand, die hebräische Offenbarung sei eben noch nicht die ganze und vollkommene Offenbarung.

---

[1]) De legg. II.

[2]) Um hier noch auf eine Thatsache aus der Gegenwart hinzuweisen. Nach statistischen Erhebungen entfällt in Ostindien durchschnittlich je ein Verbrecher auf 274 Europäer, auf 509 europäisch-asiatische Mischlinge, auf 709 in Indien geborene Christen, erst auf 1361 brahminische Hindus und gar erst auf 3787 Buddhisten. Ohne hieraus übertriebene oder unberechtigte Folgerungen zu ziehen, ergiebt sich wenigstens soviel, daß dort die Heiden verhältnismäßig unbescholtener und redlicher leben, als die Christen!

[3]) V. Mos. 9, 7. 24; I. Sam. 12, 8.

Was wirklich an sich unsittlich, unerlaubt und unrecht, darf und kann auch ein „Gott" nicht als erlaubt und recht hinstellen, und noch weniger darf er z. B. zur Grausamkeit gegen Angehörige fremder Völker geradezu ermuntern, wie wir dies in den früheren Untersuchungen (im VI. Abschnitte) an Jehovah sahen.

Auch selbst der „heidnische" Gedanke von der Trostlosigkeit und dem Elende des Menschendaseins, der Gedanke, „der Tote sei glücklicher zu preisen als der Lebende, am glücklichsten aber, der gar nicht geboren ist, da der Mensch untergehe wie das Tier und nichts vor demselben voraus habe, weshalb es wohl das Beste sei, zu essen und zu trinken, obgleich auch dieses keinen Wert habe" — findet sich bei dem „Weisesten" der Juden, der zugleich als „Organ der göttlichen Offenbarung" hingestellt wird.[1]) Weissagung, Traumdeutung, Totenbeschwörung, Zeichendeutung kannten auch die Hebräer, wie wir uns weiter unten überzeugen werden, und selbst ein Orakel besaßen sie, „Urim und Thumim", d. i. „vollkommenes Licht" oder „vollkommene Erleuchtung" — nach Philo „Offenbarung und Wahrheit" —, welches in das vom Hohenpriester auf der Brust getragene taschenförmige Amtsschild, „Choschen", gelegt wurde. Nach der jüdischen Tradition waren es zwei mit den beiden Namen Gottes bezeichnete Steine, welche auf die zwölf Steine des Brustschildes eine erleuchtende Wirkung ausübten; — also eine Einrichtung, die sich von der heidnischen Mantik in gar nichts unterschied. Wie übrigens Josefus Flavius naiv bemerkt, habe dieses Leuchten des Brustschildes infolge des Zornes Jehovahs über die Gesetzübertretungen seit zwei Jahrhunderten aufgehört!

Und finden sich denn Schattenseiten, Ausartungen, Verirrungen nicht ebenso bei christlichen Völkern und in der christlichen Ära? — Gerade das Mittelalter, in welchem die christliche Kirche uneingeschränkt ihre Wirksamkeit unter den Völkern Europas entfaltete und gewissermaßen die Seele des privaten und öffentlichen Lebens wie der politischen und staatlichen Gesetzgebung darstellte, ist — neben seinen Lichtseiten, die es ja auch hat — voll von Greueln, von Aberglauben, Verbrechen, Unsittlichkeit, Roheit, Gewaltthätigkeit, Verfolgungssucht. Welch Unheil richtete nicht der Glaubenszwang und der religiöse Fanatismus an — allerdings nicht bloß jener der römisch Katholischen, sondern ebenso der Albigenser, Hussiten, Lutheraner, Reformierten, Anglikaner u. a. —, welche Unmasse von

[1]) Vgl. Eccle. 4, 2. 3; 4, 1; 1, 2; 3, 19; 6, 8; 2, 24 u. a. aa. OO.

Grausamkeit, Brutalität und Elend brachten nicht die Religionskriege und Hexenprozesse! Und giebt es bedauerliche Erscheinungen und Auswüchse nicht auch auf dem Gebiete der kirchlichen Lehre, des Kultus, der Disciplin?[1])

Damit will jedoch selbstverständlich nicht etwa gesagt werden, daß dem Christentume vor dem Heidentume und Judentume nicht ein relativer Vorzug zukomme, und ebenso wäre es ungeschichtlich und undankbar, auf die zahlreichen Segnungen der christlichen Religion für die Menschheit und auf die Förderung echt menschlicher Kultur in ihren mannigfachen Richtungen — insbesondere auf sozialethischem Gebiete und auf dem Gebiete praktischer Menschenliebe — durch das Christentum zu vergessen oder sie zu leugnen. Wir kommen darauf später noch einmal zurück. Wir wissen uns darum auch jener einseitigen und optimistischen Auffassung ferne, welche im Altertum — und selbst im hellenischen oder römischen — das erstrebenswerte Ideal menschlich-geistiger, sittlicher und gesellschaftlicher Entwickelung erblicken möchte. Goethes Wort von der „unverwüstlichen Gesundheit“ des antiken Lebens, Schillers Sehnsucht nach der „schönen Götterwelt Griechenlands“, nach dem „holden Blütenalter der Natur“ ist viel mehr der Ausdruck — allerdings begreiflicher — dichterischer Begeisterung, als Resultat nüchterner kulturgeschichtlicher Forschung. Was oben über die religiösen, sittlichen und sozialen Zustände der alten Welt — namentlich der griechisch-römischen — in kurzem Umrisse gesagt und durch Thatsachen, Beispiele und Aussprüche von Zeitgenossen belegt wurde, läßt sich eben nicht wegleugnen. Statt darüber viele Worte zu machen, sei hier nur noch ein Ausspruch eines in dieser Frage gewiß berufenen Schriftstellers, Böckhs, angesetzt: „Nur die Einseitigkeit

[1]) Es wirkt auf den Unbefangenen z. B. gewiß vielmehr erschreckend und abstoßend, als religiös erbauend und ästhetisch erhebend, wenn Skelette — männliche und weibliche — von Heiligen, angethan mit Gold- und Silbertreß-Prunkgewändern in Glas-Reliquiarien öffentlich ausgestellt werden. Grinsende Totenschädel lasse man dort, wohin sie gehören — in Grüften und Gräbern. Bei manchen dieser Reliquien, namentlich aber bei „wunderthätigen“ (!) Marienstatuen liegt ein Linnentüchlein, mit dem der heilige Gegenstand berührt und sodann die Augen ausgewischt werden, „damit man nicht augenkrank wird.“ Ein solcher Unfug sollte sanitätspolizeilich eingestellt werden, da durch derartige schmutzige, von Unzähligen gebrauchte und mit Eiterbazillen bedeckte Tücher Augenkrankheiten erst recht verbreitet werden. An manchen Wallfahrtsorten bedient man sich zu demselben Zwecke des sogen. Schutzmantels der „wunderthätigen“ Marienstatue!

oder Oberflächlichkeit schaut überall Ideale im Altertum .. Es giebt Rückseiten, weniger schön, als die gewöhnlich herausgekehrten; betrachtet das Innere des hellenischen Lebens im Staate und in den Familienverhältnissen, ihr werdet selbst in den edelsten Stämmen, zu welchen Athen ohne allen Zweifel gerechnet werden muß, ein tiefes sittliches Verderben bis ins innerste Mark des Volkes eingedrungen finden ... Rechnet man die großen Geister ab, die, in der Tiefe ihres Gemütes eine Welt einschließend, sich selbst genug waren, so erkennt man, daß die Menge der Liebe und des Trostes entbehrte .. Die Hellenen waren im Glanze der Kunst und in der Blüte der Freiheit unglücklicher, als die meisten glauben; sie trugen den Keim des Unterganges in sich selbst, und der Baum mußte umgehauen werden, als er faul geworden ..."[1])

---

2. Die geschichtliche Wirklichkeit einer göttlichen Offenbarung.

Lehre der positiven Theologie betreffs der äußeren oder geschichtlichen Wahrheit der altbiblischen Bücher. — Weder die Echtheit noch die Glaubwürdigkeit der Thora oder des Pentateuchs ist beweisbar. — Der mythisch-mystische Charakter der biblischen Erzählungen. — Der chaldäisch-ägyptische Einfluß auf die religiösen Vorstellungen der Hebräer. — Die Integrität des Pentateuchs. — Kritik der geschichtlichen Wahrheit der übrigen Bücher des „alten Bundes". — Deren angebliche Echtheit, Glaubwürdigkeit und Unverfälschtheit. — Die biblischen Bücher repräsentieren die nationale Litteratur des hebräischen Volkes.

Ergiebt sich so als Resultat unserer vorstehenden Untersuchungen eben nur die Thatsache einer vom Standpunkte des gesunden Denkens aus wünschenswerten und notwendigen Beseitigung mannigfacher Mißstände, Verirrungen und Ausartungen auf religiösem, sittlichem und gesellschaftlichem Gebiete bei den meisten Völkern des Altertums — insbesondere in der späteren Zeit ihrer Geschichte — so wollen wir jetzt den wissenschaftlichen und objektiven Wert jener Argumente prüfen, durch welche die Theologie die geschichtliche Wirklichkeit und innere Wahrheit oder Göttlichkeit einer übernatürlichen Offenbarung zu beweisen versucht.

Die geschichtliche oder äußere Wahrheit der positiven göttlichen Offenbarung, d. h. das thatsächliche Geschehensein einer solchen Selbstkundgebung der Gottheit, will die auf streng kirch-

---

[1]) Die Staatshaushaltung der Athener, II. S. 158 ff.

lichem oder „orthodoxem“ Boden stehende Theologie durch den Beweis der geschichtlichen Wahrheit, d. i. durch den Beweis der Echtheit oder Authentie, der Glaubwürdigkeit oder Axiopistie und der Unverfälschtheit oder Integrität der biblischen Bücher erhärten.

Betreffs der Echtheit bemüht sie sich zu zeigen, daß die betreffenden biblischen Schriften wirklich von dem Verfasser stammen, dem sie nach der gewöhnlichen Annahme und der Lehre der Kirche zugeschrieben werden, sowie, daß sie in der Zeit entstanden sind, welche hiefür gewöhnlich angenommen wird; betreffs der Glaubwürdigkeit will sie zeigen, daß die bezüglichen Verfasser sowohl die nötige Sachkenntnis als die erforderliche Wahrheitsliebe besaßen, demnach die Wahrheit, den objektiven Sachverhalt nicht nur mitteilen konnten, sondern auch mitteilen wollten; betreffs der Unverfälschtheit endlich sucht sie nachzuweisen, daß vom Zeitpunkte ihrer Abfassung bis auf die Gegenwart bezüglich ihres Inhalts eine wesentliche Veränderung nicht stattgefunden habe.

Allein schon dieser Beweis der äußeren oder geschichtlichen Wahrheit kann betreffs der weitaus meisten biblischen Bücher, und gerade betreffs der wichtigsten und grundlegenden, nicht erbracht werden. Das gilt zunächst bezüglich der „alttestamentlichen“ heiligen Bücher, und vor allem bezüglich der „fünf Bücher Mosis“. Die Echtheit dieser „fünf Bücher Mosis“ oder der „Thora“, d. i. „Gesetz“, d. h. die Autorschaft Moses', kann nicht nur nicht bewiesen werden, die Ergebnisse objektiver Kritik — und diese Überzeugung sprechen selbst gewissenhafte und vorurteilsfreie katholische und akatholische sowie jüdische Theologen aus — gehen vielmehr dahin, daß Moses der Verfasser absolut nicht gewesen ist, nicht gewesen sein kann.

Weder über den — oder die — Verfasser der genannten Bücher, noch über die Zeit deren Abfassung, noch auch über den Urheber und Zeitpunkt deren endgiltigen Redaktion, also der Entstehung deren gegenwärtigen Form und Anordnung, läßt sich etwas Sicheres aussagen. So nehmen manche Kritiker wenigstens zwei verschiedene ursprüngliche Quellen an, aus denen der Inhalt des in unseren Händen befindlichen Werkes geflossen, von denen der Urheber der einen — wie schon bei einer früheren Gelegenheit erwähnt — zur Bezeichnung der Gottheit den Namen „Elohim“ gebraucht, während die andere Quelle Gott mit „Jahveh“ bezeichnet.

Andere nehmen noch mehrere derartige Urquellen und Urbestandteile an, aus denen der Pentateuch allmählich sich zusammenfügte. Die seitens der „orthodoxen" Theologen, welche, wie in religiös-dogmatischen Fragen überhaupt, so auch in der vorliegenden eben mit „gebundener Marschroute" vorgehen und die Echtheit aus begreiflichen Gründen verteidigen, d. h. behaupten müssen, vorgebrachten Gründe für die Urheberschaft des Moses sind so hohl, oberflächlich und willkürlich, daß sie gewiß keinen unbefangen Denkenden zu überzeugen vermögen.

So berufen sie sich auf die angebliche Einheitlichkeit des ganzen Werkes, auf Stellen aus dessen Inhalte selbst, nach welchen Moses das Gesetz oder wenigstens gewisse Teile desselben von Jehovah erhalten und im Auftrage desselben niedergeschrieben haben soll,[1]) sowie darauf, daß an zahlreichen Stellen der übrigen Bücher des alten, sowie in den Büchern des neuen Bundes Moses ausdrücklich der Verfasser des Pentateuchs genannt wird und Stellen aus demselben angeführt werden,[2]) ja daß die gesamte Geschichte und Litteratur des hebräischen Volkes auf dem Pentateuch als deren Grundlage und Voraussetzung sich aufbaue.

Allein was zunächst die behauptete Einheit und Einheitlichkeit des Pentateuchs anbelangt, so trifft thatsächlich das gerade Gegenteil, die Entstehung durch allmähliche Kompilation, zu, was schon aus der oben erwähnten offenbaren Mehrheit und Verschiedenheit der ursprünglichen Quellen, aus den zahlreichen Wiederholungen, aus der Verschiedenheit der Namen Gottes, sowie aus der Verschiedenheit der Erzählung des Vorganges bei der Schöpfung des Menschen hervorgeht, — eine Thatsache, welche sich selbst dem oberflächlichen Leser des Werkes mit unzweifelhafter Gewißheit aufdrängt. Was aber die Stellen betrifft, welche Moses als Verfasser gewisser Teile des Buches nennen, so sind dieselben erstlich überaus selten, und andererseits beweist gerade diese ausdrückliche Zurückführung bestimmter Teile des Gesetzes auf Moses, daß derselbe nicht als Urheber des Gesamtwerkes angenommen werden soll. Ja — der Verfasser will sogar selbst nicht als Moses gelten, was

---

[1]) So heißt es im Deuteronomium: „Moses hat dieses Gesetz geschrieben; und er übergab es den Priestern, den Söhnen Levis und allen Ältesten des Volkes." (Deut. 31, 9.)

[2]) So spricht schon das Buch Josua von einem „Buch des Gesetzes Mosis" (8, 31; 23, 6). Vgl. III. Kg. 2, 3; IV. Kg. 14, 6; 17, 37; II. Chron. 17, 9; 25, 4 u. a.

aus jenen Stellen erhellt, in welchen von Moses als einer der Vergangenheit angehörigen Persönlichkeit die Rede ist, oder in welchen der Verfasser in der Person eines Priesters gottesdienstliche Anordnungen trifft; zudem erzählt das letzte (34. Kapitel) des 5. Buches ausführlich den Tod Mosis und dessen Begräbnis — angeblich durch Jehovah selbst — „im Thale des Landes Moab, Phogor gegenüber",[1]) was doch wohl die Autorschaft Mosis von selbst ausschließt. Notgedrungen geben nun zwar auch die streng orthodoxen Theologen zu, das erwähnte Kapitel sei später von einem anderen Verfasser — vielleicht von Josua oder dem damaligen Hohenpriester Eleazar oder von einem anderen Unbekannten — hinzugefügt worden; wo bleibt aber dann die behauptete Einheit und Einheitlichkeit des Ganzen?

Übrigens bezeugen unterschiedliche Stellen der Bibel, daß an dem Zustandekommen des „Gesetzes" mehrere Urheber mitgewirkt haben; so spricht selbst Esdras von den „Gesetzen, die Jehovah befohlen (d. i. gegeben) durch die Hand seiner Knechte, der Propheten";[2]) und speziell bezüglich des 5. Buches — Deuteronomium — stimmt die neuere Kritik darin überein, daß es von Anfang her ein besonderes, selbständiges Werk gewesen, dessen Urheber unbekannt ist, wenngleich er im Namen des Moses redet, das ungefähr erst zur Zeit des Königs Manasse (698—643 v. Chr.) entstand und um die Zeit des Königs Josias (641—610) — mit Ausnahme etwa der Einleitung und des Schlusses — veröffentlicht wurde und Gesetzeskraft erhielt. Jeremias kennt nur das Deuteronomium, das zudem an zahlreichen Stellen das Gegenteil von dem in den übrigen Büchern des Pentateuchs Enthaltenen aussagt. Nicht wenige Kritiker halten das erwähnte Buch sogar für das älteste Geschichts- und Gesetzeswerk, das öffentliches Ansehen erhielt, während die übrigen erst nach der Zeit des babylonischen Exils abgefaßt worden seien.[3])

Zwar wandte sich in neuerer Zeit der Semitist Friedrich Hommel gegen die Annahme einer späten Herkunft des Pentateuchs und versuchte auf Grund der babylonisch-assyrischen und der

[1]) Deut. 34, 6. — [2]) Esr. 9, 11.

[3]) Überhaupt ist die Einteilung des „Gesetzes Mosis" in 5 Bücher oder Teile erst das Produkt späterer Zeit; vielmehr zerfiel das Werk — mit Ausnahme des selbständigen Deuteronomium — ursprünglich in drei Teile. Die Zeit der Einteilung in die gegenwärtigen 5 Teile ist unbekannt; doch kennen diese Einteilung bereits Philo und Josefus Flavius.

minäisch-sabäischen Inschriften eine „Antikritik",[1]) indem er sich darauf berief, „daß schon von Abrahams Zeit an jene so charakteristischen mosaischen Personennamen bei einem Teile der Westsemiten Vorderasiens in lebendigem Gebrauche standen, so daß von einer späteren, nachexilischen Erfindung keine Rede mehr sein kann." Allein diese Thatsache beweist doch nicht die Abfassung des Pentateuchs durch Moses, sondern nur das hohe Alter der dem Inhalte des Pentateuchs zugrunde liegenden semitisch-hebräischen Mythen, Sagen und Überlieferungen, welches hohe Alter wohl von keiner Seite angezweifelt wird.

Das 1. Buch Mosis zeigt ferner eine ganz andere Tendenz als das 2.; im Segen Jakobs[2]) z. B. kommt der Stamm Levi sehr schlecht weg: „In ihren (Simeons und Levis) Rat gehe nicht ein meine Seele . . verflucht sei ihre Wut . . zerstreuen will ich sie in Israel;" wogegen im 2. Buche der Stamm Levi über die Maßen gelobt, und Moses und Aaron, welche diesem Stamme angehören, als gottbegnadete Männer und Wunderthäter geschildert werden. Ebenso kennt das 5. Buch nicht die scharfe Scheidung zwischen Ahoraniden und Leviten. Selbst die zehn Gebote, wie sie das Deuteronomium wiederholt, stimmen mit dem bezüglichen Texte des 2. Buches nicht ganz überein; im 5. Buche ist als Zweck der Sabbathsfeier die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten angegeben,[3]) im 2. die Vollendung der Weltschöpfung und die Ruhe Gottes am 7. Tage.[4]) Der Versöhnungstag entstammt dem babylonischen Heidentume und wurde erst in der Exilzeit eingeführt u. dgl. mehr. Wo bleibt da die Einheitlichkeit und Echtheit des Pentateuchs?

Mit dem Gesagten wird auch die Berufung auf das Zeugnis der übrigen Bücher der hebräischen biblischen Litteratur als auf einen äußeren Grund der Echtheit der „fünf Bücher Mosis" hinfällig; denn die Verfasser dieser Bücher folgten einfach und kritiklos der traditionellen Annahme, welche begreiflich die Urheberschaft des dem religiösen, sittlichen und bürgerlich-rechtlichen Leben des hebräischen Volkes zugrunde liegenden „Gesetzes" an den Namen des größten Mannes dieses Volkes knüpfte. Speziell die Berufung auf das Zeugnis des Buches Josua ist kritisch und litterarhistorisch wertlos, weil dieses Buch, wie aus seiner ganzen

[1]) Die altisrael. Überlieferung in inschriftl. Beleuchtung. München. 1897. — [2]) I. Mos. 49, 5—7. — [3]) V. Mos. 5, 15. — [4]) II. Mos. 20, 11.

Anlage, aus Form und Inhalt hervorgeht, ehedem kein selbstständiges Werk bildete, sondern eine bloße Fortsetzung und Ergänzung des Pentateuchs darstellte und erst später nach dessen Hauptperson, Josua, seinen Namen erhielt; ebensowenig hat das diesfällige Zeugnis der Samariter, auf welches die orthodoxen Theologen wegen der feindlichen Stellung der Samariter zu den Juden ein besonderes Gewicht legen, die Bedeutung eines äußeren Grundes der Echtheit des Pentateuchs, weil geschichtlich feststeht, daß der Pentateuch zu den Samaritern erst nach dem Exile gegen das Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. gekommen ist. „Mosaisch" kann der Pentateuch nur insofern genannt werden, als die Grundlage und die Grundideen der auf das religiöse, gottesdienstliche, sittliche und bürgerliche Leben bezüglichen Vorschriften des hebräischen Volkes auf Moses zurückzuführen sind.

Mit der Frage der Echtheit des Pentateuchs findet nun auch die Frage bezüglich dessen Glaubwürdigkeit und Unverfälschtheit schon indirekt ihre Beantwortung. Wenn zur Glaubwürdigkeit eines Buches oder einer Schrift zunächst notwendig und selbstverständlich die Bedingung gehört, daß der Verfasser — unmittelbar oder mittelbar — verläßlicher Zeuge und Bürge dessen ist, was er niedergeschrieben, daß er ausreichende Sachkenntnis besessen und nur aus zuverlässigen Quellen geschöpft, so trifft dieses Erfordernis bezüglich des Inhaltes des Pentateuchs in gar vielen Stücken entschieden nicht zu. Oder konnte der Verfasser — beziehungsweise die Verfasser — bezüglich dessen, was er uns über die Erschaffung der Welt, der Pflanzen, Tiere, des Menschen, über den Sündenfall, über die ersten Nachkommen Adams, über Noe und die Sündflut, über den Turmbau zu Babel, über Abraham, Isaak, Jakob 2c. erzählt, die notwendige Sachkenntnis besitzen, da es doch nicht angeht, sich diesfalls sofort und von vornherein auf eine übernatürliche göttliche „Inspiration" zu berufen? Sind die Quellen, aus denen diese Erzählungen geflossen, nämlich die im Euphratthale und in Babylonien entstandenen Sagen und Mythen glaubwürdig? . . .

Ist es, um nur einige Beispiele anzuführen, glaubwürdig, daß Gott aus Erde den Menschen, die Tiere und alle Vögel geknetet habe,[1]) daß er in Menschengestalt auf die Erde niedersteigt,

[1]) Vgl. Gen. 2, 7. 19.

sichtbar einherwandelt, die menschliche Sprache — natürlich das Hebräische — laut und verständlich spricht, die einzelnen Tiere zu Adam führt und ihn ihre Namen lehrt, mit der Schlange ein Zwiegespräch hält, den Adam und die Eva mit Kleidern versorgt und Engel mit feurigem Schwerte vor den Paradiesesgarten stellt, „damit (der Mensch) nicht etwa auch vom Baume des Lebens esse und ewig lebe",[1]) daß Adam 930, Seth 912, Noe 950, Methusalem gar 969 (Sonnen-) Jahre alt geworden, daß es ehedem „Riesen" auf Erden gegeben, daß Noe von allen Tieren ein — oder auch mehrere — Paare in die Arche genommen, ohne daß deren Unterkunft in dem kleinen Schiffskasten ihm Verlegenheit bereitet hätte, ohne daß diese vielen Tiere während der mehrere Monate dauernden Flut Mangel an der ihnen eigentümlichen Nahrung gelitten, und ohne daß die doch auch darunter befindlichen Raubtiere sich ihrer Mitgenossen zur Stillung ihres Hungers bemächtigt hätten? . . .[2])

Zwar nimmt auch die Geologie in der Entwickelungsgeschichte unseres Planeten eine Periode an, welche als „Diluvium" und „Diluvialbildung" bezeichnet wird, welche Annahme durch zahlreiche Thatsachen, insbesondere durch die Findlings- (erratischen) Blöcke, durch die zahlreichen Knochenhöhlen, durch Funde von Muscheln auf den Alpen, durch Gerölle, Lehm- und Sandablagerungen 2c. bestätigt wird;[3]) allein diese Flut erfolgte als natürliche Wirkung natürlicher Ursachen, als Produkt naturnotwendiger kosmischer und geologischer Prozesse, und trägt den Charakter eines außerordentlichen und wunderbaren Ereignisses oder einer Strafe für die Sünden der Menschheit ebensowenig an sich, als spätere Überflutungen einzelner Gegenden oder Länder durch Flüsse oder sich ausbreitende Meere, deren eine wohl auch mit der biblischen „Sündflut" identisch ist.[4])

---

[1]) Gen. 3, 22.

[2]) Zu welchen Ungeheuerlichkeiten die Bibelerklärer, welche sich bemühen, die biblische Erzählung als geschichtliche Thatsache zu verteidigen, ihre Zuflucht nehmen müssen, hat u. a. R. de Girard gezeigt, welcher mit Motais nicht weniger als 26 Wunder aufzählt, welche zum Verständnisse der biblischen Darstellung notwendig wären. Es mangelt uns der Raum, darauf näher einzugehen. (Vgl. Étud. de Géologie biblique. Fribourg. 1894.)

[3]) Vgl. Burmeister, Gesch. d. Schöpfung, S. 242, 276 ff.

[4]) Auf Grund neuerer Forschungen bezieht sich das in der Bibel erwähnte, aber wie bei den Hebräern so auch bei den anderen Völkern mythenhaft ausgeschmückte und mit Unrecht verallgemeinerte Ereignis auf eine Überflutung

Kindlich naiv und rein mythenhaft ist auch die Weise, wie sich der Verfasser der Bibel die Entstehung des Regenbogens denkt, den er, da er von einer Wissenschaft der Optik und von einer prismatischen Farbenzerstreuung noch keine Ahnung hatte — was ihm selbstredend niemand übel nehmen kann — in rein mechanischer Weise durch Jehovah in die Wolken als „Zeichen des Bundes" mit Noe gesetzt sein läßt, während vor der „Sündflut" die Erde nicht durch Regen, sondern durch aus der Erde aufsteigenden Wasserdunst befruchtet worden sei! (Gen. 2, 5. 6.)

Ebenso mythenhaft und kindlich einfach gedacht ist die Weise, wie sich die Bibel die Entstehung der verschiedenen Sprachen denkt: Jehovah sei vom Himmel auf die Erde herabgestiegen und habe die bis dahin einheitliche Sprache verwirrt, um dadurch die Menschen zu zwingen, vom Baue einer „Stadt und eines Turmes, der bis an den Himmel reicht",[1]) abzulassen, worauf sie sich in alle Gegenden zerstreuten.[2])

Alle Kennzeichen und charakteristischen Merkmale der echten Mythe trägt auch an sich, was die Bibel über die „Patriarchen" Abraham, Isaak und Jakob, ihren Verkehr mit Jehovah — der sogar Abrahams und Sarahs Gast gewesen sein soll! — sowie mit den Engeln erzählt.

Die Beschneidung soll Jehovah dem Abraham als „Zeichen des Bundes", den er mit letzterem geschlossen, aufgetragen haben, und Josefus Flavius behauptet, Jehovah habe durch dieses Zeichen die Hebräer von den übrigen Völkern absondern und fortan

---

der Länder zwischen dem Euphrat und Tigris, fast zu derselben Zeit, als eine ähnliche Katastrophe auch in den Niederungen von China (zwischen 2301 und 2296 v. Chr.) eintrat. (Vgl. Gumpach, Abr. d. assyr.-bab. Gesch., 1854, S. 164.)

[1]) Gen. 11, 4.

[2]) Auch in dieser Erzählung zeigt sich der echt legendarische, d. h. ungeschichtliche Charakter der Bibel, indem sie ein wirkliches Ereignis falsch ausdeutet, willkürlich entstellt und durch mythenhafte Zuthaten ausschmückt. Der in der biblischen Sage — mit der im wesentlichen auch der chaldäische Mythus übereinstimmt — erwähnte Turm zu Babel ist höchst wahrscheinlich der jetzt „Birs Nimrud", d. i. „Turm des Nimrod" genannte mächtige Trümmerkegel auf der babylonischen Ebene. Die Einheimischen nannten den Turm „Barsip" — im Griechischen „Borsippa" — was entweder „Sprachenturm" oder „Sprachverwirrungsturm" bedeutet. Später barg er das Heiligtum des Bel, dessen eigentlicher Tempel sich nach Herodots Angabe im obersten Stockwerke befand. (Vgl. Smiths Chald. Genes. S. 124 ff.)

an ihre „Auserwählung" erinnern wollen. Allein thatsächlich wurde die Beschneidung schon von den Ägyptern geübt, bevor noch die Hebräer mit ihnen in Berührung gekommen waren, und es haben gerade umgekehrt die Hebräer diesen Brauch von den Ägyptern angenommen, wie denn nach der Angabe Herodots die Bewohner Kanaans selbst den Ursprung dieser Sitte nach Ägypten verlegt haben. Allerdings war sie bei den Ägyptern nicht allgemein, sondern nur bei der Priester- und Kriegerkaste eingeführt, während sie bei den Hebräern das Zeichen der nationnalen Zugehörigkeit wurde. Infolge der Stammesverwandtschaft ging die erwähnte Sitte auch auf die Edomiter, Moabiter und Amoniter, und sodann später auch auf die Araber über. Aber auch die Kolchier, eine Kolonie der Ägypter, sowie die Äthiopier hatten, wie Herodot berichtet, die Beschneidung, als deren veranlassende Ursache wohl nicht, wie manche meinen, Beförderung der Reinlichkeit und Fruchtbarkeit, oder Verhinderung besonderer im Oriente vorkommender Krankheiten anzusehen ist, in der vielmehr eine Erinnerung und zugleich ein bedeutungsvoller Überrest der ehemaligen Menschenopfer erblickt werden muß: sie war ein vom männlichen Leibe dargebrachtes Opfer als symbolischer Ersatz und als Stellvertretung des wirklichen Menschenopfers.

Zu den sagenhaften Ausdeutungen und mythenhaften Ausschmückungen bestimmter Thatsachen und Ereignisse, an denen die Bibel so überaus reich ist, gehört ferner die Erzählung der Genesis[1]) über die Ursache und Weise des Unterganges der Städte des Siddimthales Sodoma, Gomorrha, Adama und Zeboim, welcher zur Strafe für die Lasterhaftigkeit der Bewohner durch Schwefel- und Feuer-Regen „vom Himmel" herbeigeführt worden sei, wobei Lots Weib, da sie sich umschaute, zu einer Salzsäule wurde, worauf an die Stelle der verwüsteten Orte und deren Umgebung das „Tote Meer" getreten sei. Offenbar haben wir es hier mit einer ganz natürlichen vorgeschichtlichen Katastrophe in dem vulkanischen, salz- und naphtahältigen Landstriche zu thun, wie von solchen und ähnlichen Ereignissen die Geologie wie die Geschichte mehr als ein Beispiel zu erzählen weiß;[2]) und daß im besonderen

[1]) Gen. 19.

[2]) Nach den Forschungen, welche in neuester Zeit Blanckenhorn und Diener in Palästina bezüglich jener der biblischen Legende zugrunde liegenden Katastrophe anstellten, bestand diese in einem — nicht wie früher angenommen

das „Tote Meeer“ nicht erst dieser Katastrophe seinen Ursprung verdankt, daß es vielmehr schon vor derselben vorhanden gewesen sein muß, ergiebt sich daraus, daß der Jordan aus dem tiefen Thalbecken, wo sich jetzt das „Tote Meer“ ausbreitet — es ist die tiefste Einsenkung auf unserer Erde und liegt 394 m unter dem Mittelländischen Meere — nach dem höher gelegenen Süden keinen Abfluß haben konnte.

Mythisch-mystisch ist unter anderem ferner auch die Erzählung der Genesis,[1] Jakob habe bei seiner Rückkehr aus dem Hause Labans am Flusse Jabok mit einem Manne — es war Jehovah selbst — gerungen, der, als er Jakob nicht zu überwältigen vermochte, dessen Sehne in der Hüfte berührt, worauf diese „verdorrte“, so daß Jakob seitdem hinkte. Die Traumdeutung spielt in der Erzählung von Josef, dem Sohne Jakobs, eine wesentliche Rolle. Mit sagenhaften Zuthaten und mythenhaften Entstellungen des nüchternen, objektiven Sachverhaltes reichlich durchsetzt ist auch die biblische Darstellung des Lebens und Wirkens Mosis sowie die biblische Erzählung über den Auszug der Nachkommen Jakobs aus Ägypten nach dem „gelobten“ Lande.

In der Nähe des zum sinaitischen Gebirge gehörigen Berges Horeb, wo Moses eben die Herden seines Schwiegervaters Jethro weidete, sei ihm Jehovah erschienen und habe ihn aus einem Dornbusche, „der brannte und nicht verbrannte“, aufgefordert, die Söhne Israels aus Ägypten zu führen. Nun — einen „brennenden und nicht verbrennenden Dornbusch“ konnte Moses in der That gesehen haben; aber freilich nicht als „wunderbare“, oder, wie die Bibel sich ausdrückt, als „große“ Erscheinung,[2] sondern wieder als einen ganz natürlichen Vorgang. Man hat nämlich in neuerer Zeit die Beobachtung gemacht, daß das Hirschkraut (Dictamnus albus) und in noch höherem Grade eine Abart dieser Pflanze (Dictamnus angustiflorius) die Eigentümlichkeit besitze, daß, wenn man den Blütenständen ein Licht oder einen brennenden Holzspahn nähert, ein blitz-

---

wurde, vulkanischen, sondern — tektonischen Erdbeben, verursacht durch Einstürze des Bodens infolge unterirdischer Aushöhlung und Auslaugung durch das Jordanwasser, wodurch die in der Tiefe eingeschlossenen Gase, Thermen, petroleum- und asphaltartigen Massen empordrangen. Das Datum der Katastrophe hat Mahler mit dem Jahre 1750 v. Chr. festzustellen versucht. Doch würde ein näheres Eingehen zu weit führen. (Vgl. Dah. 15. H. 1897, S. 691.)

[1] Kap. 32, 24 ff. — [2] Exod. B. 3.

artiges Aufflammen der Blütenkrone entstehe, welches etwa 1—2 Sekunden andauert. Dieses — allerdings interessante Phänomen — findet seine Erklärung durch die aus unzähligen Haarporen erfolgende Verdunstung ätherischen Öles, welches die Blütenkrone in eine Gasglocke hüllt, die sich bei Annäherung einer Flamme sofort entzündet. Insbesondere hat der Naturforscher Carus Sterne auf die eben erwähnte Thatsache hingewiesen und zugleich seine Anschauung betreffs der vollständigen Identität dieses Gewächses mit Mosis „brennendem Dornbusche“ ausgesprochen.

Ähnlich verhält es sich auch mit den in der Bibel als „Wunder“ hingestellten „Plagen“ Ägyptens. Mücken- und Fliegenschwärme werden in Ägypten — namentlich in heißen Sommern und in den feuchtwarmen Niederungen des Nil — noch immer zur Plage, desgleichen ist das Land noch immer von Seuchen des Viehes, von Geschwüren und Aussatz an Menschen, von Hagel und Heuschrecken heimgesucht, noch immer verwandeln Sandstürme aus der Wüste Sahara den Tag zur Nacht, noch immer färbt sich das Wasser des Nils bei starken Regengüssen und bei der Schneeschmelze in den Hochgebirgen an den Nilquellen infolge der Auflösung des lehmigen Bodens „blutig“, d. h. rot; und mit derselben Schlange, welche Aaron zu seinen „Wundern“ vor Pharao benutzte, gaukelt der Haui Ägyptens und der Psylle Ostindiens noch heute vor dem staunenden Volke. Berichtet doch die Bibel ausdrücklich, daß die „Weisen und Zauberer mit ihren ägyptischen Zaubermitteln und geheimen Künsten dasselbe thaten“;[1]) und hierin urteilt die Bibel wenigstens vernünftiger und richtiger, als die heiligen Väter und die gegenwärtigen orthodoxen theologischen Exegeten, welche die Kunstfertigkeit der ägyptischen „Zauberer“ als Werk des Teufels hinstellen, der die Augen der Zuschauer geblendet habe, so daß sie die hingeworfenen Stäbe für Schlangen hielten.

Die reale Unterlage dessen, was die Bibel weiter über das von Moses vorherverkündigte Erscheinen von Wachteln sowie über das angeblich „vom Himmel“ gefallene Manna erzählt, ist bloß die Thatsache, daß sich zahlreiche Wachtelzüge nach Eintritt der kälteren Jahreszeit aus den nördlichen Gegenden Europas und Asiens, wie in anderen wärmeren Landstrichen, so auch auf der sinaitischen Halbinsel allerdings einfinden, und daß es im südwestlichen Asien und

---

[1]) II. Mos. 7, 11.

namentlich im peträischen Arabien wirklich ein „Manna“, nämlich die vom Winde und Regen oft weit vertragene Mannaflechte (deren Eigenschaften mit IV. Mos. 11 ganz übereinstimmen), sowie eine Art Mehltaues giebt, der sich im Sommer morgens auf gewissen Sträuchern, insbesondere auf der Tarfastaude oder Tamariske und dem Süßdorn findet. Die Blätter und Zweige dieser Gesträuche lassen nämlich infolge von Insektenstichen einen süßen Saft von sich träufeln, der sich später zu weißlichen mehligen Körnern erhärtet.[1]) Allerdings ist diese Manna-Ernte — sie beträgt jährlich im Durchschnitte etwa 3—400 kg — nicht so ergiebig, daß ein, wie man annimmt, gegen 3 Millionen zählendes Volk damit sich hätte sättigen können; es wird aber auch kein vernünftig Denkender die Behauptung der Bibel für bare Münze, d. h. für objektive Wahrheit annehmen, das hebräische Volk habe sich während seines Zuges nach Kanaan von diesem Manna ausschließlich genährt, und noch viel weniger, es sei dies durch vierzig Jahre geschehen, während welcher Zeit sie zur Strafe ihres Murrens und ihrer Unzufriedenheit angeblich in der Wüste weilen mußten, wie die Bibel dies ausdrücklich berichtet.[2]) Erst als das Volk zu Galgala unweit Jericho lagerte, habe der Mannafall aufgehört und habe sich das Volk von den Früchten des Landes genährt.[3])

Wohlweislich geht denn auch die doch sonst redselige und so umständlich erzählende Bibel der berechtigten Frage, wo sich doch während dieser Zeit von 40 Jahren das Volk aufgehalten, welche „Kreuz- und Querzüge“ es unternommen, was sich überhaupt während dieses langen Zeitraumes zugetragen, aus dem Wege — sie erwähnt darüber gar nichts. — Und nicht genug daran ist ihr überdies in ihrer Darstellung dieses Auszuges und der mit demselben angeblich verbundenen wundersamen Begebenheiten ein schlimmer Widerspruch gegen ihre eigene Behauptung unterlaufen, der ihre Glaubwürdigkeit — abgesehen selbst von allem anderen — in einem recht ungünstigen Lichte erscheinen läßt. Die Söhne Israels sollen sich während ihres Aufenthaltes in der Wüste durch 40 Jahre vom Manna ernährt haben. Und eine solche himmlische Sättigung war auch notwendig. Gab es doch in der arabischen Wüste nichts, gar

---

[1]) Auch das Aussehen dieses natürlichen Manna stimmt mit dem biblischen völlig überein. Es war nämlich „wie Koriandersame, von Farbe wie Bdellion“. (Num. 17, 7.) Letzteres ist ein weiß-gelbliches Baumharz.

[2]) Exod. 16, 35. — [3]) Jos. 5, 12.

nichts, was als Nahrung hätte dienen können, und hätten sie doch ohne das himmlische Manna notwendig verhungern müssen. Wiederholt läßt denn auch der unbekannte Urheber dieser Erzählung das hebräische Volk darüber murren, daß sie vor Hunger und Durst verschmachteten, und daß sie nichts zum Genusse hätten, als Manna. „Unsere Seele ist dürr," rufen die Söhne Israels aus, „und unsere Augen sehen nur Manna;"[1]) „wir haben Ekel an dieser überaus schalen Speise."[2])

War dem wirklich so? — Man schlage das 12. Kapitel des 2. Buches Mosis auf, und lese Vers 38. Ausdrücklich heißt es dort in der Schilderung des Auszuges aus Ägypten: „Es zog auch mit ihnen (den Hebräern) eine große Menge von allerlei Volk, Schafe und Vieh an allerlei Tiere in überaus großer Menge;" und desgleichen heißt es im Kapitel 32, V. 1 desselben Buches: „Aber die Söhne Rubens und Gads hatten viele Herden, und ihre Habe an Vieh war unzählbar," weshalb sie Moses baten, ihnen das Ostjordanland wegen seiner reichen Weideplätze als Besitz zuzuweisen. Und wie hätte doch andererseits eine so „überaus große Menge" von Herden und Vieh in der Wüste durch 40 Jahre die notwendige Nahrung finden können? . . .

Wir kämen in der Anführung alles dessen, was der Pentateuch offenbar Mythenhaftes und Sagenhaftes enthält, nicht zu Ende. Nur noch einiges sei hier erwähnt. Jehovah sei in der Nacht des Auszuges des Volkes aus Ägypten „durch das Land Ägypten gegangen"[3]) und habe alle Erstgeburt der Ägypter „geschlagen"; an jenen Häusern aber, deren Thüre er mit dem Blute des geschlachteten Lammes bestrichen sah, sei er vorübergegangen! Während des Weges sei Jehovah dem Volke beständig als Führer vorangezogen — am Tage in einer Wolkensäule, des Nachts in einer Feuersäule! Aus dieser Feuer- und Wolkensäule habe Jehovah „auf das Lager der" — die Söhne Israels verfolgenden — „Ägypter gesehen, ihr Heer geschlagen, die Räder der Streitwagen umgestürzt!"[4]) Bei der Gesetzgebung auf Sinai sei Jehovah „im Feuer" auf den Berg herabgekommen, der „ganze Berg Sinai rauchte, und es stieg Rauch von ihm auf wie von einem Ofen!"[5]) Hier habe Jehovah — mit eigener Hand!

[1]) Num. 11, 6. — [2]) Das. 21, 5.
[3]) Exod. 12, 12 ff. — [4]) Das. 14, 24. 25.
[5]) Das. 19, 18.

— die Gebote des Gesetzes auf die zwei steinernen Tafeln geschrieben, welche Moses ihm gebracht.[1])

Um Kore, Dathan und Abiron, welche Mosis Führerschaft und Aarons Hohespriestertum nicht anerkennen wollten, zu strafen, habe die Erde sich geöffnet und jene drei verschlungen, während „von Jehovah ausgehendes Feuer“ deren Genossen, 250 an der Zahl, ergriff und sie tötete! Als das Volk einst wegen Wassernot murrte, habe Moses auf Jehovahs Befehl mit seinem Stabe auf einen Felsen geschlagen, „und es entquoll ihm sehr viel Wasser!“[2]) Die Eselin Balaams soll mit ihrem Herrn ein förmliches und ganz vernünftiges Zwiegespräch geführt haben, das im 4. Buch Mosis ausführlich wiedergegeben ist,[3]) wozu Augustinus für jene, welche etwa an der Wahrheit der interessanten Erzählung trotz der Heiligkeit der Bibel zu zweifeln wagten, die naive Bemerkung macht, „dieses Reden der Eselin sei zwar befremdend, noch mehr befremdend aber sei der harte Sinn und die Verstockung Balaams“ — obwohl der bedauerungswürdige Wahrsager eigentlich nur that, was Jehovah bei seinem nächtlichen Besuche im Hause Balaams diesem geboten hatte. Selbst das Kleid und die Schuhe, welche sich die Söhne Israels bei ihrem Auszuge aus Ägypten anlegten, habe Jehovah

---

[1]) Was im besondern die von Jehovah hiedurch gebotene Heiligung des Sabbaths betrifft, so ist dieselbe nicht einmal eine den Hebräern eigentümliche und bei ihnen erst entstandene Einrichtung. Schon auf den assyrischen Täfelchen wird der 7. Tag als ein „Tag des Aufhörens der Arbeit“, als ein „Tag, wo es wider das Gesetz ist, zu arbeiten“, bezeichnet. Die Assyrer gaben ihm den Namen „Sabbathu“ = „Tag der Ruhe für das Herz“, und sie haben diesen Tag wahrscheinlich schon von den noch älteren Akkadiern empfangen. Dieser Tag war dem Merodach geheiligt. Die Festsetzung gerade des siebenten Tages aber hat ihren Grund in den 7 Planetengöttern, welche über die einzelnen Tage herrschten. Von den Assyrern nahmen die Hebräer die 7-tägige Periode an, aber — wegen des polytheistischen Hintergrundes — nicht die Namen der Wochentage. (Vgl. G. Smiths Chald. Genesis, Leipzig, 1876.)

[2]) Num. 20, 11. Diese Quellenerweckung oder willkürliche Wasserspendung ist den Hebräern ebensowenig eigentümlich, gehört vielmehr zu den Lieblingswundern der alten Welt. Schon Ramses II. Sesostris spendete auf diese Weise Wasser in der Wüste. Auch von Buddha wird dasselbe erzählt, was Moses gethan habe. Nach germanischer Sage kam diese wunderbare Kraft oder Quellenerzeugung auch Tieren zu (man denke an den Huf von Balders Füllen oder an den Schimmel Karls d. Gr.). Ähnliches weiß die griechische Sage vom Pegasus zu berichten u. a.

[3]) Kap. 22, 28—30.

durch ein Wunder derart konserviert, daß sie auch nach 40 Jahren wie neu aussahen. Ausdrücklich lesen wir nämlich: „Dein Kleid, womit du bedeckt warst, hat sich vom Alter nicht abgetragen, und dein Schuh hat nicht gelitten; und sieh! nun ist das vierzigste Jahr.“[1]) Daß endlich Moses, „der Knecht des Herrn“, von Jehovah eigenhändig gegenüber dem Berge Phogor begraben worden sein soll,[2]) wurde schon oben erwähnt.

So sieht es also bezüglich der „Glaubwürdigkeit“ des Pentateuchs oder der Thora aus. Er ist — von seinen rein gesetzlichen Vorschriften abgesehen — ein Konglomerat von mythischen Traditionen, die dadurch nicht glaubwürdiger werden, daß sie relativ weniger phantastische Zuthaten aufweisen und schlichter erzählen, als deren gemeinsame chaldäische Urquelle, vermehrt durch spezifisch hebräische und im nationalen Interesse aufgestellte Stammsagen, die auf wahrhaft und streng geschichtlichen Charakter schon deshalb keinen Anspruch erheben können, weil die Geschichte des aus der Vermischung einiger ursprünglich arabischer Beduinenstämme mit den im eroberten Chanaan — d. i. „Niederland“ — bereits wohnhaften stammverwandten Völkerschaften hervorgegangenen hebräischen Volkes erst kurz vor 1000 v. Chr. beginnt, womit ja die Existenz Mosis als einer geschichtlichen Persönlichkeit und als des verdienstvollen Gesetzgebers seines Stammes, sowie als dessen Befreiers von ägyptischer Bedrückung[3]) nicht geleugnet werden soll. Selbst betreffs der Periode nach 1000 v. Chr. ist die bezügliche Darstellung der Bibel, wie wir noch sehen werden, häufig keine streng geschichtliche, sondern ein Gemisch von Wahrheit und Dichtung, also eine sagen-geschichtliche, aus der die historische und wissenschaftliche Kritik den objektiven Sachverhalt und geschichtlichen Kern erst herauszuschälen hat.

Maßgebend für die kulturelle Entwickelung und namentlich für die religiösen Traditionen der Hebräer in der vorgeschichtlichen Zeit und demnach auch für den bezüglichen Inhalt des Pentateuchs waren vor allem zwei Völker: die Chaldäer und die Ägypter. Babylon war eben spätestens schon zwei Jahrtausende vor Christi Geburt der Mittelpunkt eines eigenartigen Kulturkreises, dessen Einfluß auch die Vorfahren des späteren hebräischen Stammes erfuhren;

---

[1]) Deut. 8, 4; Vgl. 29, 5. — [2]) V. Mos. 34, 6.

[3]) Nach neueren Forschungen begann Pharao Ramses II. die Bedrückung der Hebräer; unter Mernephtah erfolgte der Auszug.

in Ägypten aber sind große Bibliotheken sowie Lehranstalten als Mittelpunkte des geistigen Lebens schon um 3000 v. Chr. aus den Denkmälern nachgewiesen. Desgleichen hatten die im Lande schon vor dessen Eroberung durch die Hebräer ansässigen Philistäer, Phönizier und andere Chanaaniter im Bereiche ägyptischer und babylonischer Kultur gelebt. Nachdem sich die Phönizier um 3000 v. Chr. vom unteren Babylonien her an den Küstenstrichen des Mittelmeeres niedergelassen hatten, nahmen sie den chanaanitischen Dialekt der älteren Bewohner dieser Landstriche an, und eben diese Sprache, das sogenannte Althebräisch, mußten auch die früher im Hochlande — „Aram“ — wohnhaften und deshalb „aramäisch“ redenden Vorväter der Juden annehmen, worauf dieselbe im Verlaufe der Jahrhunderte dem babylonischen Aramäisch oder Chaldäisch weichen mußte, weil von Babylon die entscheidenden politischen und geistigen Einflüsse ausgingen. Ebenso ist auch die noch jetzt so genannte „hebräische“ Druckschrift für das „alte Testament“ nichts anderes, als die aus dem Exil mitgebrachte babylonisch-assyrische Quadratschrift, welche die alte unbeholfene Landesschrift — die noch die Makkabäer-Münzen aufweisen — verdrängte. Die Entzifferung der Denkmäler der babylonisch-assyrischen und ägyptischen Litteratur erweist zur Evidenz die litterarische Unselbständigkeit der Hebräer.

Entstammen die biblischen Mythen über die Weltschöpfung, über die Bildung des ersten Menschen, über die Verführung des Menschen durch die Schlange und die über jenen verhängte Strafe der Vertreibung aus dem Garten der Wonne, über die Sündflut, den Turmbau zu Babel &c. zunächst dem babylonischen Sagenkreise, so finden sich andererseits in der Lehre von der Einheit Gottes, in der Einführung der Sitte der Beschneidung, in dem Verbote des Schweinefleisch-Genusses,[1]) des Genusses des Fleisches des Hasen und anderer Tiere, in der Errichtung eines besonderen Priestertums, in den Vorschriften betreffs der Waschungen und

---

[1]) Der Grund dieses Verbotes — das wir auch bei den Arabern finden — waren offenbar sanitäre Rücksichten. Wie B. Langkavel berichtet, ist aus gleichem Grunde den Hottentotten und den Indianern Guianas der Genuß des Fleisches des Pekari verboten. Ebenso meiden auch die Javanesen das Schweinfleisch, wogegen den Chinesen das Schweinfleisch als Lieblingsspeise gilt. Jene Völker des Orients, welche das Fleisch des Schweines verabscheuen, meiden, die Araber ausgenommen, auch das des Hasen. (Vgl. Deutsche Revue, Juniheft 1883.

Reinigungen, der Opfer ꝛc. Anklänge an diesfällige weit ältere ägyptische Gebräuche und religiöse Lehren. Hier, und im Geiste Mosis, sowie in späteren Zuthaten und Ergänzungen ist die Quelle des Inhalts des Pentateuchs zu suchen, und nicht in einer „übernatürlichen göttlichen Offenbarung".

Mit dem Vorstehenden ist selbstverständlich auch die Frage betreffs der angeblichen Integrität des Pentateuchs negativ beantwortet; denn im Falle dessen Integrität dürfte der Pentateuch von dem Zeitpunkte seiner Entstehung bis auf die Gegenwart eine wesentliche Änderung, eine Änderung seines Inhaltes, nicht erfahren haben, was heute wohl kein unbefangener Bibelforscher zu behaupten wagte. Betreffs des Zeitpunktes dieser Vollendung, beziehungsweise seiner endgiltigen Redaktion gehen die Anschauungen begreiflich auseinander. Während die einen diesen Zeitpunkt in die Regierung des Königs Osias gegen das Ende des 7. oder zu Anfang des 6. Jahrhunderts, kurz vor Beginn des Exiles verlegen, nehmen andere die Zeit unmittelbar nach dem Exile an. Ja nicht wenige Rabbinen, Kirchenväter und Kirchenschriftsteller sehen in dem Propheten Esdras, wenn nicht den Verfasser, so doch den Erneuerer des durch den Tempelbrand unter Nebukadnezar (588 v. Chr.) vernichteten Gesetzbuches. Soviel steht aber auf Grund der neueren Kritik fest, daß der Pentateuch seine gegenwärtige Form nicht vor dem 3. Jahrhunderte v. Chr. — noch um 200 v. Chr. kamen erwiesenermaßen einzelne Kapitel hinzu — erhalten hat.

Bezüglich der übrigen biblischen Bücher des „alten Bundes" können wir uns wegen deren geringeren Wichtigkeit für den Zweck der vorliegenden Schrift weitaus kürzer fassen, was auch durch den ohnehin schon so beträchtlichen Umfang dieses (X.) Abschnittes geboten erscheint.

Was zunächst das Buch Josua betrifft, so gehen auch hier die Meinungen der Kritiker nicht nur betreffs der Autorschaft, sondern auch in Hinsicht der Zeit seiner Abfassung auseinander. Während die orthodoxen Theologen in Josua, dem Sohne Nuns, selbst den Verfasser suchen, nennen andere den Hohenpriester Eleazar, oder Samuel, oder Esdras, welch letztere verschiedene ältere Quellen benützt hätten. Wieder andere — so Eichhorn, Berthold, Rosenmüller, De Wette — nehmen eine Entstehung dieses Buches auf dem Wege der Kompilation durch verschiedene Personen und aus verschiedenen Quellen an, während als Zeitpunkt der Ent-

stehung seiner gegenwärtigen Form entweder die letzten Jahre der Periode der Richter, oder die ersten der Periode der Könige, von anderen auch die Zeit kurz vor dem Exil oder des Exiles selbst, noch von anderen eine spätere Zeit angenommen wird. Soviel kann aber mit Sicherheit gesagt werden: da das Buch Josua nach seinem geschichtlichen wie gesetzlichen Inhalte nur das Deuteronomium voraussetzt, an dasselbe (an das 34. Kapitel, welches Mosis Tod erzählt) anknüpft und nur auf dieses Bezug nimmt, da es ferner auch in Sprache und Ausdrucksweise dem Deuteronomium ganz ähnlich ist, so muß es nach dem Deuteronomium, aber vor den übrigen Büchern des Pentateuchs verfaßt worden sein. Geschrieben wurde es zur Zeit des Exiles, jedoch in Palästina.

Das Buch der Richter, das Büchlein Ruth sowie die vier Bücher der Könige bildeten ehemals ein einziges zusammenhängendes Werk, das die Begebenheiten vom Tode Josuas bis zum Untergange des Reiches Juda enthielt. Die Auseinanderlegung in drei selbständige Bücher geschah erst später. Auch dieses Werk ist aus mehreren Schriften geschichtlichen, sagengeschichtlichen und legendarischen Inhaltes, die von verschiedenen Verfassern herrühren, hervorgegangen. Die Anfänge seiner Abfassung fallen noch in die letzten Jahre der Periode der Richter und vor Beginn der Periode der Könige, die gegenwärtige Form und Fassung aber erhielt es erst zur Zeit des babylonischen Exils.

Über die Verfasser dieser Schriften läßt sich eine sichere Angabe nicht machen, wenngleich das Buch der Chronik oder Paralipomenon mehrere Propheten nennt, welche sich mit der Geschichte einzelner Könige beschäftigten; so die Propheten Samuel, Nathan, Gad, Ahias, Semeia, Isaias u. a. Ebensowenig läßt sich über den letzten Redaktor dieser Bücher etwas Sicheres aussagen. Im besondern halten der Talmud, die Rabbinen und auch selbst die kirchlichen Schriftsteller der ältesten christlichen Zeit den Richter Samuel für den Verfasser des Buches der Richter, während bezüglich der Urheberschaft und der Zeit der Abfassung des Büchleins Ruth auch nicht einmal eine halbwegs begründete Vermutung ausgesprochen werden kann. Manche Kritiker lassen diese Schrift sogar erst nach dem Exile abgefaßt sein, zu dem Zwecke, um Mischehen zwischen Juden und Angehörigen fremder — heidnischer — Stämme als gerechtfertigt hinzustellen. Soviel gilt als sicher, daß der ursprüngliche Verfasser eine andere Absicht verfolgte als jener Unbekannte,

der das Büchlein dem obenerwähnten großen Geschichtswerke einreihte: schrieb der erstere eine Novelle oder Idylle, so benützte sie der andere zur Aufstellung der Genealogie des Königs David; die Moabitin Ruth wird darin nämlich als die Urgroßmutter Davids hingestellt. Für den Verfasser der zwei ersten Bücher der Könige endlich — die sämtlich ursprünglich gleichfalls ein zusammenhängendes Ganzes bildeten und erst im 16. Jahrhunderte nicht gerade glücklich in vier Teile zerlegt wurden — halten die Talmudisten und die alten Kirchenväter Samuel, für jenen des 3. und 4. Buches dagegen den Propheten Jeremias. Der letzte an dem Werke arbeitende Autor hat ohne Zweifel in der zweiten Hälfte des babylonischen Exils und nahe dem königlichen Hofe zu Babylon gelebt; denn er nennt Chanaan ein „jenseits des Euphrats gelegenes Land" und setzt den Tod des Königs Jochonias voraus.

Daß der Verfasser des sogenannten Buches Jonas nicht etwa der Prophet Jonas selbst ist, steht so fest, daß selbst orthodoxe Theologen die Autorschaft dieses Propheten — über dessen Persönlichkeit übrigens auch sie eingestandenermaßen nichts zu sagen wissen — nur schüchtern zu behaupten wagen. Übrigens will der unbekannte Verfasser selbst für den Propheten Jonas nicht einmal gehalten werden. Ninive wird in der Erzählung schon als zerstört vorausgesetzt. Die Sprache und Ausdrucksweise im hebräischen Urtexte verraten eine spätere Zeit. Das „Gebet" Jonas ist ein älterer Psalm allgemeinen Inhaltes, der in die Darstellung willkürlich aufgenommen wurde. Als Zeitpunkt der Abfassung wird von manchen Kritikern die Periode des Exiles, von anderen das 5. Jahrhundert v. Chr. angenommen. Soviel steht fest, daß der unbekannte Verfasser mehrere traditionelle Legenden über das Wirken verschiedener älterer Propheten gesammelt und in die Einheit einer an den Namen des Phropheten Jonas geknüpften Erzählung zusammengefaßt hat, worauf das Buch in den biblischen Kanon aufgenommen wurde.[1]) Der Zweck des Buches ist übrigens ein ausgesprochen didaktischer und keineswegs ein geschichtlicher; der Verfasser will nur u. a. zeigen, daß allein wahre Gottesfurcht und Buße den sündigen Menschen vor dem

---

[1]) Neuere Forscher sehen in der Geschichte des Jonas und seines dreitägigen Verweilens im Fische bloß eine den Begriffen der alten Hebräer gemäße umgestaltete Erzählung der phönizischen Mythe von Herakles, der in den geöffneten Rachen eines Seeungeheuers sprang, dessen Eingeweide durch drei Tage zerstörte, das Untier tötete und so die für dasselbe bestimmte Hesione befreite.

Verderben erretten könne, und daß Gott nicht nur der höchste, allmächtige Herr, Richter und Erretter der Hebräer ist, sondern auch der Heiden. Daß der ganzen Erzählung irgend eine geschichtliche Begebenheit aus dem Leben eines älteren Propheten zugrunde liegt, kann ja im übrigen unbedenklich zugegeben werden.

Auch die Bücher der Chronik — von den Hellenisten „Paralipomenon" genannt — Esdras und Nehemias, welche die Geschichte des alten Jerusalems vor dem Exile und des neuen nach dem Exile enthalten, bildeten ursprünglich ein Ganzes, was schon aus der Einheitlichkeit des Inhaltes hervorgeht. Der Anfang des Buches Esdras wiederholt wörtlich das Ende des zweiten Buches der Chronik, woraus sich der ursprüngliche und innige Zusammenhang jenes Buches mit der Chronik ergibt. Das Buch Nehemias hängt aber seinerseits ebenso mit dem Buche Esdras zusammen. Ebenso ist die Form der Darstellung, der lexikalische und phraseologische Sprachcharakter in all den genannten drei Büchern der gleiche. Daher haben die Talmudisten und die Masoreten sowie die alten christlichen Theologen die in Rede stehenden Bücher stets als ein Werk angesehen; als Verfasser der (zwei) Bücher der Chronik und des Buches Esdras sahen sie den Propheten Esdras selbst an, die Bücher Esdras und Nehemias aber betrachteten sie als ein Werk und nannten es „Buch Esdras". Das ganze, aus verschiedenen Quellen — dem Pentateuch und den Büchern der Könige, genealogischen Tabellen, Annalen und Monographieen über die Regierung einzelner Könige, Aufzeichnungen des Esdras und Nehemias sowie einer aramäischen Schrift eines unbekannten Verfassers — zusammengetragene Werk wurde erst nach dem Tode des Esdras und Nehemias von einem dem Namen nach uns nicht bekannten Priester oder wenigstens Leviten gegen das Ende der persischen und zu Anfang der griechischen Ära, also ungefähr in der Mitte des 4. vorchristlichen Jahrhunderts abgefaßt.

Das Buch Esther, welches die Geschichte einer von dem persischen Könige Ahasver (Xerxes I., 485—465 v. Chr.) an die Stelle der verstoßenen Gemahlin auf den Thron erhobenen, durch Schönheit und Klugheit ausgezeichneten Jüdin erzählt, wurde nicht etwa, wie einige behaupten wollten, von deren früherem Pflegevater Mardochäus, sondern zu Anfang der macedonisch-griechischen Periode (um 330 v. Chr.) abgefaßt, was schon aus der eine spätere, d. i. jüngere Zeit verratenden Weise hervorgeht, in der das Ver-

hältnis und die Denkart der Juden betreffs der Heiden zum Ausdrucke gelangt.

Das Buch Tobias will keine wirkliche Begebenheit erzählen, sein Zweck ist vielmehr ein rein paränetisch-didaktischer, wie sein ganzer Inhalt und Charakter ein mythisch-legendarischer, indem es u. a. nur zeigen will, wie der Mensch durch Übung guter Werke, insbesondere durch Unterstützung hilfsbedürftiger Mitmenschen, das göttliche Wohlgefallen sich erwerben könne. Über den Verfasser und die Sprache, in der es ursprünglich geschrieben war, wissen wir nichts. Als Zeit dessen Abfassung nehmen einige das 5. vorchristliche Jahrhundert, andere die letzten zwei Jahrhunderte v. Chr. an; auch der Ort seiner Entstehung ist uns nicht bekannt; einige nennen Babylon, andere Palästina.

Die zwei Bücher der Makkabäer stammen trotz ihrer Nebeneinanderstellung in unserem Kanon von ganz verschiedenen Verfassern, verfolgen verschiedene Zwecke und gehören verschiedenen Zeiten der Abfassung an. Der Zweck des ersten Buches ist nämlich ein theokratisch-geschichtlicher. Die Darstellung ist einfach und natürlich, ohne Einstreuung messianischer Ideen und Hoffnungen, ohne Einbeziehung religiöser Glaubenslehren, ohne Hinweis auf ein Jenseits und insbesondere ohne Erzählung wunderbarer Erscheinungen und Geschehnisse, weshalb hieraus mit Recht auf einen Sadduzäer oder wenigstens auf einen Freund dieser Sekte als Verfasser geschlossen wird. Die Zeit seiner Entstehung fällt nicht vor den Tod des Makkabäers Johannes Hyrcanus (106 v. Chr.). Die ursprüngliche Sprache, in der es geschrieben worden, war die neuhebräische, was aus der Beschaffenheit des Griechischen, in das es alsbald nach seiner Herausgabe übertragen wurde, sowie aus dem Zeugnisse des Origenes und Hieronymus hervorgeht.

Ganz anders zeigt sich der Charakter des zweiten Buches, welches nicht etwa als eine Fortsetzung des ersten betrachtet werden darf. Der Zweck seiner Abfassung ist nicht ein geschichtlicher, sondern ein didaktischer; es enthält zahlreiche Wunder, Engelerscheinungen und prophetische Träume, und behandelt mit großer Sorgfalt die pharisäische Lehre von einer künftigen Auferstehung der Toten, von einem ewigen Leben und der Heiligung des Sabbaths, weshalb als Verfasser ein — in Palästina oder in Ägypten lebender — Pharisäer angenommen wird. Geschrieben wurde das Werk in griechischer Sprache, deren Form und Satzbau besondere Schönheit

und Eleganz aufweist, nach dem Tode des Johannes Hyrcanus und vor dem Tode des jüdischen Königs Herodes (gest. um 2 n. Chr.), und gewiß lange nach der Abfassung des ersten Buches.

Bezüglich des Buches Judith läßt sich die Frage nach dessen Verfasser ebensowenig mit irgend welcher Sicherheit beantworten, wie wir dies auch betreffs der vorangehend besprochenen biblischen Bücher gesehen. Sogar die Zeit, in der sich das in diesem Buche Erzählte — die Errettung Bethulias vor Holofernes durch die List einer schönen Jüdin Judith, welche den Holofernes meuchlerisch tötet — ereignet haben soll, läßt sich nicht bestimmen, da der Verfasser in seiner Darstellung bald die Zeit vor dem Exile, bald jene nach dem Exile voraussetzt. Ebensowenig wissen wir etwas über die Zeit seiner Abfassung; einige Kritiker vermuten die Zeit des babylonischen Exils, andere die Zeit des Hyrcanus, noch andere nehmen sogar erst die Zeit der Regierung des römischen Kaisers Hadrian an, unter welchem (im Jahre 132 n. Chr.) ein Aufstand der Juden versucht wurde, als der genannte Herrscher auf den Trümmern des ehemaligen Tempels einen Jupitertempel erbauen ließ.

Auf weit sichererem Boden bewegt sich die Kritik betreffs der prophetischen Bücher, deren Inhalt allerdings zumeist nur Ermahnungen und Strafandrohungen an das hebräische Volk wegen seiner Lasterhaftigkeit und seines Ungehorsams gegen das Gesetz sowie wegen seiner Hinneigung zum Heidentume und zum Götzendienste, ferner Visionen, Parabeln und Symbole, endlich die Verheißung des messianischen Reiches ausmachen. Diese Sicherheit gilt wenigstens im allgemeinen hinsichtlich der Propheten Joel, Amos, Oseas, Michäas, Nahum, Sophonias, Jeremias, Habakuk, Ezechiel, Abdias, Aggäus und Malachias. Dagegen enthält das Buch Isaias nicht bloß die Lehren und Weissagungen dieses, sondern auch anderer Propheten;[1] ja selbst die Sammler der Reden des Isaias haben nach der Sitte jener Zeit eigenhändige Zusätze gemacht. Die gleiche Erscheinung zeigt sich, wie wir weiter unten sehen werden, bezüglich der Psalmen, als deren Verfasser gemeinhin David gilt, sowie betreffs der Gnomen und Weisheitssprüche, welche sämtlich auf Salomon zurückgeführt zu werden pflegen.

---

[1]) Unbezweifelt von Isaias stammen Kap. 1—12; K. 14, V. 24—37; K. 15—20; K. 21, V. 11 bis K. 23; K. 28—33 und die letzte Rede in K. 37, V. 21—35.

Ebenso vereinigen sich im Buche des Propheten Zacharias die Schriften dreier Propheten, die zu verschiedenen Zeiten lebten, und von denen die beiden ersten uns nicht einmal dem Namen nach bekannt sind.

Endlich ist der Verfasser des Buches Daniel in seiner vorliegenden Form nicht Daniel selbst. Das Buch wurde vielmehr erst nach dem Tode des Seleuciden Antiochus IV. Epiphanes (gest. 163 v. Chr.) geschrieben, was — außer anderen, die religiösen Anschauungen betreffenden Gründen — schon aus der Beschaffenheit des Griechischen und aus gewissen griechischen Ausdrücken, die in dem Buche vorkommen, sowie aus der Genauigkeit hervorgeht, mit der die Geschichte jener Zeit dargestellt wird (insbesondere im elften Kapitel) — eine Genauigkeit, welche eben nicht mehr den Charakter einer bloßen „Weissagung" von etwas Zukünftigem aufweist, sondern als reine „Geschichte" — Darstellung des bereits Geschehenen — erscheint. Überdies will der Verfasser selbst nicht als der Prophet Daniel gelten, wenngleich zugegeben werden kann, daß gewisse ältere, dem Buche zugrunde liegende Dokumente auf Daniel zurückzuführen sind. Auf die Entstehung dieses Buches durch Kompilation verschiedener Quellen weist übrigens auch jener Teil des Werkes hin, der aramäisch geschrieben ist,[1]) während die Sprache der übrigen Teile das Hebräische ist. Auch die dem Buche beigegebenen Einschiebungen, die von unbekannten Verfassern herrühren, sind in verschiedener Sprache abgefaßt. Die Geschichte Susannas ist griechisch geschrieben, die Erzählung von den Jünglingen im Feuerofen[2]) sowie von Bel und dem Drachen war ursprünglich aramäisch geschrieben und ist wahrscheinlich in Babylon entstanden.

Was schließlich die poetischen und Lehrbücher betrifft, so stammen die Psalmen nicht etwa von einem einzigen Verfasser, und noch weniger rühren sie sämtlich von David her,[3]) sie repräsentieren vielmehr ein Sammelwerk aus verschiedenen Zeiten und Quellen, in welchem sich drei Teile oder Perioden leicht unterscheiden lassen.[4]) Erst der letzte — unbekannte — Sammler vereinigte sie zu einem äußerlich einheitlichen Werke, das schon zur

---

[1]) Kap. 2, V. 4 ff.; Kap. 7, V. 28 ff. — [2]) Kap. 3.

[3]) Ausdrücklich heißt es sogar am Ende des 71. Ps. V. 20: „Hier endigen die Lobgesänge Davids, des Sohnes Jesses."

[4]) Die erste und älteste Sammlung umfaßt die Ps. 1—41; die zweite oder mittlere Ps. 42—89; die jüngste Ps. 90—150.

Zeit der Abfassung des Buches der Chronik — gegen das Ende des persischen Reiches — vorhanden war.

Ebenso wird auch das Buch der Sprüche fälschlich dem Salomon zugeschrieben, da es gleichfalls ein Sammelwerk aus verschiedenen Zeiten repräsentiert.[1])

Das Hohelied, welches in poetisch-dramatischer Form die Macht und Innigkeit der bräutlichen Liebe schildert, stammt trotz der Überschrift, welche Salomon als Verfasser nennt, nicht von diesem her. Sein Inhalt sowie die Sprache deuten auf einen — unbekannten — Verfasser des nördlichen Reiches — des Reiches Israel — hin, der es nicht lange nach Salomons Tode geschrieben, was schon aus der Erwähnung der Stadt Thersa — seit Jeroboam I. (975—954) durch längere Zeit Residenz und Begräbnisstätte der Könige des Reiches Israel — hervorgeht. Die schon frühzeitig versuchte allegorische Umdeutung dieses Buches seitens der Juden wie der Christen — der Mystiker Bonaventura will zum Beispiel in dem Buche eine Allegorie der Liebe Jesu zur Seele des Christen erblicken, während die Juden darin eine Allegorisierung des innigen Verhältnisses Jehovahs zu dem auserwählten Volke fanden — ist willkürlich und ungerechtfertigt.

Das Buch Job schmückt die Geschichte einer wahrscheinlich wirklichen Persönlichkeit, die von mancherlei Schicksalsschlägen betroffen wurde, in poetischer Weise aus und will den Wert des Gottvertrauens und der geduldigen Ertragung des Unglückes zeigen. Auch diese Schrift erhielt im Laufe der Zeit mannigfache Zusätze, was der aufmerksame Leser sofort erkennen muß.[2]) Verfaßt wurde

---

[1]) Den ältesten Teil bilden die Kap. 10—22 (V. 16). Der zweitälteste entstand zur Zeit des Königs Ezechias (Kap. 25—29); ungefähr im 7. Jahrhunderte v. Chr. setzte ein unbekannter Dichter die Abhandlung über die Weisheit jenem ersten und ältesten Teile vor (Kap. 1—9); von einem unbekannten Sammler wurden bald darauf weitere Teile (Kap. 22, V. 17 bis Kap. 24, V. 22; Kap. 24, V. 23 bis V. 34) vor die vorerwähnte Sammlung unter Ezechias angesetzt; die Kap. 30, V. 1 bis Kap. 31, V. 9 stammen von dem Dichter Agur, der zu Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. lebte; das alphabetische Gedicht am Ende des Buches (Kap. 31, V. 10—31) rührt wahrscheinlich von demselben Sammler her.

[2]) Insbesondere ist die Rede des vierten Freundes Jobs, Elihu (Kap. 32 bis 37) sicher aus einer Schrift ähnlichen Inhaltes eingeschoben. Sie unterbricht unmotiviert den Faden der Erzählung, greift dem erst später Erzählten vor, unterscheidet sich in Stil und Sprache, und läßt, im Gegensatze zu den anderen Reden, Job nicht antworten.

die Schrift von einem Unbekannten im 7. Jahrhunderte v. Chr. — vielleicht zur Zeit der Regierung des Königs Manasse (698 bis 643).

Selbst die Echtheit der Threni oder Lamentationen des Propheten Jeremias steht keineswegs fest, obgleich Jeremias im Talmud und von den christlichen Kirchenvätern sowie von den Verfassern der Septuaginta ausdrücklich als Verfasser bezeichnet wird. Nur soviel ist gewiß, daß diese elegischen Ergüsse nicht lange nach der Zerstörung Jerusalems in Ägypten entstanden sind. Einige Kritiker nennen als Verfasser den Propheten selbst, andere vermuten einen Zeitgenossen oder Schüler — vielleicht Baruch — während noch andere mit Rücksicht auf den Stil und die Ausdrucksweise die Autorschaft des Jeremias auch nicht bezüglich eines einzigen dieser Gedichte gelten lassen.

Das Buch Ecclesiastes oder Koheleth will der damals viel verbreiteten heidnischen Anschauung entgegentreten, alles Geschehen in Natur, Geschichte und Menschenleben gehe mit absoluter Notwendigkeit vor sich; alles Streben nach Weisheit, aber auch nach irdischen Gütern sei eitel, wahre Güter gebe es nicht, und es bleibe dem Menschen nichts übrig, als an allem zu verzweifeln. Demgegenüber betont diese Schrift die Notwendigkeit und Heilsamkeit des Vertrauens auf die Gerechtigkeit und Weisheit Gottes, der alles lenke und leite; auch irdische Güter dürfe man erwerben und genießen, aber nur in der Furcht des Herrn, bei dem allein wahre Weisheit zu finden. Die Zeit ihrer Abfassung läßt sich aus den darin berührten oder vorausgesetzten Zeitumständen mit Sicherheit erschließen: es ist die Periode der Oberherrschaft der Perser über die Juden, das 5. Jahrhundert v. Chr. — die Zeit des politischen Druckes durch fremde Gebieter, des sozialen und sittlichen Verfalles des Volkes; den Verfasser des Buches aber kennen wir nicht. Daß es nicht Salomon ist, obgleich es ihm seit altersher zugeschrieben wurde, geht aus dem allgemeinen Inhalte dieses Buches wie aus jenem der einzelnen Sentenzen klar hervor; auch die Sprache zeigt jüngere Formen des Hebräischen; desgleichen verrät die Form und Darstellung eine spätere Zeit und ist jener ähnlich, die wir bei Malachias finden. Zum Überflusse wird endlich Salomon schon als tot vorausgesetzt.

Das Buch Ecclesiasticus oder Jesus Sirach, das eine Fülle herrlicher Lebensregeln, Sentenzen und Sprüchwörter mannig-

fachen Inhaltes aufweist, wurde von einem Unbekannten aus mehreren älteren Gnomensammlungen zusammengestellt und durch einzelne Zuthaten aus seinem geistigen Eigentume ergänzt. Die Bestimmung des Zeitpunktes der Abfassung hängt von der Auffassung der Person des Hohenpriesters Simon, des Sohnes des Onias ab, dessen kürzlich erfolgter Tod im 50. Kapitel erwähnt wird; war es Simon mit dem Beinamen „der Gerechte", dann wurde das Buch um 300 v. Chr. geschrieben. Ursprünglich hebräisch abgefaßt, wurde es später von dem Enkel des Verfassers in Ägypten unter Ptolemäus Euergetes (246—221) ins Griechische übersetzt und mit einer Einleitung versehen.

Was endlich das Buch der Weisheit betrifft, das die Weisheit als Quelle sittlicher Vollkommenheit und als Führerin zur Unsterblichkeit preist, zugleich aber als Wurzel und Endziel der Weisheit wahre Frömmigkeit und Religiosität hinstellt, so gilt als dessen Verfasser bei den Hellenisten und in der orientalischen Kirche gleichfalls Salomon; wogegen schon Hieronymus[1]) die Autorschaft Salomos bezweifelt, auf die griechischen Einflüsse betreffs des Stiles und der Darstellung hinweist und auf das Zeugnis alter Schriftsteller sich beruft, nach welchem der jüdisch-alexandrinische Philosoph Philo das Buch verfaßt habe. Augustinus stellt die Abfassung durch Salomon sogar entschieden in Abrede. Sicher ist, daß der Verfasser ein in Ägypten lebender — jüdischer — Hellenist gewesen, der die griechische Philosophie, insbesondere die platonische und stoische, kannte und benützte — entweder Philo oder Aristobulus (Erzieher am Hofe der Ptolemäer in der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr.), oder ein nach letzterem lebender Unbekannter.

So steht es demnach bezüglich der Echtheit der alttestamentlichen Bücher. Ja wir kennen nicht einmal jene Bücher, welche, außer der Thora, vor Josefus Flavius von den Hebräern als heilige oder kanonische angesehen wurden. Nehemias soll um 430 v. Chr. eine Büchersammlung angelegt haben, welche die Königsgeschichte, die Geschichte der Propheten und die Briefe der Könige über die Tempelgeschenke umfaßt habe, und erst Josefus zählt 22 Bücher auf, welche von den Juden als authentisch angesehen wurden:[2]) Die 5 Bücher Mosis, 13 Bücher, in welchen die nach Moses lebenden Propheten ihre Zeitgeschichte niedergeschrieben hätten,

[1]) Praef. ad libr. Salom. — [2]) Contra Apion. I. 8.

die Psalmen, Sprüche, Prediger und das Hohelied. Was Josefus unter jenen 13 Büchern verstand, wissen wir nicht.[1]) Die Feststellung des Kanons der hebräisch geschriebenen Bücher geschah seitens der Schulen der Schriftgelehrten erst nach der Zerstörung Jerusalems, und wie der Talmud bezeugt, wurde selbst noch nach Josefus die Echtheit mancher Bücher, besonders des Ecclesiastes und Hohenliedes, bestritten, während in den Kanon der alexandrinischen Juden auch die deuterokanonischen Bücher: Baruch, Sirach, Weisheit, Judith, Tobias und die Makkabäerbücher aufgenommen wurden.

Auch bezüglich der soeben angeführten biblischen Bücher ist ebenso wie beim Pentateuch mit der Frage ihrer Authentie die Frage betreffs deren Glaubwürdigkeit und Integrität indirekt mit beantwortet, wobei es sich hinsichtlich deren Glaubwürdigkeit eigentlich nur um die als geschichtliche geltenden biblischen Schriften handeln kann, demnach nicht um die eigentlich prophetischen und die Lehrbücher. Und in der That zeigt eine nähere Einsicht in die biblischen Geschichtsbücher, daß sie nicht reine und ausschließliche „Geschichte" erzählen, d. h. wirklich Geschehenes mit Objektivität und unter kritischer Ausscheidung alles Mythenhaften, Legendarischen und Phantastischen darstellen: Dichtung und Wahrheit, Sage und Geschichte sind vielmehr auch hier vielfach und innig verwoben, so daß es der geschichtlichen Kritik, wenigstens betreffs der Zeit vor Errichtung des Königtums, oft geradezu unmöglich ist, den geschichtlichen Kern des Erzählten mit Sicherheit zu bestimmen.

Der Belege und Zeugnisse für das eben Gesagte giebt es in der erwähnten Kategorie der biblischen Schriften so viele, daß wir uns hier mit der Anführung nur einiger weniger Belege begnügen wollen. Im Buche Josua wird behauptet, ein Engel mit gezücktem Schwerte, „der Fürst vom Heere des Herrn", habe Josua die Versicherung gegeben, auf das Blasen mit Trompeten und das Geschrei des Volkes werden die Mauern Jerichos zusammenstürzen, was auch geschehen sei.[2]) Ein ebenso großes Wunder habe sich kurz zuvor während des Überganges des Volkes über den Jordan ereignet: „Als sie in den Jordan eintraten und ihre Füße in einen Teil des Wassers tauchten — der Jordan aber hatte alle Ufer

[1]) Nach Haneberg seien nicht darunter gewesen: Die 2 Bücher der Chronik, Esdras, Nehemias u. Esther. (Gesch. d. bibl. Offenb. 1850, S. 696.)

[2]) Kap. 5, 13 ff.; 6, 2 ff.

seines Rinnsales voll Wasser — da stand das Wasser, welches von oben kam, an einem Orte und erschien aufgetürmt wie ein Berg (!) .. was aber unten war, floß in das Tote Meer. Und das Volk zog hindurch" . . .[1]) Um den Sieg über die feindlichen Amorrhiter ausnützen zu können, „sprach Josua zu dem Herrn: Sonne, bewege dich nicht von Gabaon, und Mond nicht vom Thale Ajalon! Und Sonne und Mond standen stille, bis sich gerächet das Volk an seinen Feinden . . Die Sonne stand mitten am Himmel, und eilte nicht unterzugehen einen Tag lang.[2]) Und es war kein Tag so lange, weder vorher noch nachher, da der Herr der Stimme eines Menschen Gehör gab und für Israel stritt."[3]) Kann ein Buch, welches derartige Dinge erzählt, welches bezüglich der Gesetze der Natur, des Baues und der Einrichtung des Weltsystems eine derartig krasse Unkenntnis verrät, ein Ausfluß des göttlichen Geistes, kann es „glaubwürdig" sein?

Höchst sonderbare Dinge und Geschehnisse werden auch im Buche der Richter berührt — Gottes- und Engelerscheinungen, durch welche die Männer Israels zur Vernichtung der Feinde aufgefordert werden, Zeichen und Wunder mannigfacher Art.[4]) Sogar „die Sterne blieben in ihrer Bahn und ihrem Laufe, und stritten wieder Sisara!"[5]) Der Richter Gedeon bittet Gott um ein Zeichen, aus dem er erkennen kann, daß Gott mit ihm im Streite gegen die Madianiter sein werde. Um sich die Gunst Gottes — oder des Gottesengels — zu sichern und ihn zu ehren, bittet Gedeon denselben ferner, zu warten, bis er (Gedeon) ihm eine Speise aufsetze. Der Gottesengel erwiderte: „Ich will warten, bis du zurückkommst."[6]) Da bereitet Gedeon die Speise: Fleisch und ungesäuerte Brote, und stellte es unter die Eiche, wo der Gottesengel saß. Auf

---

[1]) Jos. 3, 15—17. — [2]) d. i. einen ganzen Tag, durch 24 Stunden! Vgl. Eccli. 46, 5. — [3]) Jos. 10, 12—14.

[4]) Nebenbei erwähnt: Welche Mordthaten und Grausamkeiten begingen die „gottgesandten" Helden und Heldinnen! Man lese nur z. B. die meuchlerische Tötung Eglons durch Aod (Richt. 3, 16 ff.), die fast noch abscheulichere Ermordung Sisaras durch Jahel, das Weib Habers, welche die Bibel trotzdem die „gesegnete unter den Weibern nennt" (Richt. 5, 24 ff.), den Raubmord Samsons an 30 Philistern zu Ascalon (Richt. 14, 19), die Geschichte von den armen 300 Füchsen, die Samson an den Schwänzen aneinanderband, worauf er Fackeln in ihre Mitte that und sie anzündete, um dadurch auch die Feldfrüchte der Philister in Brand zu stecken (das. 15, 4 ff.) u. v. a.

[5]) Richt. 5, 20. — [6]) Richt. 6, 18.

Befehl des Engels trägt er sodann die Speise auf einen nahen Felsen und gießt die Brühe darüber. Und was geschieht? „Der Engel des Herrn streckte die Spitze des Stabes aus, den er in der Hand hielt, berührte das Fleisch und die Brote; und Feuer fuhr aus dem Felsen hervor und verzehrte das Fleisch und die ungesäuerten Brote."[1]) Nicht minder wunderbar ist die Erzählung von dem Felle, das, auf freier Tenne liegend, auf den Wunsch Gedeons allein mit Thau benetzt war, während der Boden ringsum trocken blieb, worauf das Spiel sich umgekehrt wiederholte.[2]) Auch der Mutter Samsons erscheint der Engel des Herrn, „furchtbar überaus",[3]) und verkündet ihr, der Unfruchtbaren, die Geburt eines Sohnes. Als derselbe Engel hierauf auch mit Manue, dem Gatten der Genannten, redet, erbietet sich Manue, dem himmlischen Gaste ein Ziegenböcklein vorzusetzen. Letzterer lehnt es ab; aber ein Brandopfer solle Manue darbringen. „Da nahm Manue ein Ziegenböcklein und Trankopfer, und legte es auf den Felsen und opferte es dem Herrn, welcher wunderbare Dinge that, während er (Manue) und sein Weib zusahen; denn als die Flamme vom Altare zum Himmel auffuhr, stieg auch der Engel des Herrn in der Flamme empor!" . . .[4])

Die sonderbaren Heldenthaten Samsons, der einen jungen Löwen „wie ein Böcklein" in Stücke zerreißt, mit einem Eselskinnbacken tausend Philister erschlägt, die beiden Thorflügel in Gaza mit ihren Pfosten und Riegeln auf seinen Schultern auf einen Berg trägt, sieben Seile von frischem Bast zerreißt, „wie man einen Zwirnfaden von Werg zerreißt, wenn er zum Feuer kommt"[5]) (nachdem er seine Geliebte belogen), die Säulen des Dagon-Tempels zu Gaza samt dem Tempel umstürzt — sind allbekannt, weil man es für angemessen erachtet, sie schon dem Schulkinde beizubringen, ohne sich zu fragen, ob dies wirklich im Interesse einer vernünftigen, wahrhaft religiösen Erziehung liege! Weniger bekannt ist folgendes, in der Bibel gleichfalls erzählte „Wunder". Nach der Tötung von tausend Mann mit dem Eselskinnbacken fühlte Samson großen Durst. Daher „rief er zu dem Herrn und sprach: ‚Du hast in die Hand Deines Knechtes diesen sehr großen Sieg gelegt; sieh, ich sterbe vor Durst und falle in die Hände der Unbeschnittenen.' Da öffnete der Herr einen Stockzahn im Kinnbacken des Esels, und es

[1]) Das. V. 21. — [2]) Das. V. 37 ff. — [3]) Richt. 13, 6. — [4]) Das. V. 19. 20. — [5]) Richt. 16, 9.

floß Wasser heraus. Und er trank davon, und sein Geist ward erquickt, und seine Kräfte kehrten wieder." . . .[1])

Zahlreich sind auch die Mythen und Wundergeschichten in den Büchern der Könige. Als sich die Philister in einer Schlacht der Bundeslade bemächtigt hatten, brachten sie dieselbe in den Tempel ihres Gottes Dagon nach Azot und stellten sie neben Dagon. „Da nun die Azoter am andern Tage morgens aufstanden, sieh, da lag Dagon mit seinem Angesichte auf der Erde vor der Lade des Herrn; aber das Haupt Dagons und seine beiden Hände lagen abgehauen über der Schwelle . . Auch schlug der Herr Azot und sein Gebiet mit Beulen am After. Und die Dörfer und Felder brachen auf in jener Gegend, und es entstanden Mäuse, und in der Stadt entstand eine Verwirrung wegen der vielen Todesfälle." . . .[2]) Da aber etliche von den Männern zu Bethsames (wohin man nämlich die Lade sodann gebracht hatte) die Lade des Herrn geschaut (d. h. ohne die notwendige Ehrfurcht betrachtet) hatten, „schlug der Herr von dem (vornehmen) Volke 70 Mann und 50.000 von dem gemeinen Volke." . . .[3]) Als Samuel Richter war, zogen einst die Philister zum Streite wider Israel. „Der Herr aber donnerte mit gewaltigem Getöse an jenem Tage über die Philister und erschreckte sie, so daß sie geschlagen wurden im Angesichte von Israel."[4])

Sogar von einer förmlichen Totenbeschwörung ganz nach Art des modernen Spiritismus weiß die Bibel zu erzählen. Als sich nämlich einst die Philister zum Streite wider Saul sammelten, fürchtete sich letzterer, und sein Herz ward verzagt. „Und er fragte den Herrn, aber er antwortete ihm nicht, weder durch Träume (sic!), noch durch die Urim, noch durch die Propheten."[5]) Was that nun Saul in seiner Verlegenheit? Er ging auf Anraten seiner Knechte zu einer Zauberin oder Hexe nach Endor, und diese erweckte ihm den Samuel aus dem Totenreiche. Der König frägt das beim Anblicke Samuels laut aufschreiende Weib, was sie denn gesehen? „Und das Weib sprach zu Saul: Elohim — d. i. den göttlichen Mann, den Richter — sah ich aufsteigen aus der Erde. Und er sprach zu ihr: Welches ist seine Gestalt? Und sie sprach: Ein alter Mann steigt herauf und hat einen Mantel um."[6]) Daran erkennt Saul den Samuel und frägt ihn, was er thun solle;

---

[1]) Richt. 15, 18. 19. — [2]) I. Kg. 5, 3—6.
[3]) Das. 6, 19. — [4]) Das. 7, 10.
[5]) I. Kg. 28, 6. — [6]) Das. 13. 14.

worauf Samuel ihm in längerer Rede unter anderem erwidert: „Morgen werdet ihr, du und deine Söhne, bei mir sein.“

Ganz außerordentliche Dinge werden auch von dem Propheten Elias und noch mehr von Eliseus erzählt. Schließlich sei der Gottesmann Elias von einem feurigen Wagen, an den feurige Pferde gespannt waren, im Sturme gegen Himmel aufgefahren, nachdem er noch zuvor das Wasser des Jordans durch Berührung mit seinem Mantel derart geteilt hatte, daß er mit seinem Gefährten Eliseus auf dem Trockenen hinübergehen konnte.[1]) Eliseus wirkt sogar nach seinem Tode noch Wunder. Als nämlich später einige Männer in der Nähe des Grabes des Eliseus eben einen Toten bestatten wollten, gewahrten sie in der Ferne Räuber. Eilig warfen sie den Leichnam in das Grab des Eliseus und flüchteten sich. „Und da er die Gebeine des Eliseus berührt hatte, ward der Mann wieder lebendig und stand auf seinen Füßen.“ . . .[2])

Einst erkrankte der König Ezechias. Da er darob in Weinen und Klagen ausbrach, sandte Gott zu ihm den Propheten Isaias, daß er ihn tröste und ihn versichere, er — der König — werde am dritten Tage geheilt zum Tempel hinaufgehen. Ezechias fordert ein „Zeichen“, daß Gott wirklich sein Versprechen erfüllen werde. Und was geschieht? . . . „Isaias, der Prophet, rief den Herrn an, und dieser führte den Schatten an der Sonnenuhr (am Palaste des Königs) durch die Linien, die er schon herabgegangen war, zurück um zehn Grade.“[3]) Wie alle Väter und die Bibel ausdrücklich erklären,[4]) geschah dies dadurch, daß die Sonne sich dieser Differenz entsprechend nach rückwärts bewegte! . . .

Wunderbar, sehr wunderbar ist ferner das im Buche Jonas erzählte dreitägige Verweilen des Propheten im Bauche des Fisches, aber fast noch staunenswerter, wie dieser Gottesmann in seiner gewiß nicht beneidenswerten Lage noch soviel Besonnenheit und Ruhe, vor allem aber noch soviel Atmungsvermögen und Bewußtsein behielt, ein acht Verse ausmachendes[5]) — übrigens ganz inhaltreiches und poesievolles — Gebet zu dem Herrn um Hilfe und Rettung zu sprechen.

Voll abenteuerlicher und absurder Dinge ist auch — um hier nur noch einige diesfällige Beispiele anzuführen — was im Buche Tobias erzählt wird. Ein Engel in leibhaftiger Menschengestalt

[1]) IV. Kg. 2, 8 ff. — [2]) Kap. 13, 21. — [3]) IV. Kg. 20, 11. — [4]) Vgl. Isai, 38, 8; Eccli. 48, 26. — [5]) Jon. 2, 3—10.

begleitet den jungen Tobias nach Medien und gebietet ihm, einen im Flusse Tigris auf sie zuschwimmenden „ungeheuren" Fisch — die kirchlichen Schriftausleger halten ihn für einen großen Hecht, gleichwie sie den im Buche Jonas erwähnten Fisch, der den Propheten verschlang, für den Raisenhai (Squalus Carcharias) erklären — zu fangen, auszuweiden und dessen Herz, Galle und Leber als Heilmittel aufzubewahren. „Wenn du ein Stücklein von seinem Herzen auf Kohlen legest, so vertreibt der Dampf davon jegliche Art der bösen Geister, sowohl von Männern als von Weibern, so daß sie hinfür nicht mehr zu ihnen kommen. Und die Galle ist gut, die Augen zu salben, worin weiße Flecken sind, daß sie gesund werden."[1]) (Des Tobias Vater war nämlich durch den warmen Koth, der auf seine Augen, „während er schlief"(!), aus einem Schwalbenneste gefallen war, blind(!) geworden.) Zugleich rät er seinem Schützlinge, dem er die Verehelichung mit Sara, der reichen Tochter seines Verwandten, anempfiehlt, in der Brautnacht die Fischleber anzuzünden und sich von seiner Braut drei Tage zu enthalten; so werde er dem Schicksale von sieben seiner Vorgänger entgehen, welche mit Sara nach einander vermählt worden und vom Teufel getötet worden waren! Getreulich befolgt Tobias diese Weisung des erfahrenen Engels. Als er in Saras Kammer getreten, „zog er aus seinem Säcklein ein Stück von der Leber hervor und legte es auf glühende Kohlen. Und Raphael, der Engel, ergriff den bösen Geist und fesselte ihn in die Wüste von Oberägypten!!"[2]) . . .

Engel und Engelscharen spielen überhaupt in den biblischen Erzählungen eine wichtige und eingreifende Rolle. Zu der Zeit, als der König Antiochus sich zu seinem zweiten Zuge nach Ägypten rüstete, „trug es sich zu, daß in der ganzen Stadt Jerusalem vierzig Tag lang durch die Luft rennende Reiter in goldenen Gewändern und mit Spießen rottenweise bewaffnet erschienen; auch Reiterei in Ordnung gestellt, Angriffe von beiden Seiten, Bewegungen der Schilder, eine Menge Gepanzerter mit gezückten Schwertern, Abschießen der Pfeile, der Glanz von goldenen Waffen und Panzern jeder Gattung . . ."[3])

Genug dieser Proben und Belege aus den biblischen Büchern, die noch weitaus vermehrt werden könnten, und aus denen der denkende Leser selbst den Schluß ziehen mag auf den Charakter

[1]) Tob. 6, 7 ff. — [2]) Das. Kap. 8, 2—3.
[3]) II. Macc. Kap. 5, 2—3.

und die Glaubwürdigkeit dieser Bücher. Die biblischen Schriften tragen mit nichten das Merkmal der „Göttlichkeit“ oder „Übernatürlichkeit“ an sich, sie sind ausschließlich das Erzeugnis menschlichen Betrachtens und Denkens, und zwar, näher, des hebräischen Geistes — sie repräsentieren eben die Litteratur des hebräischen Volkes, welche, dem fast allen orientalischen Völkern gemeinsamen Grundzuge entsprechend, vorwiegend religiösen Inhaltes ist und die Anschauungen und Ideen jener Zeit, in der sie jeweilig entstanden ist, getreu wiederspiegelt. Jeder Versuch, deren Glaubwürdigkeit durch exegetische Künste zu retten, ist darum von vornherein vergeblich.

---

3. Die Frage des Wunders und der Weissagung.

Theologische Definition des Wunders und der Weissagung. — Arten des Wunders und der Weissagung. — Die seitens der Theologie angeführten Gründe für die Möglichkeit des Wunders, das über, aber nicht wider die Naturgesetze, und auch nicht gegen die Denkgesetze sei. — Die Erkennbarkeit und Beweisbarkeit des Wunders. — Möglichkeit und Beweisbarkeit der Weissagung. — „Falsche“ Wunder und Weissagungen. — Kritik des theologischen Standpunktes. — Die Möglichkeit des Wunders und der Weissagung ist theoretisch nicht beweisbar. — Was ergiebt sich diesfalls aus der Erfahrung und Induktion? — Das Kausalitätsprinzip. — Wann könnte nur die Suspendierung eines Naturgesetzes und damit das „Wunder“ zugestanden werden? — Das Vorkommen von „Wundern“ und der Fortschritt in den exakten Wissenschaften stehen im indirekten Verhältnisse. — Erwiderung der Theologie auf eine nicht unberechtigte Frage. — Einige Beispiele von außerbiblischen „Wundern.“ — Kritische Bemerkungen zum inneren Werte derartiger Erzählungen. — Die „Mutter-Gotteserscheinungen“ zu Lourdes, Dittrichswalde und Marpingen. — „Wunderbare“ Wirkungen natürlicher Ursachen. — Die Suggestiv-Erscheinungen und hypnotischen Zustände. — Die Erscheinung der „Stigmatisation.“ — Das Wunder im theologischen Sinne nicht über, sondern gegen die Naturgesetzlichkeit und gegen die Denkgesetze. — Beweist die Allgemeinheit des Bittgebetes die Realität des Wunders? — Bedenken betreffs der Beweisbarkeit des Wunders. — Die biblischen Weissagungen. — Ergebnis der vorausgegangenen Untersuchungen. — Empirisch-psychologische Berechtigung des Offenbarungsglaubens, der für die Mehrzahl der Menschheit stets ein Bedürfnis sein und bleiben wird. — Dasselbe gilt von dem Wunderglauben. — Ein wohl unerreichbares religiöses Ideal. — Schlußbemerkung. —

Trotzdem versucht die „orthodox“ kirchliche Theologie, „Beweise“ oder „Kriterien“ für die innere Wahrheit oder unmittelbare Göttlichkeit der biblischen Schriften und deren Inhaltes beizubringen,

und sie legt diesen Kriterien sogar untrügliche und zwingende Beweiskraft bei; sie nennt nämlich als solche Beweise — da die bloße Denkgemäßheit und sittliche Heilsamkeit des Inhaltes einer Schrift sowie die sittliche Reinheit deren Verfassers, wie sie selbst zugeben muß, noch kein Beweis für die Göttlichkeit dieser Schrift sein kann — **Wunder** und **Weissagungen**, also gerade die Erzählung solcher Dinge, um deren willen, von anderen, geschichtlichen Gründen abgesehen, wir den biblischen Schriften gerade im Gegenteile das Merkmal der Glaubwürdigkeit und inneren Wahrheit absprechen mußten. Die Frage, um die es sich hier handelt, ist demnach im wahren Sinne eine prinzipielle, eine grundsätzliche. Untersuchen wir dieselbe jetzt kurz objektiv und unparteiisch.

Die Theologie definiert das „Wunder“ als ein sinnlich wahrnehmbares Ereignis oder eine Thatsache, welche den natürlichen, gesetzmäßigen Zusammenhang des Geschehens durchbricht und ihren Ursprung in einem übernatürlichen und außerordentlichen Eingreifen der göttlichen Allmacht hat; die „Weissagung“ als eine bestimmte Aussage über etwas, dessen Erkenntnis nur durch unmittelbare und außerordentliche Bethätigung der göttlichen Allwissenheit gewonnen werden kann.

Das „Wunder“ teilt die Theologie ferner in ein materielles und formelles ein. Beim materiellen Wunder weise die fragliche Thatsache schon an und für sich einen übermenschlichen oder übernatürlichen — göttlichen — Charakter auf, d. h. eine solche Thatsache sei durch geschöpfliche Kraft oder gemäß der natürlichen Ordnung absolut und überhaupt unmöglich. Ein solches materielles Wunder wäre z. B. die Wiedererweckung eines Leichnams. Beim formellen Wunder liege der Wundercharakter nicht schon in dem Ereignisse selbst, sondern nur in der Form, in der Weise, wie es vor sich geht. Ein solches Ereignis wäre, an sich betrachtet, durch geschöpfliche Kraft oder gemäß der natürlichen Ordnung wohl möglich; allein es sei schlechthin unmöglich in Rücksicht der hiebei von dem Menschen angewandten oder ihm zugebote stehenden Mittel, sowie in Rücksicht auf die Weise, in der sich das Ereignis vollziehen müßte, wenn es nur nach den in der Natur wirkenden Gesetzen und Kräften vor sich ginge. Ein solches formelles Wunder wäre z. B. die Heilung eines Blinden durch das bloße Wort.

Die „Weissagung“ wird gleichfalls in zwei Arten unterschieden; sie ist eine Weissagung im engern Sinne oder eine

Prophezeiung, wenn die fragliche Aussage sich auf etwas Zukünftiges bezieht; sie ist eine Kryptognose, wenn die fragliche Aussage zwar etwas Gegenwärtiges oder Vergangenes, aber dem menschlichen Wissen schlechthin Unbekanntes und Verborgenes betrifft.

Die Möglichkeit des Wunders, sagt die dogmatische Theologie weiter, könne nicht geleugnet werden. Gott ist — und daher ist das Wunder möglich. Denn da die in der Natur herrschenden Kräfte und Gesetze den letzten Grund ihres Seins, ihres Fortbestandes und ihrer Wirksamkeit in Gott, in dem göttlichen Willen haben, so kann sie Gott gemäß diesem seinem freien Willen, also willkürlich, nach Belieben, beherrschen, überwinden, modifizieren, er kann in den natürlichen und gesetzmäßigen Gang alles Geschehens eingreifen und so andere Wirkungen herbeiführen, als sie durch die rein natürliche Kausalreihe hervorgehen würden. So sei das Wunder übernatürlich, aber nicht wider- oder unnatürlich, gleichwie das „Geheimnis" übervernünftig, aber nicht vernunftwidrig ist. Nur der Atheismus könne das Wunder leugnen. Eine eigentliche Aufhebung der Naturgesetze finde durch das Wunder nicht statt, vielmehr werde durch das Wunder nur ein niederes Gesetz, jenes der Natur, durch das höchste Gesetz, den Willen Gottes, überwunden.

Auch die Erkennbarkeit oder Beweisbarkeit des Wunders könne nicht geleugnet werden. Denn da das Wunder ein sinnlich wahrnehmbarer Vorgang, eine That ist, so kann sein wirkliches Geschehen durch die sinnliche Wahrnehmung, durch die sorgfältige Beobachtung der Augenzeugen festgestellt werden; für die Nachwelt ergebe sich die Gewißheit seines Geschehenseins aus echten, glaubwürdigen und unverfälschten Dokumenten, welche die Vollbringung oder das Geschehensein des betreffenden Wunders berichten. Um aber den eigentlichen Wundercharakter, also den übernatürlichen, unmittelbar göttlichen Ursprung eines solchen Ereignisses zu erkennen, so bedürfe es hiezu mit Rücksicht auf die Stetigkeit der Naturgesetze keineswegs besonderer wissenschaftlicher Bildung, und insbesondere nicht der Kenntnis aller Naturgesetze und ihrer Wirkungsweise; so genüge ein oder mehrere Zeugen aus dem gewöhnlichen Volke, um die Wiedererweckung eines Toten, die plötzliche Heilung eines Blinden durch das bloße Wort, das Gehen eines Menschen auf der Oberfläche des Wassers, das freie Schweben eines Körpers in der Luft, die Auffahrt einer gottbegnadeten Person in den Himmel u. s. w. festzustellen.

Das Außerordentliche eines Vorganges hebe die Glaubwürdigkeit der Zeugen keineswegs auf, während die Verwerfung ihres Zeugnisses zuletzt zur Leugnung der Geschichte überhaupt führen müßte, da fast alle Schriftsteller und Geschichtschreiber der ältesten und älteren Zeit, selbst Livius, Suetonius, Tacitus, Josefus Flavius u. a. oft genug Wunderbares erzählen.

Ähnlich wie mit dem Wunder verhalte es sich bezüglich der Weissagung. Infolge seiner Allwissenheit schaut Gott eben alles, was da war, ist und sein wird, und er kann daher die verborgene Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dem Menschen mitteilen. In der That sei die Möglichkeit der Weissagung selbst im heidnischen Altertume nicht geleugnet worden, ebensowenig, wie das Wunder, welche beide in gewisser Beziehung zu einander stehen und eine gewisse innere Verwandtschaft aufweisen. Selbst Cicero erklärt: „Giebt es eine Weissagung, so giebt es auch Götter, und giebt es Götter, dann giebt es auch eine Weissagung.“[1]) Schon die tierischen Instinkte und menschlichen Ahnungen beweisen, daß selbst auf natürlichem Gebiete und durch natürliche Kräfte Zukünftiges sich dem einen nahe legen kann, was dem andern verborgen bleibt.

Und auch die Wahrheit einer Weissagung lasse sich gleich jener des Wunders mit voller Sicherheit beweisen. Denn daß eine derartige Aussage geschehen ist und sich erfüllt hat, ergebe sich für den gegenwärtigen Zeugen durch die sinnliche Wahrnehmung — er hört und sieht es eben; für Spätere aber durch geschichtliche Zeugnisse. Der übernatürliche oder eigentliche Weissagungs-Charakter aber, d. h. die Notwendigkeit einer Rückführung dieser Aussage auf die göttliche Allwissenheit, lasse sich gleichfalls mit unzweifelhafter Gewißheit feststellen. Denn wissen wir auch nicht, wie weit das menschliche Wissen etwa reichen kann und reichen wird, so wissen wir doch schon jetzt, wohin es absolut nicht reicht und niemals reichen wird.

Die Erscheinungen des Somnambulismus, des Hypnotismus, die Mantik und das Orakelwesen des Altertums können mit der echten Weissagung nicht verglichen werden. Es verhalte sich mit diesen unechten Weissagungen ebenso wie mit den unechten Wundern; beide lassen sich von den „echten“ durch genauere Untersuchung leicht unterscheiden; denn die „falschen“ Wunder und Weissagungen

[1]) De divin. I. 5. Cf. Ovid. Fast. I. 456. Xenoph. Mem. I. 1.

können nur vom „Lügengeiste“, dem Satan, herrühren, sie sind bloße Scheinwunder, teuflisches Blendwerk,[1]) dazu gewirkt, durch Nachäffung der Allmacht und Allwissenheit Gottes die Menschen irrezuführen, deren Seelen zu verderben und seinem Reiche der Finsternis und der ewigen Pein zuzuführen. So groß aber die Macht und das Wissen des Satans sein mag, sie erreichen niemals die Allmacht und Allwissenheit Gottes, der Satan bleibe eben trotz seiner übermenschlichen Kräfte und Eigenschaften ein erschaffenes und daher in seinem Können und Wissen beschränktes Wesen; daher konnten auch die Zauberer Ägyptens wunderbare Wirkungen — mit Hilfe des Satans — nur bis zu einem gewissen Grade hervorbringen, sie konnten ihre Stäbe in Schlangen verwandeln, sie konnten das Nilwasser zu Blut machen, sie konnten eine große Menge Frösche aus dem Wasser herauslocken — aber sie vermochten Aaron nicht weiter zu folgen, der sodann mit seinem Stabe den Staub der Erde schlug, worauf „aller Staub der Erde zu Mücken im ganzen Lande Ägypten wurde.“[2]) Ähnlich verhalte es sich bezüglich der Wunder Buddhas, Aesculaps, des Serapis, des Apollonius von Tyana, der Gnostiker, Albigenser, der Jansenisten, der Wunder-Rabbi des Mittelalters und der Gegenwart, der Teufel-Besessenen zur Zeit Jesu, bei denen der Satan Stummheit, Blindheit, Raserei 2c. hervorgebracht habe, während Jesus durch seine göttliche Allmacht die Macht des Teufels überwand, die durch letzteren hervorgebrachten krankhaften Zustände und Erscheinungen heilte, und ähnlich werde es auch bezüglich der Wunder sein, welche der Antichrist seinerzeit mit Hilfe des Satans wirken werde, um den letzten vergeblichen Kampf mit Jesus, dem Gottessohne, zu versuchen und durch Verführung der Menschen des letzteren Reich, wenn möglich, zu zerstören.

Statt also zu schließen, es gebe keine wahren Wunder und Weissagungen, weil es falsche giebt, müße der Schluß vielmehr umgekehrt lauten: „Es giebt falsche Wunder und Weissagungen, und darum muß es wahre geben.“[3])

Damit glaube ich das Wesentliche dessen, was die positive Theologie bezüglich des Wunders und der Weissagung anzuführen vermag, gewissenhaft und streng sachlich verzeichnet zu haben. Und nun fragen wir abermals: Welchen wirklichen innern Wert hat das vorstehend Gesagte? Ist es objektiv wahr und haltbar, ist es

[1]) Vgl. II. Thess. 2, 9; Mtth. 24, 24; Apoc. 13, 12. — [2]) II. Mos. 8, 17.
[3]) Vgl. Pascal. Pens. II. a. 16.

wissenschaftlich? Hat die Theologie damit bewiesen, was sie beweisen wollte, vermag sie überhaupt zu beweisen und damit zu überzeugen?

Schon der theologische Versuch, die Möglichkeit des Wunders und der Weissagung zu beweisen, muß als wissenschaftlich unzureichend bezeichnet werden — und dies aus demselben Grunde, der oben gegenüber dem Versuche, die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung darzuthun, geltend gemacht wurde; wäre doch auch eine solche „übernatürliche Offenbarung“ ihrem Wesen nach ein „Wunder“, da der „Offenbarungs“begriff dieselben charakteristischen Merkmale an sich trägt, wie der „Wunder“begriff. Der Satz: „Die Gesetze und Kräfte der Natur haben den Grund ihres Seins und Fortbestandes in dem Willen der Gottheit“, ist, wie wir uns in dem Vorangehenden überzeugt, weder an sich evident, noch ist er wissenschaftlich bewiesen worden, wäre vielmehr erst seitens der Theologie zu beweisen. Das Stigma des „Atheismus“, das die Theologie jenem anheftet, der die Möglichkeit des Wunders im theologischen Sinne bestreitet, verfehlt die beabsichtigte abschreckende Wirkung; die Theologie wirft mit dieser Anschuldigung eben allzu leichtfertig und freigebig um sich, und wendet sie gegen jeden Gottesbegriff, der von der von ihr konstruierten Gottesvorstellung abweicht.

Übrigens ist der ganze Streit betreffs der Frage nach der Möglichkeit des Wunders — und der Weissagung — ein müßiger und wenig mehr als ein leeres — so zu sagen akademisches — Wortgefecht. Die Theologie behauptet, „Wunder sind von vornherein möglich,“ die Gegner ihrerseits behaupten, „Wunder sind von vornherein nicht möglich.“ So steht Behauptung gegen Behauptung, Theorie gegen Theorie — oder, wenn man will — Hypothese gegen Hypothese. Die Vertreter der Wissenschaft erklären, „die Theologie kann a priori nicht die Möglichkeit des Wunders — und der Weissagung — beweisen“, während ihrerseits die Vertreter der dogmatischen Theologie — allerdings mit demselben Rechte — erklären, „die Wissenschaft kann a priori nicht die Unmöglichkeit des Wunders — und der Weissagung — beweisen. Welchen Weg der Lösung zeichnen in einem solchen Falle Vernunft und logisch-methodisches Denken vor? —

Der einzig zuverlässige Prüfstein einer Hypothese ist — die Erfahrung, die empirische Wirklichkeit. An diese haben wir uns auch in der vorliegenden Streitfrage zu wenden. Wie verhält

sich nun die Erfahrung, oder, logisch gesprochen, die diesfällige Induktion, zur Frage bezüglich des „Wunders"?

Die beglaubigte, uns bisher zugängliche Erfahrung verbürgt allgemein und ausnahmslos die natürliche Gesetzmäßigkeit alles Geschehens. Die so gewonnene Induktion ist demnach unvollständig oder unvollkommen und daher an sich nicht strenge beweisend, weil die Möglichkeit des Gegenteiles nicht absolut ausgeschlossen erscheint. Die unvollkommene Induktion giebt keine Gewißheit betreffs der Frage, ob die auf der bisherigen Beobachtung beruhende Gleichförmigkeit der Ausdruck einer innern Notwendigkeit, oder aber nur das Ergebnis eines thatsächlichen — örtlichen oder zeitlichen — Zusammentreffens sei. Demnach wären wir nicht sofort schon berechtigt, die bisherigen Erfahrungen zu generalisieren, und es könnte der diesfalls aufgestellte allgemeine Satz durch eine spätere entgegengesetzte Erfahrung umgestoßen werden.

Es ist jedoch auch der Fall denkbar, daß mehrere an sich unvollständige Induktionen in solidarische Verkettung zu einander treten, derart, daß jeder Einzelnfall, der eine dieser Induktionen widerlegte, auch alle anderen zu Falle bringen würde, so daß also alle diese Induktionen mit einander stehen und fallen. Da die Wahrscheinlichkeit, durch einen Einzelnfall widerlegt zu werden, zu der Zahl der Einzelnfälle, in denen sich die Induktion bewährt hatte, in verkehrtem Verhältnis steht, so wird diese Wahrscheinlichkeit bei mehreren mit einander solidarisch verketteten Induktionen unendlich klein, weil die Zahl der Einzelnfälle, in denen sich dieses System solidarischer Induktionen bewährt hatte, unendlich groß ist. So nehmen Sätze, welche von derartigen Induktionen abstrahiert wurden, allmählich den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit an — solidarisch verkettete Induktionen stützen sich gegenseitig und ermöglichen die Aufstellung giltiger Prinzipien, Axiome oder Lehrsätze.

Ein hieher gehöriges Beispiel liefert die Mathematik; die ganze mathematische Wissenschaft stürzt in sich selbst zusammen, wenn auch nur in einem einzigen Falle sich ergeben würde oder ergeben hätte, daß drei mal drei nicht neun, sondern etwa acht oder zehn wäre. Ein anderes einschlägiges Beispiel sind aber auch die Naturgesetze; auch die den Inhalt der eigentlichen Naturgesetze bildenden Induktionen sind solidarisch verkettet; es sind eben „Gesetze", und nicht bloße Gleichförmigkeiten oder Regelmäßigkeiten

zufälliger Koexistenz oder zeitlicher Aufeinanderfolge. Nicht jede Regelmäßigkeit ist eben schon „Naturgesetz"; so sprechen z. B. die Witterungsregeln eine bloße empirische Gesetzmäßigkeit aus, ohne daß ihnen der Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit zukäme; dagegen spricht der Satz: „Ein nicht unterstützter Körper fällt notwendig zur Erde", ein Naturgesetz aus, und wir können vollkommen beruhigt sein, daß der Fall eines wirklichen horizontalen Schwebens nirgends eingetreten ist und niemals eintreten wird. Denn gesetzt, ein solcher Fall würde sich wirklich ereignen, dann würde nicht nur das Naturgesetz vom freien Falle, sondern auch jenes von der Bewegung auf der schiefen Ebene, von dem Schwimmen und dem Gewichtsverluste eingetauchter Körper, in weiterer Folge auch das Gesetz der Erhaltung der Kraft und Quantitäten der Materie bei der chemischen Verbindung, die Gravitation und die durch sie bedingten Gesetze in Frage gestellt erscheinen. Ähnlich verhält es sich mit dem auf einer an sich unvollständigen Induktion beruhenden Satze: Alle Menschen werden sterben oder sind sterblich.

Die Einheitlichkeit der Natur und ihrer Gesetze, oder, was dasselbe, die Übereinstimmung der Natur mit sich selbst, der Satz, daß die Natur überhaupt sich treu bleibt, und daß gleichen Voraussetzungen auch gleiche Konsequenzen entsprechen, ist ein durch unzählige Einzeln-Induktionen gewonnenes Axiom und selbst eine, und zwar die allgemeinste Induktion. Eine der allgemeinsten hieher gehörigen Induktionen ist auch der Grundsatz, daß jede Wirkung ihre Ursache haben müsse, also der Grundsatz der Kausalität oder das Kausalgesetz. Eine Erscheinung Z als Wirkung kann sich nur ergeben als Endglied einer Kausalreihe A B C . . . Der urteilende Verstand ist infolge der unzähligen Induktionen, innerhalb welcher dieser Satz sich bewährte, von seiner Wahrheit und Allgemeingiltigkeit in einem solchen Maße durchdrungen, daß er in einem besonderen Falle eher zugesteht, die Ursache einer Erscheinung nicht zu kennen, als zuzugeben, sie habe überhaupt keine Ursache. Hören oder lesen wir trotzdem von Einzelnfällen, welche anerkannten Naturgesetzen zuwiderlaufen, das Kausalitätsgesetz aufheben und mit demselben das ganze große Gebäude unserer Induktionen über den Haufen zu werfen drohen, wie dies eben bei den sogenannten „Wundern" der Fall ist, bei denen die Erscheinung Z sich nicht als Wirkung der natürlichen Kausalreihe A B C . . ., sondern als Wirkung einer über derselben stehenden, dieselbe umgehenden, durch-

brechenden oder verschiebenden geheimnisvollen Kausalität X ergeben habe, oder sind wir selbst Augenzeugen eines derartigen Vorganges,[1]) so üben diese Dinge auf uns einen geradezu erschütternden und erschreckenden Eindruck, unser Verstand „steht", wie man zu sagen pflegt, „stille", und wir beruhigen uns nicht, solange es nicht gelungen ist, die außergewöhnliche Erscheinung dem Kausalitätsprinzipe in irgend einer Weise unterzuordnen.

Wir thun dies, indem wir entweder den einzelnen Fall, oder aber das betreffende Naturgesetz berichtigen. Dies wäre z. B. der Fall, wenn wir zugeben sollen, daß ein wirklich Toter wieder erstanden sei, daß jemand durch die verschlossene Thüre in das Zimmer tritt, daß der Staub der Erde sich in lebendige Mücken verwandelt, daß das Pferd — oder der Esel — auf dem wir reiten, plötzlich mit uns ein Zwiegespräch in menschlicher Sprache beginnt ꝛc.

Nun wissen wir allerdings nicht, warum die Naturgesetze sich gerade in einer bestimmten, ihnen eigentümlichen Weise bethätigen, wie wir auch nicht wissen, ob die Naturkräfte selbst die letzte, tiefinnerste metaphysische Ursache der durch sie hervorgebrachten Wirkungen sind; sollen wir aber in einem besonderen Falle eine Aufhebung oder Suspendierung eines uns bekannten und durch fortgesetzte Erfahrung gewonnenen Naturgesetzes zugeben, oder sollen wir zugeben, daß in einem besonderen Falle eine Wirkung oder Erscheinung nicht das Ergebnis der ihr vorangegangenen natürlichen Kausalreihe, sondern die Folge des außerordentlichen Eingreifens einer über und außerhalb dieser Kausalreihe stehenden Macht oder Kraft sei — die dann in Wahrheit ein Deus ex machina wäre — dann müßten erst derartige Erscheinungen auf Grund sorgfältigster, allseitiger und gewissenhafter Prüfung und Untersuchung unparteiischer und urteilsfähiger Männer der Wissenschaft mit einer jeden Zweifel und Widerspruch ausschließenden Sicherheit festgestellt werden, es müßte ferner jede Erklärung durch natürliche, wenngleich vielleicht noch nicht hinreichend erkannte oder erforschte Gesetze und Kräfte schlechthin ausgeschlossen sein, und es kann unmöglich genügen, sich auf dieses oder jenes Buch —, dessen Verfasser man noch dazu vielleicht nicht einmal mit Sicherheit kennt — zu berufen, welches ein oder mehrere derartige „übernatürliche" Er-

[1]) Beispiele b. K. Willmann, Moderne Wunder. Leipzig; Spamer, 1886.

eignisse aus einer vergangenen Zeit erzähle, in der man von den Kriterien der Wahrheit, von dem Baue und der Einrichtung der Welt, von den Gesetzen und Kräften der Natur wie von den Gesetzen des Denkens, kurz von einer eigentlichen, strengen Wissenschaft noch keine dunkle Ahnung hatte.

Man führe uns derartig feststehende Thatsachen vor, und allem Streite ist ein Ende gemacht; da das Thatsächliche offenbar auch möglich ist, so wollen wir gerne und selbstverständlich auf Grund der Realität eines oder mehrerer „Wunder“ die Möglichkeit des „Wunders“ überhaupt und grundsätzlich zugeben, kurz wir wollen an „Wunder“ glauben.

Solange dies aber nicht geschieht, ist es eine Pflicht gegen die Wahrheit, den Wunderbegriff als einen imaginären anzusehen und nicht eine Suspension eines Naturgesetzes zuzugeben, sondern das diesem Naturgesetze angeblich zuwiderlaufende „Ereignis“ zu korrigieren, d. h. dieses „Ereignis“ entweder als überhaupt nicht geschehen, also als mythisch anzusehen, oder eine andere Art seines Geschehens anzunehmen, nämlich es als ein rein natürliches Vorkommnis zu betrachten, das von dem Berichterstatter oder von späteren Erzählern irrig ausgedeutet wurde.

Denn das steht fest, daß das Vorkommen eines „Wunders“ im theologischen Sinne bisher nirgends und niemals mit unzweifelhafter Gewißheit festgestellt werden konnte. Wie unzureichend beglaubigt die „Wunder“ des „alten“ Testamentes seien, davon hat sich der Leser im Laufe dieses Abschnittes selbst überzeugen können; daß das Gleiche auch von den im „neuen“ Testamente, in den Evangelien erzählten gilt, werden wir im folgenden Abschnitte sehen.

Ganz dasselbe gilt auch bezüglich der in der ersten christlichen Zeit und in den späteren Jahrhunderten angeblich vorgekommenen Mirakel, wie auch bezüglich der von Stiftern oder Anhängern anderer, nichtchristlicher Religionen angeblich gewirkten Wunder, unter denen — bedeutsamer, löblicher und lehrreicher Weise — fast nur Mohammed eine Ausnahme bildet. „Die Ungläubigen“, gesteht der Koran ehrlich, „sagen, er (Mohammed) hat nicht die Gabe, Wunder zu thun“.[1]) Es ist überhaupt bemerkenswert, — allerdings auch wohl begreiflich — daß die Zahl der Wundergläubigen und

---

[1]) Sure 13.

damit der „Wunder" selbst in genau demselben Maße abnimmt, als echt wissenschaftliche Forschung und damit gesunde Aufklärung zunimmt, — ein Beweis, wie rein subjektiv der Wunderglaube sei, und wie wenig er vor tieferem Forschen standhält.

Die Gründe, welche die Theologen für diese unleugbare Thatsache anführen — denn was in aller Welt läßt sich nicht irgendwie „begründen" — sind so hohl und nichtig, daß sie die diesbezügliche Verlegenheit der kirchlichen Dogmatiker nur schlecht verhüllen. „Das Verlangen nach neuen Wundern", sagen sie, „wäre Vermessenheit gegen Gott, denn das hieße menschliche Willkür zum Gebieter Gottes machen, zumal die Offenbarung ohnehin durch zahlreiche Wunder bestätigt worden." Also das aufrichtige Verlangen des Menschen, sich von der Wahrheit der kirchlichen Lehre zu überzeugen, wäre „Willkür und Vermessenheit"! Als ob der Glaube an übernatürliche Offenbarungen Gottes auf Grund der in der Bibel erzählten Wunder so festbegründet und unangezweifelt dastände! Dann wäre es ja auch „Vermessenheit", wenn ein vom Mißgeschick Bedrängter oder an seiner Rettung Verzweifelnder im Vertrauen auf die ausdrückliche, diesfällige Versicherung der Bibel und der Kirche von der göttlichen Vorsehung Hilfe und Rettung verlangte und erwartete!

Und wenn die Theologen weiter hinzufügen, zum Glauben gehöre eben „guter Wille", wo dieser fehlt, da nützen auch Wunder nichts, da sich der Glaube eben nicht erzwingen läßt, so antworten wir: sehr richtig; wenn aber der Glaube oder doch die Bereitwilligkeit zu glauben schon vorhanden sein muß vor dem Wunder, wozu dann das übergroße Gewicht, welches die Dogmatiker eben auf den „Beweis" durch Wunder legen? Zeigt dieses Eingeständnis nicht deutlich, daß ein „Beweis" für die Wirklichkeit einer übernatürlichen Offenbarung eben nicht möglich ist?

Wie kann und soll sich doch der Augenzeuge und noch mehr ein Späterer von der Realität eines oder mehrerer angeblicher „Wunder" überzeugen? Wie kann und soll er sich überzeugen, daß kein wie immer gearteter Irrtum — um nicht zu sagen Täuschung und Irreführung — unterlaufen? . . . Dies könnte offenbar wieder nur geschehen durch eine ausdrückliche und unmittelbare Kundgebung und Bezeugung seitens des Urhebers dieses Wunders, d. h. durch ein neues Wunder, welches zu seiner unfehlbaren Dokumentierung

abermals eines Wunders bedürfte u. s. f.[1]) ... Mit Recht lautet daher ein oft gehörtes Sprichwort: „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind", d. h. der schon Gläubige nimmt das Geschehensein von Wundern gerne an, und sieht und sucht auch dort „Wunder", wo der nüchtern und vorurteilslos Urteilende rein natürliche, wenngleich oft auffallende und merkwürdige, also „wunderbare" Ereignisse erkennt, während nach der Darstellung der Theologen der Satz eigentlich etwa lauten sollte: „Das Wunder ist die Mutter — oder der Vater — des Glaubens", oder „der Glaube ist des Wunders Kind".

Thatsächlich ist es aber nicht einmal richtig, daß die Theologen — und wir meinen hier vor allem die römisch-katholischen — Gott außer den biblischen keine anderen, späteren Wunder mehr wirken lassen. Im geraden Gegenteile! Das Leben und Wirken hervorragender kirchlicher Personen der ältesten und älteren Zeit, insbesondere jenes der Heiligen, wie es kirchliche Schriftsteller schildern, wimmelt geradezu von Wundern der mannigfachsten Art, ja die römisch-katholische Kirche stellt sogar das Wirken von Wundern durch oder an einem Gliede der Kirche als eine der Bedingungen deren Heiligsprechung — Kanonisation — oder Seligsprechung — Beatifikation — hin. Ganze Bände müßte man füllen, wollte all das hieher Gehörige aufgezählt werden. Hier nur ein oder das andere Beispiel.

Die heilige Scholastica, eine Schwester des Ordensstifters Benedict, besuchte einst diesen ihren Bruder, der zu diesem Zwecke mit noch mehreren Geistlichen in einem Hause außerhalb des Klosters erschien, und redete mit ihm von nichts als nur von Gott und göttlichen Dingen. Da darüber der Abend einbrach, sprach die heilige Jungfrau: „Ich bitte dich, verlasse mich diese Nacht nicht, bleibe bei mir, damit wir bis morgen früh von den himmlischen Freuden reden können." Benedict wollte aber nicht eine Nacht außerhalb seines Klosters zubringen. Da bat Scholastica Gott in-

---

[1]) „Wenn ich Zeuge einer Totenerweckung wäre", sagte einst Rousseau, „ich weiß nicht, was geschehen würde; ich meine, ich würde eher wahnsinnig als gläubig." (Emile, III. 145.) Ein ähnliches Wort legt übrigens das Evangelium Jesu selbst bei. „Wenn jemand Moses und die Propheten nicht hört, so würde er auch nicht glauben, wenn jemand von den Toten auferstände." (Luk. 16, 31.) „Wenn ganz Paris käme", bemerkt Diderot, „und mir beteuerte, Zeuge einer Totenaufweckung gewesen zu sein, so wollte ich noch lieber glauben, daß ganz Paris den Verstand verloren." (Bei Ségur, D. Glaube, Mainz, 1874, S. 63.) „Mich," schrieb Goethe an Lavater, „würde eine vernehmliche Stimme vom Himmel nicht überzeugen, daß das Wasser brennt und das Feuer löscht."

ständig, er wolle ihr den Trost, den sie durch ein längeres Gespräch mit ihrem heiligen Bruder wünschte, verleihen. Hiebei legte sie beide Hände auf den Tisch und neigte ihr Haupt darüber. Und sieh! Plötzlich entstand ein so heftiges Blitzen und Donnern, und es goß derart in Strömen, während unmittelbar vorher den Himmel auch nicht ein Wölkchen getrübt hatte, daß Benedict und seine Gefährten sich genötigt sahen, dort zu bleiben. So konnte Scholastica zu ihrer großen Freude das fromme Gespräch die ganze Nacht fortsetzen. — Wie war das gekommen? — Indem sie, den Kopf auf die Hände gebettet, betete, rann ein Thränenstrom aus ihren Augen, durch welchen die frühere Heiterkeit des Wetters in Regen und Ungewitter verwandelt wurde. Demnach sprach Benedict zu seiner Schwester: „Verzeih dir's Gott, meine Schwester! Was hast du gethan?" Scholastica aber erwiderte: „Sieh! ich habe dich gebeten, und du hast mich nicht hören wollen; ich habe meinen Gott gebeten, und er hat mich erhört."

Als Thomas von Aquin kaum ein Jahr alt war, bekam er auf irgend eine Weise ein Blatt in die Hände, welches er wie eine Speise in den Mund nehmen wollte. Die Amme suchte es zu verhindern, worüber der kleine Thomas so bitterlich weinte, daß die Mutter herbeieilte und ihm das Blatt mit Gewalt aus den Händen riß. — Woher dieses auffallende Verlangen des Kindes nach diesem Blatte? — Es waren auf demselben die zwei Worte geschrieben: „Ave Maria". Thomas weinte und schrie noch heftiger, und ließ sich nicht beruhigen, bis man ihm das Blatt wieder gab, worauf er es sofort in seinen Mund nahm und verschluckte. Das war ein Zeichen seiner späteren Andacht zur allerseligsten Jungfrau. Als er, vierzehn Jahre alt, in den Dominicanerorden eintreten wollte, suchten ihn die Mutter und seine zwei Brüder von diesem Schritte abzuhalten; ja die letzteren schickten zu ihm ein schamloses Weib, das ihn durch Buhlerinnenkünste um seine Unschuld bringen sollte. Er vertrieb sie aber und rief zugleich mit lauter Stimme Jesus und die seligste Jungfrau zuhilfe, damit sie ihm auch fernerhin beistehen. Im Schlafe, welcher ihn während des Gebetes überfiel, sah er vor sich zwei Engel, die ihn zu dem errungenen Siege beglückwünschten, worauf sie zum Zeichen, daß sein Gebet erhört wurde, seine Lenden mit einem Bande umgürteten, das sie so fest zusammenzogen, daß er vor Schmerz aufschrie und aufwachte. In der That blieb er von dieser Zeit an vor jeder unreinen Anfechtung bewahrt.

In der Geburtsstunde des heiligen Johann von Gott, eines Portugiesen, sah man über dem Hause seiner Eltern einen wunderbaren himmlischen Glanz in Gestalt einer feurigen Säule — eine Erscheinung, die, nebenbei erwähnt, in verschiedenen Varianten von vielen anderen Heiligen erzählt wird — und zugleich läuteten die Kirchenglocken, ohne daß sie jemand in Bewegung gesetzt hätte. Jesus und seine göttliche Mutter erschienen diesem Heiligen wiederholt und redeten mit ihm. Einst zeigte sich ihm die seligste Jungfrau mit einer dörnernen Krone, setzte ihm dieselbe auf und sprach: „Mein Sohn will, daß du durch Dornen und Trübsal die Krone verdienst, welche dir im Himmel zubereitet ist.“ Kaum waren diese Worte gesprochen, empfand der Heilige in seinem Leibe und besonders an seinem Haupte furchtbare Schmerzen, welche er aber standhaft ertrug.

Einst traf er auf der Gasse einen kranken Pilger; er trug ihn in das Spital, legte ihn auf ein Bett und wusch ihm die Füße. Als er letztere, wie er zu thun pflegte, küssen wollte, sah er, daß sie durchlöchert waren: es war nämlich Christus, der diese Gestalt angenommen hatte. Ein anderes mal trug er wieder einen Kranken, fiel aber mit ihm nieder. Da nahte sich ihm ein schöner Jüngling, der ihn wieder aufrichtete. Johannes frägt ihn, wer er sei, worauf dieser erwiderte: „Ich bin der Erzengel Raphael, dir als Beschützer von Gott bestellt.“

Der heilige Paulus vom Kreuze hatte in seinem Herzen zu Gott eine so innige Liebe, daß jene Stelle der Brust, unter der sich das Herz befand, oft wie von Feuer entzündet erschien, und daß zwei Rippen, oberhalb des Herzens sich erhöhend, hervortraten. Bei der Feier des Meßopfers schwebte er, von der Ekstase ergriffen, nicht selten längere Zeit über dem Boden.

Der heilige Macarius, Bischof von Antiochien, heilte durch bloßes Gebet unzählige Kranke und Besessene. In Köln, wo er sich einige Zeit aufhielt, befreite er auf diese Weise seinen Wirt von der Fallsucht. In Mecheln hat er mit dem bloßen Kreuzeszeichen eine Feuersbrunst gelöscht. Zu Kammerich ist ihm die Kirchthüre von Engeln geöffnet worden.

An der Stelle des Moldauwassers, wo der heilige Johannes von Nepomuk nachts den Tod durch Ertränken erlitt, zeigte sich sofort ein außergewöhnlich helles Licht in Gestalt vieler glänzender Sterne, welche auf dem Flusse umherschwammen und den heiligen Leib begleiteten, bis sie dort stille standen, wo der Leichnam liegen

blieb. Am nächsten Morgen aber lag der Leichnam mitten im Flusse, der sich zerteilt hatte, trocken und mit lächelndem Munde. Als man nach dreihundert Jahren den Leichnam erhob, fand man die Zunge unverwest und lebhaft; sie schwoll plötzlich auf und verwandelte die dunkelrote Farbe in eine purpurrote.[1]) Wer aber von diesem Heiligen in irgend einer Weise unehrerbietig spricht, der hat ganz gewiß einen öffentlichen Spott oder eine namhafte Beschimpfung zu erwarten.

Der heilige Ignatius von Loyola hatte zwar Gott gebeten, er möge durch ihn keine Wunder wirken, damit ihm nicht der Ruhm eines Heiligen zukomme; allein hierin wurde er von Gott nicht erhört, denn es geschahen durch ihn zahlreiche Wunder. Einen der Seinigen, der tötlich erkrankt war, machte er durch bloße Umarmung gesund; eine adelige, vier Jahre vom Teufel besessene Matrone befreite er von demselben. Einem Jünglinge zu Barcelona, der sich aus Verzweiflung erhängt hatte und nach dem Zeugnisse aller An-

[1]) Nach dem Inhalte der dem Kanonisationsprozesse zugrunde gelegten Schriftstücke wurde die Unverwestheit der Zunge am 15. April 1719 vor mehr als hundert Zeugen aus dem Adel, der Geistlichkeit, Juristen, 15 Doktoren der Medizin, 6 Chirurgen u. a. konstatiert; die Anschwellung und Veränderung der bisherigen Farbe der Zunge in die purpurrote sei am 27. Jänner 1725 gleichfalls vor denselben Zeugen geschehen und habe zwei Stunden gedauert. Die Zeugen haben das Wunder durch einen Eid bekräftigt und in einem Protokolle mit ihrer Unterschrift bestätigt. — Nun denn — man mache auf dieses angebliche Wunder die Probe. Man übergebe diese angebliche Zunge des heil. Johannes einem unparteiischen Kollegium von Chemikern und medizinischen Fachmännern — ich schlage eine gemischte Jury der Prager deutschen und tschechischen Universität vor — zur eingehenden Untersuchung, d. i. zur Entscheidung der Frage, ob hier wirklich ein Durchbruch des allgemeinen Naturgesetzes der Verwesung zu gunsten des Prager Domherrn und Generalvikars Johannes von Pomuk, oder aber ein Irrtum, bezw. eine Selbsttäuschung der Zeugen infolge einer pia fraus eines Unbekannten vorliegt. Die Wahrheit und Wirklichkeit hat das Sonnenlicht nicht zu scheuen, und kirchlicherseits sollte man ja sogar gerne die seltene Gelegenheit benützen, auch in unserer modernen, skeptischen und ungläubigen Zeit ein „Wunder" seitens der Vertreter der Wissenschaft konstatieren zu lassen. Wer übrigens von den Lesern das in einem Krystallgefäße eingeschlossene, gänzlich vertrocknete, dunkelgraue Zungengebilde gesehen, wird daran gerade nichts „Mirakulöses" und „Übernatürliches" finden. Ohnehin war auf Grund neuerer Forschungen die nächste Ursache der Tötung des Johannes durch Wenzel IV. (20. März 1393) die Bestätigung eines neuen Abtes von Kladrau, welche gewisse Pläne des Königs durchkreuzte, und nicht die angebliche Forderung des Königs, Johannes solle die Beichte der Königin — man weiß nicht, ob der ersten Gemahlin, Johanna, oder der zweiten, Sophie — offenbaren.

wesenden tot war, gab er durch ein kurzes Gebet das Leben so lange wieder zurück, bis derselbe reumütig gebeichtet hatte. In dem Prozesse für dessen Heiligsprechung sind zweihundert, durch die geistliche Obrigkeit untersuchte oder durch die eidliche Aussage vieler Zeugen beglaubigte Wunder angeführt worden. Eine noch größere Zahl geschah nach dessen Heiligsprechung. Wer daran zweifelt, der lese u. a. den zweiten Teil jenes Buches, das zu Mainz im Jahre 1710 gedruckt wurde unter dem Titel: „Dreifache Glorie des heiligen Ignatius“. Daselbst wird in zwölf Kapiteln durch viele Beispiele nachgewiesen, wie Ignatius ein wunderthätiger Patron in Kindesnöten ist; wie wunderthätig er in Vertreibung der hitzigen Fieber und der Pest sei, ebenso in Heilung von Hieb- und Stichwunden, von Lahmheit, Taubheit, Stummheit, in jähem Unglücke, aber auch in Versuchungen und Gewissensnöten. In einem besonderen Kapitel wird von der wunderbaren Kraft dieses Heiligen wider die höllischen Geister gehandelt.

Die heilige Rosa von Lima lebte lange Zeit nur von der „Speise der Engel“, d. h. von der heiligen Hostie, was außer ihr auch noch andere Heilige thaten; in der ganzen Fastenzeit nahm sie täglich nur fünf Körnlein von einer Zitrone zu sich. Christus, der Herr, die seligste Jungfrau Maria und ihr Schutzengel, ja auch die vor mehr als zweihundert Jahren verstorbene heilige Katharina von Siena erschienen oft in ihrer Zelle, um sie zu ehren und zu begnadigen. Eine der merkwürdigsten Erscheinungen dieser Art war jene, welche die in Rede stehende Heilige — die, nebenbei erwähnt, fünf Jahre alt schon das Gelübde steter Jungfräulichkeit gethan!! — an einem Palmsonntage in einer Kapelle des heiligen Rosenkranzes in Lima vor dem Bilde der seligsten Jungfrau gehabt. Rosa sah dieses Bild an und hörte darauf, wie das göttliche Kind deutlich die Worte sprach: „Rosa, du sollst meine Braut sein“. Sodann sprach die göttliche Mutter zu ihr: „Bedenke wohl, meine Rosa, welch große Gnade mein Sohn dir verliehen hat!“

Der heilige Januarius wurde wegen seines standhaften Bekenntnisses des christlichen Glaubens von dem heidnischen Landpfleger Timotheus von Campanien in einen brennenden Feuerofen geworfen; aber Gott trieb die Flammen zurück, und Januarius blieb vollkommen unverletzt, ja stimmte mitten in den Flammen einen Lobgesang an. Daher ließ der Tyrann den Heiligen auf das schrecklichste foltern, so daß alle der Meinung waren, er müsse sofort seinen Geist auf-

geben. Aber Januarius verrichtete ein kurzes Gebet und erhielt zum Staunen aller sogleich den vollständigen Gebrauch seiner Glieder. Nach mehreren anderen Martern wurde er wilden Tieren vorgeworfen; diese aber legten sich dem heiligen Mann zu Füßen, ohne ihn im mindesten zu verletzen. Darauf gebot Timotheus, den Heiligen zu enthaupten; kaum hatte er diesen Befehl gegeben, schlug ihn Gott zur Strafe mit vollständiger Blindheit. Januarius verrichtete über ihn ein kurzes Gebet und machte ihn wieder sehend. Trotzdem ließ ihn der Statthalter enthaupten. Die Reliquien dieses Heiligen, welche in Neapel aufbewahrt werden, haben sich wiederholt als wunderbares Mittel gegen die Verheerungen des Vesuvs bewährt; wenn man nämlich diese Reliquien den aus dem Vesuv gegen die Stadt zu fließenden feurigen Lavaströmen entgegentrug, zogen sich dieselben sofort zurück und verschonten die Stadt. In einem Gefäße wird in Neapel noch das Blut dieses Heiligen aufbewahrt, welches ganz erhärtet ist; wenn man es aber zu dem Haupte des Heiligen bringt, so fängt es sofort an zu fließen und aufzuwallen.

Schier ungezählt sind die Wunderthaten, welche der heilige Bischof Gregor Thaumaturg — d. i. „der Wunderthätige" — vollbrachte. Hier sei nur ein und das andere Beispiel angeführt. Einst mußte er mit seinem Reisegefährten in einem heidnischen Tempel übernachten. Daselbst pflegte der Satan aus den Götzenbildern zu reden und verschiedene Antworten zu erteilen. Gregor verrichtete ein Gebet und machte das Kreuzzeichen, und vertrieb dadurch den Teufel aus dem Tempel. Als nun am folgenden Morgen der Götzenpriester zum Tempel kam, um das übliche Opfer darzubringen, hörte er außerhalb des Tempels ein entsetzliches Geheul der Teufel, welche erbärmlich klagten, daß sie, von Gregorius vertrieben, nicht mehr in ihre Wohnung zurückkehren könnten. Der Götzenpriester lief dem Bischof nach, beklagte sich wegen des Geschehenen und bedrohte ihn auf das äußerste. Da benützte Gregor diese Gelegenheit, dem Heiden die Macht des Christengottes zu zeigen. Gregorius nahm einen Zettel und schrieb darauf das einzige Wort: „Ingredere", d. h. „Geh hinein!" Diesen Zettel sollte der Priester auf seinen Altar legen, so würden die Teufel im Namen Jesu gezwungen werden, wieder in den Tempel zu ziehen. Der Heide that, was ihm geboten wurde, und die Vorhersage des Bischofs erfüllte sich, worauf der Götzenpriester samt seiner Familie die heilige Taufe empfieng.

Da auf diese Weise viele zum Christentume bekehrt wurden, entschloß sich der heilige Mann, eine Kirche zu bauen. Der Platz hiezu war bestimmt, allein ein großer Berg verhinderte, die Kirche in einem solchen Umfange zu bauen, als dies erwünscht war. — Was geschieht nun? — Der Mann Gottes nahm seine Zuflucht zum Gebete, und der Berg wich durch ein Wunder in Gegenwart des heidnischen und christlichen Volkes soweit zurück, als notwendig war, die Kirche in der erforderlichen Größe zu bauen. So erfüllte sich, was Jesus einst seinen Jüngern versichert hatte: „Wahrlich, wenn ihr einen Glauben wie ein Senfkörnlein habet, so könnet ihr zu diesem Berge sagen: Geh von da dorthin, und er wird dahin gehen, und nichts wird euch unmöglich sein".[1])

Die heilige Barbara, Tochter des Heiden Dioscorus, und im 3. Jahrhunderte lebend, bat ihren Vater, ihr ein Badezimmer zu ihrer Bequemlichkeit einrichten zu lassen, was er ihr gerne bewilligte. Das war aber nur ein Vorwand; in diesem Gemache kam sie nämlich heimlich mit den Bekennern des christlichen Glaubens zusammen und oblag mit ihnen dem Gebete und der Verehrung des wahren Gottes. Das Gemach hatte nur zwei Fenster. Barbara benützte die Abwesenheit ihres Vaters und ließ ein drittes hinzufügen — „zur besseren Erinnerung an die drei göttlichen Personen." Die Wände des Zimmers hatte ihr heidnischer Vater mit vielen Götzenbildern bekleiden lassen; sie ging von einem zum andern, spie sie an und sprach: „Wer euch verehrt, ist wert, daß er ebenfalls in Holz und Stein, wie ihr seid, verwandelt werde." Dann trat sie zu einer Marmorsäule und drückte darauf mit ihrem Finger ein Kreuz ein, und es war, als wäre der harte Marmelstein weiches Wachs; welches Wunderzeichen auch nach ihrem Tode daselbst verblieben, zum Heile der Bresthaften, welche durch andächtiges Küssen desselben von ihren Krankheiten alsbald geheilt wurden.

Als ihr Vater erfuhr, Barbara sei Christin, übergab er sie dem Landpfleger Martian; dieser ließ ihr alle Kleider vom Leibe reißen und sie unter Geißelhieben durch die Gassen der Stadt führen; deshalb bat sie Gott, sie den geilen Augen der Heiden zu entziehen; in demselben Augenblicke wurde sie mit einem wunderbaren Glanze in Gestalt eines Leibrockes vollständig und undurchdringlich umhüllt. Ihr eigener Vater enthauptete sie sodann; als

[1]) Mtth. 17, 19.

er aber vergnügt zur Stadt zurückkehren wollte, entstand ein entsetzliches Donnerwetter, während dessen ein vom Himmel fahrender Blitz ihn zur Strafe tot niederstreckte.

Um einen Ungläubigen von der Wahrheit der Lehre über die Eucharistie zu überzeugen, hielt der heilige Anton von Padua die Monstranze vor einem ihm begegnenden Esel in die Höhe, worauf das Tier sich anbetend auf die Knie niederwarf.

Der heilige Franz Xaverius hatte von Gott die Gabe der Sprachen aller jener Länder Asiens, wo er eben lehrte. Bisweilen redete er aber in einer Sprache, und trotzdem verstanden ihn die Zuhörer ganz wohl. Auf einer Meerfahrt erhob sich ein Sturm, wodurch das Schiff in große Gefahr geriet. Der Heilige nahm sein Kruzifix und tauchte es ins Meer. Augenblicklich legte sich der Sturm; das Kruzifix aber entfiel seiner Hand und verschwand im Meere. Nicht lange darauf aber, als er an einer Insel gelandet war, kam ein Meerkrebs herangeschwommen, welcher das Kruzifix in seinen Scheren in die Höhe erhoben trug, schnell an das Ufer heranschwamm und es dem Heiligen darreichte. Sogar an zwei Orten zugleich war dieser heilige Mann durch Gottes Allmacht gegenwärtig, nämlich auf einem großen Schiffe, das er durch sein Gebet vor dem Untergange errettete, und auf einem kleineren, auf dem sich 15 Personen befanden, und dessen Steuerruder er zu derselben Zeit führte! Denn bei Gott ist nichts unmöglich. Wie viele Besessene und Kranke er wunderbar heilte, kann gar nicht genau angegeben werden; aber Tote hat er im ganzen 25 erweckt.

Der heilige Franz von Paul baute einst eine Kirche. Als nun die Bauleute sich beklagten, daß es an Wasser fehle, ihren Durst zu löschen, schlug der Heilige mit seinem Stocke auf den nächsten Felsen, und es quoll aus ihm das frischeste Wasser. Einer hatte sich erdreistet, das Lamm, das den Heiligen zu begleiten pflegte, zu schlachten; er erweckte es wieder zum Leben. Die Arbeiter meldeten ihm, daß der brennende Kalkofen zu bersten und einzufallen drohe; der Heilige bezeichnete sich mit dem Kreuze, ging in die Flammen und besserte den Schaden ruhig aus. Ein ungeheuerer Felsblock hatte sich vom nahen Berge losgelöst und wälzte sich mit großer Gewalt dem Kloster zu; der Heilige rief ihm zu, stille zu halten und sich nicht weiter zu wälzen — und es geschah sofort. Als er nach Sizilien berufen wurde, um auch dort ein Kloster zu bauen, wollte kein Schiffsherr ihn aufnehmen, weil er kein Geld

hatte. Was that der Heilige kurz überlegt? Er breitete nach einem Gebete seinen Mantel auf das Meer, setzte sich mit seinem Gefährten darauf und fuhr so rasch und ohne Anstand von Kalabrien nach Sizilien. . . .

Genug, übergenug dieser „Wunder", die ich nicht etwa willkürlich ersonnen, um den Wunderbegriff, wie die Theologie ihn faßt, ad absurdum zu führen, sondern die ich sämtlich wortgetreu teils dem römischen Breviere, teils der kirchlich approbierten Lebensbeschreibung der Heiligen entnommen habe;[1]) und das sind nur einige wenige beliebig herausgenommene Proben, die sich zu dem, was sich noch hinzufügen ließe, verhalten wie der Tropfen zum See. Das, lieber Leser, ist also die geistige Nahrung, das die „Erbauung" und „Belehrung", welche die römisch-katholische Kirche dem gläubigen Volke und ihrem Klerus bietet, welch letzterer — wenigstens in den mitteleuropäischen Ländern — doch zu jenen Ständen zählt, denen — allerdings mehr formell als sachlich — eine „akademische" Bildung zu teil geworden! Heiliger Unwille möchte einen erfassen, wenn man hört und liest, was Unverstand und Wundersucht ersonnen! Wahrlich, es ist schwer, diesfalls eine Satyre nicht zu schreiben und die Anklage unausgesprochen zu lassen, daß das erwähnte Kirchenwesen, vielleicht mehr ohne als durch seine Schuld, eine Richtung seiner Entwickelung eingeschlagen, welche mit einer gesunden und echten religiösen Bildung der Menschheit in schreiendem Gegensatze steht.

Gewiß hat ja auch die Sage wie die Legende ihre psychologisch-poetische Berechtigung, ja die erstere und noch mehr die echte Legende kann unter allegorischem Gewande sogar eine erhabene Idee und einen tiefen sittlichen Gehalt bergen; aber die Versündigung gegen die Wahrheit und die gesunde Vernunft beginnt in dem Augenblicke, wo der Buchstabe den Geist ertötet und der Inhalt einer Sage oder Legende als wirkliches oder doch mögliches objektives Geschehen, als historische Thatsache hingestellt wird, und es wäre ein solches Unterfangen genau ebenso frevelhaft und wahnwitzig, wie wenn ich jemandem die Anschauung beibringen wollte, der Wolf oder Fuchs oder Bär des Märchens oder der Fabel könne möglicherweise wirklich gesprochen und das ge-

[1]) Vgl. u. a. Heiligenlegende v. M. Vogel, Priester der Gesellschaft Jesu, bearbeitet v. Fr. Weninger, Doktor der Theol. u. Priester der Gesellschaft Jesu. 3 Bde. Graz, 1847.

sprochen haben, oder er habe in der That das gesprochen, was die Fabel, das Märchen von ihm erzählen. Daß durch derartige Schriften, welche sich sogar mit der Autorität der kirchlichen Behörden decken dürfen, ja zum Teile, wie dies bei den Acta sanctorum und dem römischen Brevier der Fall, im Auftrage und unter der unmittelbaren Aufsicht derselben herausgegeben werden, der krasseste Aberglaube, die geistige Verkrüppelung und die Wundersucht geflissentlich genährt und gefördert wird, liegt klar zutage.[1])

Der vorsichtig-sophistische Ausweg, den man diesfalls versucht, indem man erklärt, die in der Geschichte der Heiligen erzählten Wunder seien nicht Gegenstand des pflichtmäßigen Glaubens überhaupt, sondern nur des „privaten" Glaubens — „cui datum est a Deo", „für den, dem Gott die ‚Gnade', sie zu glauben, gegeben" — ist nichtig; denn was an sich absurd, von vornherein unmöglich und vernunftwidrig oder unbeglaubigt, darf auch nicht als Gegenstand persönlichen oder privaten Glaubens, demnach als an sich möglich und glaubwürdig hingestellt werden. Die Beobachtung drängt sich aber auch in diesem Falle unwillkürlich auf, daß das Leben der Heiligen mit Wundergeschichten um so reichlicher ausgeschmückt erscheint, je weiter ihre Thätigkeit in Bezug auf Zeit und Ort entrückt ist, je weniger also eine wahrhaft und ernstlich kritische Untersuchung des Erzählten möglich wird. Und diese — begreifliche — Taktik wird heute noch beobachtet. Die römische Kurie läßt über einen etwa auftauchenden Fall, bei dem es sich um eine Selig- oder Heiligsprechung und daher um die Feststellung von „Wundern" handelt, geflissentlich und vorsorglich erst „Gras wachsen",

---

[1]) Schreiber dieses hatte während seiner theologischen Lehrzeit einen verhältnismäßig aufgeklärten Anstaltsvorstand, was dieser wenigstens dadurch bewies, daß er gegen die Bekenner des Protestantismus, unter denen er, in der katholischen Diaspora beschäftigt, längere Zeit geweilt hatte, nicht in dem Maße eingenommen war, wie dies in exklusiv katholischen und Kleruskreisen nicht selten zutrifft. Trotzdem äußerte er in den pastoralen Unterrichtsstunden den jungen Klerikern gegenüber, man solle in Gemeinden, wo das sogenannte Wetterläuten noch besteht, diesen Brauch nicht abschaffen; man brauche den Leuten nicht zu sagen, das Weihwasser faule bloß deshalb nicht, weil ihm bei der Weihe Salz beigemischt werde; man solle den Gläubigen nicht abraten, die bei der Verbrennung der heiligen Öle am Charsamstage zurückbleibenden Kohlenreste als Schutzmittel wider Hagel und Blitz auf die Felder oder in die Dächer zu stecken 2c. — „weil mit dem Unkraute leicht auch der Weizen herausgerissen werden könnte!"

d. h. längere Zeit, nicht selten Jahrhunderte verfließen, ehe an den „Prozeß" geschritten wird, trotzdem jeder Richter, ja jeder denkfähige Mensch weiß, daß die Leichtigkeit und objektive Sicherheit der vorzunehmenden Erhebungen, die Reichhaltigkeit und Verläßlichkeit der notwendigen Behelfe mit dem „Alter" des Falles in verkehrtem Verhältnisse stehen.

Und ganz so, wie betreffs der in den Heiligenlegenden erzählten Wunder, steht es hinsichtlich der Glaubwürdigkeit der verschiedenen in der neueren oder neuesten Zeit angeblich vorgekommenen „Mirakel"; insbesondere die Mitglieder des Ordens der Gesellschaft Jesu haben sich, was den Eifer um „Entdeckung" neuer Wunder und den glücklichen Erfolg dieses Eifers betrifft, außerordentlich „verdient" gemacht.

In welcher Weise und mit welcher sträflichen Leichtfertigkeit „Wunder" zustande kommen, davon aus der neueren Zeit nur zwei Beispiele.

Das erste betrifft die „Mutter-Gotteserscheinungen" in der Grotte zu Lourdes im Departement Hautes Pyrénées, unweit der Stadt Tarbes. Die Heldin dieses Schauspiels und der Bürge dieses „Mirakels" ist die unerwachsene Tochter eines gewissen Soubirous, eines in seinen Vermögensverhältnissen heruntergekommenen Müllers, wozu noch der Pfarrer von Bartrés und der Kurat von Lourdes kamen. Das erwähnte Mädchen, Bernadette, am Asthma leidend und geistesschwach, war vierzehn Jahre alt geworden, ohne den geringsten Schulunterricht genossen zu haben. Ihre Beschäftigung bestand in dem Hüten von Schafen, ihre religiöse Bildung beschränkte sich auf einige Gebete. Am 11. Februar 1858 war Bernadette mit ihren beiden Geschwistern in das Thal der Gave gegangen — so berichtet wenigstens der Verfasser des in zahlreichen Auflagen erschienenen Buches „Notre Dame de Lourdes" von Henri Lasserre — um Holz zum Kochen zu lesen. Da kamen sie an die Grotte von Massabielle, und hier erschien nun der Bernadette eine liebliche Frau in strahlender Lichtgestalt[1]) und sprach — natürlich

[1]) Interessant ist die Schilderung, welche das Mädchen von der „Erscheinung" giebt. „Wie war denn die Dame gekleidet," frägt der zur Toulouser Ordensprovinz gehörige Kapuziner-Pater Anton Maria das Kind, und dieses antwortet: „Sie trug ein weißes Kleid, einen blauen Gürtel und einen langen weißen Schleier" (also ganz die elegante moderne Tracht!); „auf jedem ihrer Füße hatte sie eine goldene Rose (!). An ihrem Arme hing ein Rosenkranz (!!), dessen Perlen weiß, dessen Kette von Gold war" (!!) .."

französisch — den Wunsch aus, daß man ihr an diesem Orte eine Kapelle errichte. Dann verschwand sie. Siebzehnmal wiederholte sich die übernatürliche Erscheinung, ohne daß Bernadette wußte, wer es eigentlich sei. Endlich am 25. März — dem Tage „Mariä Verkündigung" — stellt sie gemäß dem Auftrage des von diesem „Wunder" verständigten Kuraten von Lourdes an die geheimnisvolle Gestalt die Frage: „Schöne Dame! Wollen Sie mich wohl wissen lassen, wer Sie sind?" Worauf die Gestalt (französisch) entgegnet: „Ich bin die unbefleckte Empfängnis" — um sofort wieder zu verschwinden. Jetzt wußte man, daß es die seligste Jungfrau Maria war. Die Kapelle kam nun rasch zustande, nicht Tausende, nein Hunderttausende wallfahrteten zu der Grotte, deren Wasser alsbald in den Ruf kam, alle Krankheiten und Gebreste zu heilen, Blinde sehend, Lahme gehend zu machen. Dabei hat man freilich merkwürdigerweise vergessen, daß die angebliche Wunderquelle — wie nämlich Bernadette behauptet haben soll, sei diese Quelle in der bis dahin trockenen Grotte plötzlich hervorgebrochen — deren Entdeckerin weder von ihrer körperlichen Krankheit und dem Asthma, noch von ihrer geistigen Schwäche zu heilen vermochte. . . .[1])

„Darauf betete sie den Rosenkranz, und ich betete mit ihr . . ." (Echo der Annalen v. Lourdes; 1. Heft 1896, S. 3 f.) Also ein „Geist", welcher laut und vernehmbar spricht, daher einen Kehlkopf, Zunge, kurz Sprachwerkzeuge besitzt, durch welche er Luftschwingungen hervorbringt, demnach ein „Körper" ist!! Merkwürdig — allerdings auch sehr begreiflich — ist es nur, daß solche Geistererscheinungen sich niemals vorurteilslosen, vernünftigen, denk- und urteilsfähigen Personen präsentieren, damit sich dieselben ruhig und ohne Geheimnisthuerei von deren Realität überzeugen können. Wo und wie — diese Frage drängt sich unabweisbar auf — mag doch Maria das im Judentume absolut unbekannte, erst im 13. christlichen Jahrhunderte von dem Mönch Dominicus eingeführte Rosenkranzgebet — und noch dazu französisch! — gelernt haben? . . .

[1]) Was die angeblichen übernatürlichen Wunderheilungen in Lourdes betrifft, so steht fest, daß von 1000—1200 Kranken, die dort Hilfe suchen, durchschnittlich kaum 5 bis 6 hergestellt oder gebessert werden, und zwar fast ausnahmslos nur Nervenkranke, bei denen also psychische Einflüsse in Betracht kommen. Werden doch u. a. auch dem Wasser von Mekka seitens der Mohammedaner ähnliche wunderbare Heilkräfte bei Lähmungen, Schwächezuständen, Augenkrankheiten &c. nachgerühmt, und werden doch deshalb einige wenige Tropfen dieses Wassers den Pilgern um teures Geld abgekauft. Daß aber in Lourdes oder durch das „Wunderwasser" von Lourdes z. B. auch nur ein einziger wirklich Toter wieder ins Leben zurückgerufen wurde, das vermögen nicht einmal die Glaubenseifrigsten zu behaupten, geschweige zu beweisen.

Und ganz ähnlich verhält es sich mit dem zweiten Beispiele, das ich dem Leser noch vorführen wollte. Auch hier handelt es sich um eine „Muttergotteserscheinung", auch hier war ein in der geistigen Entwickelung zurückgebliebenes, der Schule noch nicht entwachsenes Mädchen die „Begnadigte", welche der „übernatürlichen" Erscheinung gewürdigt wurde, auch hier nahm sich ein römisch-katholischer Kurat des „Falles" eifrigst an und verhalf ihm mit Erfolg zu entsprechender Publizität. Der Schauplatz dieses „Mirakels" ist Deutschland, das Dorf Dittrichswalde, Kreis Allenstein im Regierungsbezirke Königsberg. Unter den Schulkindern, welche im Jahre 1870 in Dittrichswalde den Kommunion-Unterricht genossen, war auch die 13-jährige Auguste Schaffrinske aus Woritten. Sie lebte in dürftigen Verhältnissen — ihre Mutter war in zweiter Ehe an einen Gutsarbeiter verheiratet — und hatte eine derart ungenügende Schulbildung genossen, daß der Pfarrer ihr die Zulassung zur Kommunion für dieses Jahr verweigerte. Diese Zurückweisung mußte Mutter und Tochter schmerzlich berühren — einmal wegen der Schande gegenüber den Schulgenossinnen, und dann auch deshalb, weil das Mädchen mindestens noch ein Jahr in die Schule gehen mußte, während die Eltern bei ihrer Armut sehnlichst wünschten, durch Annahme eines Dienstes von der Sorge ihres Lebensunterhaltes befreit zu sein. Da gab eine der dort zahlreichen Devoten — „Wottken" — dem Kinde den Rat, nur recht fleißig zur Mutter Gottes zu beten, die werde ihm Hilfe bringen. Richtig erschien dem Mädchen die seligste Jungfrau im Schlafe und sprach tröstend zu ihr: „Weine nicht, ich werde sorgen, daß du zur heiligen Kommunion zugelassen werdest."

Am folgenden Morgen gingen Mutter und Tochter zum Seelsorger, um eine letzte Bitte zu versuchen. Nach alter Gewohnheit warfen sie sich vor einer Mariensäule nieder, welche auf dem Friedhofe unweit der Kirche und dem Pfarrhause stand. Während des Gebetes glaubte nun das Kind die seligste Jungfrau zu sehen, „wie sie sich auf goldenem Stuhle auf einen dürren Ast des bei der Marienstatue stehenden Ahornbaumes niederließ". Auch hier forderte die „übernatürliche" Erscheinung die Errichtung einer Kapelle und versprach wiederzukommen. Die Mutter selbst hatte nichts gesehen. Der Kurat, dem das „Wunder" mitgeteilt wurde, war auch sofort von der Wirklichkeit desselben überzeugt und weigerte sich nun nicht länger, die „Begnadigte" zur Kommunion zuzulassen. Interessant

ist dabei die Thatsache, daß sich der erwähnte Seelenhirt schon zuvor mit der Austreibung des Teufels beschäftigte, zu welchem Zwecke er ein vom Bischof approbiertes Formular besaß; desgleichen beschwor er den namentlich in Polen unter der arbeitenden Klasse noch immer vorkommenden „Weichselzopf". Die Zahl der „Sehenden" mehrte sich alsbald, und tausende Menschen wallfahrteten zu der Wunderstätte. Auch eine Quelle offenbarte die seligste Jungfrau, welche von ihr gesegnet sei, im Hopfengarten des Pfarrers, einige Minuten vom Dorfe entfernt.

Da insbesondere Kinder behaupteten, die Mutter Gottes auf dem erwähnten Baume gesehen zu haben, erbot sich ein wohlhabender Katholik aus Allenstein mit einem Freunde dem Pfarrer gegenüber, je eines dieser Kinder für sich in Obhut zu nehmen und zum Wunderbaume hin- und zurückzuführen. Dieser Vorschlag wurde zurückgewiesen. Ein Beweis für die Wirklichkeit des Wunders sollte auch darin liegen, daß die betreffenden Kinder während der Erscheinung sich im Zustande der Verzückung — Ekstase — und vollständiger Empfindungslosigkeit befänden. Auf Wunsch des Bischofs untersuchte nun ein Allensteiner Arzt die Wahrheit dieser Behauptung. Er packte sein Besteck am Orte aus und näherte sich dann, jedoch ohne irgend ein Instrument, dem einen Kinde. Als der Arzt seine Fingerspitzen in die Nähe desselben brachte, zuckte es heftig mit dem Arme; das andere schloß die Augenlider höchst natürlich, als der Arzt mit der flachen Hand über sein Gesicht, aber ohne es zu berühren, hinwegfuhr.

Übrigens ist das, was in Dittrichswalde vorging, nur eine plumpe Nachahmung der früheren angeblichen „Mutter-Gotteserscheinungen" in Marpingen in der Rheinprovinz — nicht Original, sondern Kopie. Was aber die durch die Dittrichswalder Wunderquelle angeblich bewirkten wunderbaren Heilungen betrifft, so dürfte es genügen, die zwei gerade am meisten gepriesensten Fälle kurz mitzuteilen.

Der eine Fall soll bei einer Lehrersfrau vorgekommen sein, deren Augenleiden von den berühmtesten Königsberger Ärzten nicht beseitigt werden konnte, während es nach nur zweitägigem Gebrauche des geweihten Wassers sofort verschwand. So die landläufige Erzählung, welche noch hinzufügt, die Genesene habe die getragene Brille sofort ablegen können. Thatsächlich aber war die Genesung nur eine eingebildete — die Leidende mußte alsbald wieder zur

Brille greifen, und ihre Augen blieben genau ebenso krank und schwach, wie sie es zuvor gewesen. Der andere Fall betrifft einen zwölfjährigen Knaben aus Allenstein, der durch dreiwöchentliches Beten zur Dittrichswalder Mutter Gottes und Waschen mit dem erwähnten Wasser den Gebrauch seiner Beine wieder erlangt haben soll, während er zuvor auf Krücken ging. Wie sieht es aber thatsächlich damit aus? Mit einer Krücke konnte sich der Knabe schon zuvor bewegen; das Ablegen der einen von beiden Stützen war also nichts weniger als ein „Wunder“; was er aber sodann an Stelle der zweiten Krücke gebrauchte, führt nur einen anderen Namen, während es in Wirklichkeit eben wieder nur eine Krücke war, nämlich — ein Stock, welchen das Kind mit beiden Händen anfaßte, die Brust darauf stützte, um dann die krank und schwach gebliebenen Beine mühsam nachzuziehen . . .

Und ähnlich wie mit den beiden hier etwas ausführlicher behandelten „übernatürlichen Mutter Gottes-Erscheinungen“ und „Wundern“ sieht es auch mit den ungezählten anderen „Zeichen“, „Erscheinungen“ und „Wundern“ aus, welche in alter, neuer und neuester Zeit vorgekommen sein sollen. An Betrug — den übelberüchtigten „frommen“ Betrug, „pia“ fraus — und absichtliche Täuschung braucht ja nicht in allen derartigen Fällen gedacht zu werden[1]); aber die — näheren und entfernteren — Urheber und Verbreiter „übernatürlicher“ Gottes-, Jesu-, Muttergottes-, Engel-, Teufels- und Heiligen-Erscheinungen scheinen nicht gewußt zu haben und nicht zu wissen, was selbst ein Schüler der höheren Gymnasialklassen wissen soll, daß es auch — unabsichtliche — Täuschungen der inneren und äußeren Wahrnehmung, Phantasiegebilde, Wahnvorstellungen, Illusionen und Hallucinationen giebt, denen unter gewissen Voraussetzungen, namentlich in gewissen seelischen Stimmungen, bei gewissen Nervenzuständen und bei entsprechender In-

[1]) In manchen Fällen ist aber die pia fraus — leider — noch heute notorisch. Wir erinnern hier nur an das „heilige Feuer“, welches in Jerusalem alljährlich am Charsamstage aus einem Spalt des Grabes Jesu herausschlägt und durch die Grabkapelle emporsteigt, und dessen Ursprung ein übernatürlicher und wunderbarer sein soll, da es unmittelbar vom Himmel gegeben sei. — Welcher Unfug und Schwindel wird ferner in gewissen römisch-kirchlichen Zeitschriften — die zumeist von Klosterleuten herausgegeben werden, damit sie sich doch irgendwie „nützlich“ beschäftigen — mit angeblichen wunderbaren Gebetserhörungen getrieben! Hier nur ein Beispiel. Im „Pelikan“, Nr. 2, Jahrg. 1898 lesen wir: „Auffallende Gebetserhörungen. Uißigheim, Baden. Meine Mutter

tensität deren Lebhaftigkeit vollkommene Wirklichkeit beigelegt wird, derart, daß es nicht selten sogar schwer hält, die betreffende Person von ihrer Selbsttäuschung zu überzeugen. Man denke nur z. B. an die Jungfrau von Orleans und die „Stimmen" gewisser Heiligen, durch welche ihnen angeblich übernatürliche „Offenbarungen" zuteil wurden!

Welche auffallende, derzeit noch unerklärliche und in gewissem Sinne „wunderbare", dabei aber dennoch ganz natürliche Wirkungen und Eindrücke Nervenerregungen hervorbringen können, lehren in neuerer und neuester Zeit insbesondere die — zum Teile übrigens schon im Altertume bekannten — auf Grund der hypnotischen Experimente gemachten Erfahrungen. Insbesondere sind die sogenannten Suggestiv-Erscheinungen äußerst lehrreich. Der Experimentator versetzt das betreffende „Medium" künstlich in den Zustand der Bewußt- und Willenslosigkeit, und bringt ihm nun z. B. die Vorstellung bei, es habe an irgend einem Körperteile ein scharf ziehendes Blasenpflaster — wirklich findet die betreffende Person beim Erwachen an diesem Körperteile eine schmerzhaft brennende Blase; in ganz ähnlicher Weise kann an ihr eine Hautrötung erzeugt, ihr die ganz bestimmte Überzeugung, diese oder jene dritte Person gesehen, diesen oder jenen Vorgang beobachtet zu haben und dergleichen beigebracht werden.

Wenn nun Derartiges durch fremdes künstliches Zuthun möglich ist, warum sollte durch die eigene Willensbethätigung, also durch Selbstsuggestion, durch die feste und dauernde Konzentrierung des Vorstellens auf ein bestimmtes Objekt, den entsprechenden seelischen und körperlichen Zustand, insbesondere habituelle krankhafte Innervation und hochgesteigerte nervöse Erregbarkeit vorausgesetzt, Ähnliches unmöglich sein? Um hier nur ein Beispiel, das in der Geschichte der „christlichen Mystik" eine so bedeutende Rolle

---

hatte schon länger als 6 Jahre eine schmerzliche Krankheit an den Händen. Kein Arzt konnte über die Krankheit ihr Aufschluß geben und ebensowenig ihr Heilung bringen. Voriges Jahr nun bestellte sie 10 Pelikan und verteilte sie jeden Monat: ihre Hände sind nun geheilt, sie selbst weiß nicht, wie; ein anderes Mittel hat sie nicht mehr angewendet." Also ein „Wunder" zwecks — Abonnentenfanges! Ebenso plump und anwidernd ist die nachstehende ständige Rubrik in diesen Zeitschriften: „Gebetserhörungen liefen ein von: B. in H.; C. in D; S. in W.; O. in M.; N. in R.; L. in Q.; P. in T.; E. in F.; J. in G.; G. in K.; U. in Z.; W. in X.", 2c. 2c. 2c. Und die kirchlichen Behörden sehen diesem Treiben ruhig zu!

spielt, anzuführen: In dem Galaterbriefe des Apostels Paulus findet sich u. a. die Stelle[1]): „Übrigens sei mir niemand lästig; denn ich trage die Wundmale des Herrn Jesu an meinem Leibe". Wie selbst römisch-katholische Ausleger zugeben, wollte der Apostel gemäß dem Zusammenhange damit nur sagen: „Im übrigen lasset mich in Ruhe, machet mir nicht noch mehr Kummer und Verdruß, ich bin ohnehin gekreuzigt, d. h. mit Schmerz und Sorge erfüllt genug". Es fehlte und fehlt aber auch nicht an buchstäblichen Deutern, und es fehlte ebensowenig an Personen, welche von dem glühenden Wunsche beseelt waren, dem Apostel auch in dieser Beziehung zu gleichen und aus inbrünstiger Liebe zu dem göttlichen Heilande dessen Leiden und Schmerzen der Passion mit zu tragen und mit ihm zu teilen!

Und in der That wird von dem heiligen Franciscus Seraphicus sowie, was besonders bedeutsam und lehrreich, von mehreren weiblichen Heiligen, so der heiligen Katharina von Siena, der seligen Katharina Emmerich erzählt, daß sie die Wundmale (Stigmen) Jesu an den Händen, Füßen, der Seite, an der Stirne wirklich an sich trugen, und daß die also Begnadigten sich trotz der damit verbundenen Schmerzen freuten, des Leidens Christi gewürdigt zu werden. Auch in neuester Zeit machte eine „Stigmatisierte" — Louise Lateau in Bois d' Haine in Belgien[2]) — viel von sich reden[3]) . . .

Gewiß giebt es demnach „Wunder", wie es „Geheimnisse" giebt, die Natur im großen wie im kleinen und insbesondere das Gebiet des organischen Lebens ist sogar voll von „Wundern" und „Geheimnissen", wir begegnen ihnen auf Schritt und Tritt, und deren Zahl wächst sogar mit dem Fortschritte der wissenschaftlichen Forschung und der Technik der Forschungs- und Beobachtungsmittel — aber einen positiv „übernatürlichen" Charakter, wie ihn die dogmatische Theologie annimmt und versteht, tragen weder

[1]) Gal. 6, 17; Vgl. II. Cor. 4, 10.

[2]) Vgl. Rohling, L. L., die Stigmatisierte v. Bois d' Haine. Paderborn, 1874. Dagegen: Johnen, L. L., die Stigmatisierte, kein Wunder, sondern Täuschung. Köln, 1874.

[3]) Gerade bezüglich der Stigmatisation der Lateau bemerkte Virchow auf der Naturforscherversammlung in Breslau 1874: „Was wir Naturgesetze nennen, ist veränderlich, weil ihre Auffindung menschliches Werk." Wir wissen eben nicht, welche Wirkungen unter Umständen die Naturkräfte, namentlich auf physiologischem Gebiete, haben können.

diese Wunder noch diese Geheimnisse an sich, es ist wenigstens bis jetzt nicht gelungen, in auch nur **einem einzigen** Falle einen solchen „übernatürlichen“ Charakter, ein willkürliches Überschreiten und Durchbrechen des natürlichen Kausalgesetzes glaubwürdig und unanfechtbar nachzuweisen.[1]) Es ist ebenso richtig, daß Überwindungen niederer Gesetze durch höhere, schwächerer Kräfte durch stärkere in der Natur sich unzähligemale vollziehen; das — nicht erst von Darwin erfundene — Gesetz des „Kampfes ums Dasein“ ist ja so recht eigentlich das Grundgesetz des Universums und äußert seine Wirkungen sogar noch entschiedener auf dem Gebiete der unorganischen Natur, denn des organischen und seelisch-geistigen Lebens; aber eine solche „Überwindung“ tritt dann weder willkürlich noch ausnahmsweise, sondern notwendig, d. h. gesetzmäßig und stetig ein. Selbst scheinbare Ausnahmen von uns bekannten Gesetzen — wie z. B. bezüglich der Kontraktionsgrenze des Eises, oder die Thatsache, daß die organischen Wesen, Pflanzen und Tiere, um so vollkommener erscheinen, je näher wir dem Äquator kommen, während dies beim Menschen allein nicht zutrifft &c. — treten nicht als solche, d. h. nicht vereinzelt und fallweise, sondern eben wieder als stetig und notwendig wirkende Gesetze auf. Auch die scheinbar auffallende, in ihren Wirkungen für das organische Leben der Erde so höchst zweckmäßige Thatsache der schiefen Axenstellung der Erde ist kein speziell nur für unseren Planeten giltiger und berechneter Ausnahmsfall, sondern eine allgemeine naturgesetzliche Erscheinung — die Resultante der Fliehkraft des Erdsphäroids und der Attraktion der Sonne. Es offenbart sich hier im großen dasselbe Gesetz, wie z. B. bei einem in schnelle Rotation versetzten

---

[1]) Am 14. Februar 1900 stellte sich in Wien ein junges Mädchen, Semona, die Tochter eines Europäers und einer Negerin, einer Versammlung von Ärzten und Journalisten vor. Deren Haut zeigte sich gegen Feuer absolut unempfindlich; sie nahm einen vor den Augen der Versammelten glühend gemachten Eisenstab in den Mund, biß Stück für Stück ab, beleckte das glühende Eisen, daß das Zischen deutlich wahrnehmbar wurde, und bestrich damit ihre bloßen Hände und Arme ohne Spur einer Verbrennung. Daß die Stäbe glühend waren, ergab sich auch daraus, daß einer der Gäste daran sich eine Cigarette anzündete. Hierauf steckte sie brennendes Feuer in den Mund und spie es aus, ohne Schaden zu leiden. Gewiß ist diese Erscheinung nicht minder „wunderbar“ und „geheimnisvoll“ als etwa die erwähnte „Stigmatisation“ der Lateau; sie ist, falls wirklich keine Täuschung vorliegt, eine Abnormität, ein „Phänomen“, aber kein Wunder im „übernatürlichen“ Wortsinne.

Kreisel im kleinen. Was man in der menschlichen Rechtspflege und Gesetzgebung „Amnestie“ nennt, kennt die Natur und ihre Gesetze nicht. Es ist z. B. unmöglich, daß ein Körper auch nur einen Augenblick aufhören könnte, schwer zu sein.

Aber selbst angenommen, es gäbe eine solche Ausnahme wirklich — wäre sie dann nicht eben **gegen** das bestehende und thatsächlich giltige Gesetz gerichtet? Stände sie mit demselben nicht thatsächlich im Widerspruche und Gegensatze? Ist nicht selbst jede Amnestierung eines Verbrechers, jede Dispens, jedes Privileg seinem Wesen und seiner Wirkung nach eine Durchlöcherung, eine Art „Wunde“ des Gesetzes — nicht über das Gesetz hinausgehend, sondern einfach den Bestand, die Giltigkeit, das Ansehen des Gesetzes wenigstens für einen einzelnen Fall oder für einige Fälle negierend und aufhebend?

Daraus erhellt, welchen Wert die theologische Behauptung hat, das Wunder sei nur über, aber nicht gegen die Gesetze der Natur, es bedeute keine Aufhebung oder Verneinung derselben. Ist es nicht gegen das Gesetz der Schwerkraft, beziehungsweise gegen das spezifische Gewicht, wenn behauptet wird, die dem Knechte des Eliseus entfallene Eisenaxt sei auf dem Wasser geschwommen? Der Körper des Elias habe sich in die Luft gegen den Himmel erhoben? — Ist es nicht gegen alle gesetzmäßige Erfahrung, wenn die Bibel weiter erzählt, ein dürrer Felsen oder der Stockzahn eines Kinnbackens habe Wasser gegeben, ein Esel habe geredet wie ein Mensch, ein Toter sei durch bloße Berührung wieder lebendig geworden? . . .

Die Allgemeinheit des Bittgebetes in der Menschheit im ganzen und großen, auf die sich die Theologie beruft, und welche die Möglichkeit des Wunders voraussetze, ist ja ebenso unleugbar, wie die Thatsache der Hinneigung — um nicht zu sagen der Sucht — des durchschnittlichen Menschen zum Glauben an das Mystische, Wunderbare, Übernatürliche; allein es geht denn doch nicht an, diese in die empirische Psychologie gehörige und im übrigen nicht in jedem Menschen vorhandene Erscheinung sofort als Beweis der objektiven Realität des Gegenstandes dieser Neigung, dieses Bedürfnisses hinzustellen, da sonst z. B. auch die in der Menschheit aller Zeiten viel verbreitete — und eben mit der Hinneigung zum „Mystischen“ verbundene — Gespenstersucht als Beweis der metaphysischen Realität der Gespenster gelten müßte. Je tiefer, gründlicher und allseitiger die Bildung, je schärfer der Einblick in die bewirkenden

Ursachen alles Geschehens und demzufolge in den inneren Zusammenhang der Erscheinungen, desto mehr schwindet erfahrungsgemäß dieser Glaube, dieser Hang zum „Mystischen“ und „Wunderbaren“, und so ist eben die geistige Unbildung, Halbbildung oder einseitige Bildung die fruchtbare Mutter des in Rede stehenden Hanges.

Unlogisch, willkürlich und ungerechtfertigt aber ist es, den Wunderglauben ein „Gesetz (!) der Menschheit“ zu nennen, „das viel höher steht, als das Naturgesetz“;[1]) ein Satz, dessen Aufstellung seitens der Theologie wieder nur durch die — unabsichtliche oder erschlichene — Verwechslung der psychologischen Thatsächlichkeit oder Notwendigkeit mit der Denknotwendigkeit und der dadurch erhärteten und verbürgten objektiven Thatsächlichkeit möglich wurde.

Mit dem Bisherigen ist auch die theologische Behauptung der Beweisbarkeit des Wunders zurückgewiesen. Da, wie wir oben gesehen, die Einheitlichkeit und Stetigkeit der Naturgesetze sich als ein durch unzählige und lückenlose Induktionen gewonnenes Axiom darstellt, das als solches allgemeine und notwendige Giltigkeit hat, so ist in einem besonderen Falle nicht dieses Axiom, sondern eben der ihm — scheinbar — entgegenstehende Fall zu berichtigen; es sei denn, daß sich dieser Gegensatz nicht als bloß scheinbarer, sondern als wahrer und wirklicher erweist. Bis dorthin aber steht dieses Axiom fest, und wir wollen ruhig abwarten, ob wir jemals genötigt sein werden, es umzustoßen. Das bloße Zeugnis, die Aussage eines oder vieler Menschen für dieses Gegenteil kann an sich und sofort unmöglich schon eine solche Nötigung zur Folge haben, selbst wenn dieser Zeuge oder diese Zeugen als Menschen als vertrauenswürdig erscheinen, d. h. wenn man ihnen die Absicht, zu täuschen oder zu lügen, gerechterweise nicht imputieren darf. Wird etwa — um hier nur ein Beispiel anzuführen — der vorurteilslos und unbefangen Denkende die „Himmelfahrt“ des Kaisers Augustus und damit die Aufhebung oder Vernichtung der Schwerkraft einfach schon aus dem Grunde zugeben und glauben müssen, weil der Senator Numerius Atticus sogar durch einen feierlichen Eidschwur bekräftigte, er habe den erwähnten Kaiser wirklich zum Himmel auffahren gesehen? . . .

Daß die Verwerfung des Zeugnisses eines an sich glaubwürdigen Menschen „zuletzt zur Leugnung der Geschichte überhaupt“

---

1) So Hettinger a. a. O. I. 2, S. 171.

führen müßte, ist abermals eine Übertreibung, wie sie — leider — gerade bei polemisierenden Theologen so häufig vorkommt, und durch welche sie, die sich gerade so gerne als die berufenen Wahrer und Verteidiger der „Wahrheit" hinstellen, ihrer Sache vielmehr schaden als nützen. Dieses Argument geht über das zu Beweisende hinaus — es beweist zu viel, folglich nichts. Es ist richtig: „Fast alle Schriftsteller und Geschichtsschreiber der ältesten und älteren Zeit, selbst Livius, Suetonius, Tacitus, Josefus Flavius erzählen oft genug Wunderbares". Aber Sache der wissenschaftlichen und geschichtlichen Kritik ist es ja eben, auch bei diesen Autoren das Wahre vom Falschen oder Unwahrscheinlichen, das an sich Mögliche vom Unmöglichen, das allseits Verbürgte vom bloß Sagen- oder Mythenhaften zu scheiden. Werden wir, um auch hiefür nur ein Beispiel anzuführen, schon sofort glauben, daß wirklich kurz vor der Zerstörung des jüdischen Tempels unter Titus als Anzeichen dieses Ereignisses „am Himmel Schlachtreihen dahineilten, Waffen blitzten und durch aus den Wolken plötzlich hervorbrechendes Feuer der Tempel sich erhellte", daß ferner „die Thüren des Heiligtums sich plötzlich öffneten und eine übermenschliche Stimme gehört wurde, welche rief: „Die Götter (?) verlassen nun das Haus!" und daß man zugleich „ein gewaltiges Geräusch infolge dieses Auszuges vernahm"? . . .[1])

Was endlich die „Weissagung" betrifft, so können wir uns bezüglich des diesfalls von der Theologie Gesagten ganz kurz fassen. Wir müßten sonst fast nur wiederholen, was im Vorstehenden hinsichtlich des „Wunders" erörtert worden.

Auch hier können und müssen wir erklären: Die Geschichte der Menschheit kennt keinen einzigen vollständig, allseitig und unanfechtbar beglaubigten Fall einer Aussage, welche das dem Menschen mögliche und zugängliche Wissen absolut überschreiten würde, derart, daß diese Aussage **nur** durch übernatürliche, göttliche Eingebung möglich gewesen wäre. Und daß dies auch in der Zukunft nicht der Fall sein werde, können wir aussprechen, ohne deshalb vielleicht selbst als „Wahr-" oder „Weissager" erscheinen zu wollen. Wenigstens wollen wir bis dahin den Eintritt eines solchen Falles ruhig abwarten.

Daß die Erscheinungen des angeblichen sogenannten Hellsehens, des „magnetischen" Schlafes sowie die Mantik und die Orakel der Alten

[1]) Vgl. Tacit. Hist. V. 13; Jos. Flav. VI. 5.

keine „echten" Kryptognosen und Prophetieen sind, darin stimmen wir mit den Theologen vollkommen überein; aber kein Vernünftiger dürfte mit jener theologischen Deutung einverstanden sein, nach welcher diese Dinge auf den Satan als deren Urheber zurückzuführen seien, der sie wirke, um Gottes Allwissenheit nachzuäffen und die Menschenseelen zu verderben.[1]) Was endlich die oben zitierte Aufstellung Pascals betrifft: „Es gibt falsche Wunder und Weissagungen, und darum muß es wahre geben" — so haben wir mit einer solchen Logik und Syllogistik nichts gemein. Denn aus der einen und einzigen Prämisse: „Es gibt falsche Wunder und Weissagungen" läßt sich logisch nur ein uneigentlicher Schluß oder eine Folgerung ziehen, welche von der Prämisse nicht materiell, sondern nur formell verschieden ist und daher zu keiner inhaltlich neuen Erkenntnis führt. So könnte man aus der Giltigkeit des partikulär bejahenden Urteils: „Es gibt falsche Wunder und Weissagungen" — denn dieses Urteil hat offenbar den Sinn: „Einige Wunder und Weissagungen sind falsch" — höchstens (ad subalternantem) schließen: „Es sind möglicherweise alle Wunder und Weissagungen falsch," oder (ad contradictoriam) „es gilt nicht, daß kein Wunder und keine Weissagung falsch ist" — welche Folgerungen offenbar wesentlich dasselbe sagen, wie die Prämisse, aber es folgt daraus keineswegs, daß es auch wahre Wunder und wahre Weissagungen geben müsse.[2])

---

[1]) Theologischerseits hat man es übrigens versucht, diese eben erwähnte Aufstellung sogar durch folgenden „gehörnten Schluß" plausibel zu machen: „Die Scheinwunder und unechten Prophetieen sind entweder natürliche oder übernatürliche Erscheinungen. Natürlich sind sie nicht, weil sie das rein menschliche Können und Wissen überschreiten. Also sind sie übernatürlich. Als übernatürliche Erscheinung stammen sie entweder von Gott oder vom Teufel. Von Gott stammen sie nicht, da Gott seine Macht nicht zum Bösen und zur Täuschung des Menschen gebrauchen kann. Also stammen sie vom Teufel!" Quod erat demonstrandum! (Was zu beweisen war!) Abermals ein Beweis, daß sich schließlich eben alles „beweisen" lasse.

[2]) Daß es trotzdem zu allen Zeiten „Wunderthäter" und „Weis-" oder „Wahrsager" gegeben (und wohl auch geben wird), ist ja unleugbar, allerdings auch menschlich begreiflich. Wir erinnern hier in letzterer Beziehung nur an die zu Alençon am 27. Mai 1772 geborene und 1843 verstorbene berühmte Wahrsagerin Lenormand, an deren Seherkraft nicht nur Napoleon, sondern auch eine Reihe hervorragender Zeitgenossen fest glaubten, und die nicht nur die große französische Revolution, das Direktorium und das Konsulat, sondern auch das Kaiserreich, die Restauration, die hundert Tage, die zweite Restauration, die Juli-

Überblicken wir jetzt das Ergebnis unserer Untersuchungen in dem laufenden Abschnitte, so müssen wir sagen: Es läßt sich weder die Möglichkeit, noch die Notwendigkeit, noch die geschichtliche Wirklichkeit einer übernatürlichen oder positiv göttlichen Offenbarung wissenschaftlich beweisen, und es ist insbesondere die Berufung der orthodoxen Theologie auf Wunder und Weissagungen als auf einen angeblichen Beweis der innern Wahrheit und unmittelbaren Göttlichkeit dieser Offenbarung unberechtigt und willkürlich. Was die biblischen Bücher Wahres enthalten, ist nicht „übernatürlich", und was sie „Übernatürliches" erzählen, ist nicht als wahr erwiesen.

Wenn trotzdem die Frage nach der Berechtigung und Rechtfertigung des Offenbarungsglaubens gestellt wird, so kann die Antwort nur dahin lauten: Diese Berechtigung ist keine aprioristische, auch keine wissenschaftliche und geschichtlich-kritische, sondern nur eine empirisch-psychologische, hervorgehend aus der thatsächlichen Beschaffenheit und dem innern Bedürfnisse der großen Mehrzahl der Menschen, welche, infolge geistig-sittlicher Unselbständigkeit und Unreife, der Belehrung, Führung und Leitung einer religiös-ethischen Autorität benötigen, deren höchste Majestät und unfehlbare Sicherheit wir uns eben in der persönlich gefaßten Gottheit vereinigt denken. Schon Kant hat diesfalls den richtigen Satz ausgesprochen: „Die Konstitution jeder Kirche geht stets von irgend einem historischen (Offenbarungs-) Glauben aus; die Schwäche der menschlichen Natur ist schuld, daß auf den reinen Religionsglauben allein keine Gemeinschaft gegründet werden kann."[1])

Revolution und vieles andere „geweissagt" haben soll. Psychologisch ist es übrigens erklärlich und thatsächlich, daß Ideen, Überzeugungen, subjektive Gewißheiten, die uns beherrschen, auch durch Thaten verwirklicht werden, und so ist es recht wohl möglich, daß derartige Ideen, namentlich wenn sie den Nimbus einer höheren Inspiration, den Charakter einer Prophetie an sich tragen, „Geschichte machen", d. h. die Schicksale ganzer Staaten und Völker sowie einzelner Personen beeinflussen und gestalten. Und in der That soll der damalige unbekannte Offizier Buonaparte, als die Lenormand ihm prophezeite: „Hundert siegreiche Schlachten, Retter der Republik, Gründer einer Dynastie, Besieger Europas," erst gelacht, dann aber, plötzlich ernst geworden, gesagt haben: „Ich werde mich bemühen, Ihrem Orakel Ehre zu machen". (Vgl. u. a. Souvenirs prophét. d'une sibylle etc. 1814.)

[1]) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Königsberg. 1. Aufl. 1793.

In der That finden wir die rein natürliche Religion bei keinem Volke der Geschichte — stets tritt die Religion als positive Einrichtung, als Religionsgemeinschaft oder Kirche in die Erscheinung. Und dies gilt nicht nur vom Religiösen, sondern ebenso auch vom Sittlichen und Rechtlichen: die Sittlichkeits- und Rechtsidee forderte behufs deren Darstellung und Verwirklichung in der Menschheit gleichfalls deren Fixierung und Verdichtung durch bestimmte positive Formen — das Sittliche durch dessen Präzisierung seitens einer sittlich-erziehlichen Autorität, das Rechtliche durch Kodifizierung und Sanktionierung des Willens der Mehrheit der gesetzgebenden Faktoren. So tritt auch die Ethik wie das Recht notwendig stets positiv auf.

Ein Gott, der zu Welt und Mensch nicht in Beziehung treten, seinen Willen nicht kundthun, sich nicht „offenbaren" kann, wäre kein wahrhaft persönlicher Gott, und entspricht nicht dem Bedürfnisse des gewöhnlichen Menschen.

Mag die kleine Anzahl geistig Hochgebildeter sich mit Recht an jener — natürlichen — „Offenbarung" genügen lassen, deren Quelle Vernunft und Gewissen, — die Menschheit im großen und ganzen vermag aus dieser Quelle **allein** nicht selbständig zu schöpfen. Niemand, der mit den wirklichen Verhältnissen rechnet und den thatsächlichen Zustand, sowie die geistig-sittlichen Bedürfnisse der großen Menge kennt, wird die Menschheit ihrem beschränkten Verstande, ihrer angeborenen oder erworbenen Klugheit oder gar ihrem „Instinkte" überlassen wollen. Nichts wäre verkehrter und gefährlicher als dies, nichts geeigneter, die Selbstsucht, die Sinnlichkeit, die Habsucht und all die bösen Triebe und Leidenschaften, die keimartig im Menschen schlummern, zu entfesseln und ihnen ihren verhängnisvollen Weg zu bahnen. Der ideale Gedanke: „Jeder sei sein eigener Hohepriester" wird sich nach meiner Überzeugung niemals ganz verwirklichen lassen. Die Menschheit im ganzen und großen bedarf nicht nur einer leitenden und erziehenden religiös-ethischen Autorität, sie will, sie verlangt eine solche geradezu, sie betrachtet die darauf abzielenden Einrichtungen als etwas ganz Selbstverständliches und fügt sich im allgemeinen gerne deren Weisungen und Anordnungen.

Es ist richtig: diese Autorität könnte auch eine rein menschliche sein, und die Summe der durch dieselbe der Menschheit zu vermittelnden religiös-sittlichen Lehren würde an sich ausreichen,

den Menschen zur Religion, zum Guten und zur Tugend anzuleiten; ob aber eine solche rein menschliche Autorität den breiten Volksmassen gegenüber genügen und sie mit Erfolg religiös und sittlich erziehen könnte, dürfte wenigstens fraglich sein. Wir kommen übrigens in dem letzten Abschnitte vorliegenden Werkes auf diese Frage noch zurück.

Ähnlich verhält es sich bezüglich des Wunderglaubens. Der durchschnittliche Mensch — und er repräsentiert ja so recht eigentlich die „Menschheit", das „Volk" — wird sich nur schwer von dem Glauben, von der Hoffnung trennen können, sein Gebet könne oder werde von einer allmächtigen und höchst gütigen Gottheit erhört werden, es könne und werde übernatürliche Wirkungen haben, d. h. solche, welche das starre, erbarmungslose Gesetz der Naturnotwendigkeit durch ein Wunder durchbrechen und beseitigen. Nur wenige sind eben stark genug, die Wahrheit und Wirklichkeit zu ertragen.

Ist nun aber die ethisch-soziale Aufgabe der Menschheit eine einheitliche und solidarische — und so muß sie gefaßt werden, will man nicht den Einzelnen einfach seinem Schicksale und sich selbst überlassen, die Völkerfamilie nicht zu ihrem Unglücke zersplittern und atomisieren — so obliegt auch der Minderheit geistig Hochstehender die Pflicht, auf die religiösen, seelischen und sittlichen Bedürfnisse der erdrückenden Mehrheit, wenn man dieselben etwa auch selbst nicht, oder nicht in derselben Form besitzen sollte, gebührend Rücksicht zu nehmen, sie zu schonen und zu achten, soweit dies immer ohne Verletzung höherer Pflichten und Interessen möglich ist.

Ein Betrug, eine absichtliche Täuschung und schädliche Irreführung liegt in einem solchen Verhalten gewiß ebenso wenig, wie in dem Trostesworte, das ich an einen Gebeugten, Sorgenbelasteten, Leidenden und Unglücklichen richte, um ihn zu beruhigen und aufzurichten. Auch das **Herz** und **Gemüt** hat eben gewisse Rechte und Pflichten, und das Gegenteil wäre oft kalte, lieblose Härte und Grausamkeit. Und grenzt nicht „Herzlosigkeit" oft geradezu an „Gewissenlosigkeit"? . . .

Und darum ist der reine, vergeistigte Gottesglaube in Verbindung mit einer vernünftigen Moral zwar ein schönes religiöses Ideal, dem wir nachzutrachten haben, ohne es aber wohl — wenigstens in absehbarer Zeit — vollständig erreichen zu können. Kant

sieht in dem allmählichen Übergang des positiven Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens die „Annäherung des Reiches Gottes" und erblickt in dem Prävalieren des statutarischen (d. i. dogmatischen und kirchengesetzlichen) Elementes „Gunstbuhlerei bei Gott", religiösen „Afterdienst" und selbstsüchtiges „Pfaffentum". Letztere Bezeichnung mag zu hart sein; aber soviel muß doch von jedem Religionswesen, auch wenn es sich auf die durch die Vernunft erkannten religiösen und sittlichen Ideen nicht beschränkt und das Offenbarungsprinzip aus wohlerwogenen Gründen nicht verläßt, gefordert werden, daß es in seinen Lehrbegriff das, aber auch **nur** das aufnimmt, was zu einer wahrhaft religiösen und sittlichen Veredelung der Menschheit notwendig ist. Starrer Dogmenzwang, Androhung zeitlicher und ewiger Strafen für den, der eine oder die andere dogmatische Lehre nicht glauben kann, Verfolgung und gehässige Anfeindung Un- oder Andersgläubiger sind an sich ungerecht, erfolglos und rächen sich früher oder später, wie gerade die Geschichte des Christentums lehrt. Hier gilt eben das tiefe Wort Rückerts:

„Wenn man, was man glauben soll,
Nicht mehr glauben kann,
Ist die Zeit eines Glaubens voll
Und geht ein neuer an"...

Inwieweit die positiv christliche Theologie und Kirche gegen die obigen unabweisbaren Forderungen gefehlt, haben wir schon aus den bisherigen Untersuchungen ersehen und werden es aus dem Folgenden noch deutlicher erkennen. Bezüglich des Judentums erklärt Moses Mendelssohn — und mit ihm stimmen derzeit wohl die meisten Rabbinen überein — das Freisein von bindenden Dogmen als Vorzug dieser Religionsgemeinschaft.[1]) Unter den christlichen Konfessionen kommt ihm diesfalls zunächst der evangelische Protestantismus und der in neuerer Zeit hervorgetretene Altkatholizismus; am starrsten und unnachgiebigsten zeigte und zeigt sich auch in dieser Hinsicht, abgesehen von der russischen und griechischen Kirche, der römische Katholizismus, welchen in dieser Beziehung fast nur der Islam übertrifft. In dem Dogmenzwange

[1]) „Das Judentum ist nicht geoffenbarte Religion, sondern geoffenbarte Gesetzgebung." (Rettung d. Juden, 1782.) Vgl. Das Europäische Israel. V. S. Stern, Brünn, 1889.

und der absoluten Glaubens-Intoleranz liegt die Stärke — oder, wenn man will, der „Vorzug" — aber auch die Schwäche der römisch-katholischen Kirche; das hat formell deren innere und äußere Einheit geschaffen und erhalten, das legte aber zugleich den Grund zu einem Prozesse unausgesetzt und unaufhaltsam fortschreitender äußerlicher Abbröckelung und innerer geistiger Zersetzung, welcher — früher oder später — diesem Kirchenwesen zum Verhängnisse werden muß, da infolge der „Unfehlbarkeit", welche es sich beilegt, eine Selbstkorrektur und ein Rückzug unmöglich ist.



Das Religions- und Weltproblem.

Das Religions- und Weltproblem.

Dogmenkritische und naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchungen für die denkende Menschheit.



Von

Franz Mach,

vorm. Professor am k. k. Staats-Obergymnasium in Saaz.

Mit einer Selbstbiographie und dem Bildnisse des Verfassers.

Zweiter Teil.



Dresden und Leipzig.
E. Piersons Verlag (R. Lincke, k. und k. Hofbuchhändler).
1901.

Druck von E. Piersons Verlag (R. Linde) in Dresden.

„Für ein nicht wertloses und überflüssiges, sondern für das höchste und fast einzig wichtige Geschäft erachte ich es — die Wahrheit zu suchen."

Aurel. Augustinus.

Schüler:

— — — — — — — — — — — — — —

„Fast möcht' ich nun Theologie studieren."

Mephistopheles:

„Ich wünschte nicht, euch irre zu führen.
Was diese Wissenschaft betrifft,
Es ist so schwer, den falschen Weg zu meiden" . .

Goethe, Faust, 1. Tl.

„Prüfet alles, und behaltet das Beste."

I. Thess. 5, 21.

Inhaltsverzeichnis des zweiten Teiles.

XI. Abschnitt.

Läßt sich der messianische und göttliche Charakter Jesu und die Göttlichkeit seines Werkes erweisen?

Lehre der positiven Theologie betreffs des messianischen Charakters und der göttlichen Wesenheit Jesu, und der Göttlichkeit des kirchlichen Christentums. — Beweisgründe seitens der Theologie. — Der geschichtliche Charakter der Person Jesu. — Die Echtheit der neutestamentlichen Bücher, besonders der Evangelien, aus inneren und äußeren Gründen. — Strauß, Rénan u. a. — Die Apokryphen beweisen die Echtheit unserer Evangelien. — Die Glaubwürdigkeit der Evangelien. — Die Unverfälschtheit dieser Schriften. — Beweis des messianischen Charakters Jesu. — Beweise für die Gottheit Jesu. — Jesu Zeugnis von sich selbst. — Die Wahrheit dieser Aussage, bewiesen durch die absolute Heiligkeit seines Lebens. — Durch den Inhalt seiner Lehre. — Durch die wunderbar schnelle Ausbreitung des Christentums trotz der zahlreichen Hindernisse. — Durch die natürliche Unzulänglichkeit der angewandten Mittel. — Durch die übermenschlichen sittlichen Wirkungen des Christentums. — Durch die Geschichte, die Schicksale, die Unzerstörbarkeit der Kirche Jesu und durch deren fortgesetzt göttliche Führung und Leitung. — Durch die an und von Jesus gewirkten Wunder. — Durch die an ihm erfüllten und von ihm verkündigten Weissagungen.

Die vorchristliche, insbesondere durch Moses vermittelte Offenbarung Gottes wird nach der Lehre der kirchlichen Theologie ergänzt und vollendet durch die für die gesamte Menschheit bestimmte christliche Offenbarung. Charakterisiert sich somit jene als bloße Vorschule oder Vorbereitung zu dieser, so unterscheide sich die christliche Offenbarung von allen früheren Offenbarungsstadien noch wesentlich dadurch, daß der Verkünder der christlichen Offenbarung, Jesus Christus, nicht nur gleich den Trägern der vorausgegangenen Offenbarungen von Gott gesandt und durch Wunder und Weissagungen beglaubigt wurde, sondern, als Sohn Gottes, den göttlichen Charakter selbst an sich trug, derart, daß in Jesus

Gott selbst sichtbar auf Erden erschien, um die im alten Testamente in den messianischen Weissagungen verheißene Erlösung des Menschengeschlechtes zu vollbringen und die allgemeine, wahre und vollkommene Religion zu stiften, deren unverfälschte Forterhaltung und Vermittelung an den Einzelnen er der von ihm gegründeten Kirche anvertraut habe.

Um den Beweis des messianischen Charakters und der göttlichen Wesenheit Jesu sowie der Göttlichkeit der Kirche oder des Christentums dreht sich daher die gesamte Apologie der „orthodoxen" Theologie. Die materielle und formale Grundvoraussetzung dieses Beweises ist die geschichtliche Wahrheit und Glaubwürdigkeit der biblischen Bücher des neuen Testamentes, vor allem und hauptsächlich der Evangelien. Versuchen wir eine kurze, zusammenfassende Skizze dieses Beweises, so läßt sich dieselbe nachstehend geben.

Zunächst, sagt die Theologie, läßt sich der geschichtliche Charakter der Person Jesu nicht in Abrede stellen, welcher auch sogar in dem Falle feststände, wenn es biblische neutestamentliche Schriften nicht gäbe. Aber es gibt solche thatsächlich, darunter vor allem die vier Evangelien nach Matthäus, Marcus, Lukas und Johannes.

Diese Bücher, vor allem die Evangelien, sind nun äußerlich oder geschichtlich wahr, d. h. echt, glaubwürdig, unverfälscht.

Sie sind echt sowohl aus inneren als aus äußeren Gründen. Aus inneren Gründen: Denn sie sind in der sogen. hellenistischen Sprache abgefaßt, welche von den palästinensischen Juden zur Zeit der macedonisch-griechischen und römischen Herrschaft gebraucht wurde, woraus folgt, daß die Verfasser palästinensische Juden waren, was auch aus der vollkommenen Vertrautheit dieser Verfasser mit den jüdisch-alttestamentlichen Büchern hervorgeht. Außerdem zeigen die Verfasser eine solche Vertrautheit mit den politischen, religiösen, topographischen und sozialen Verhältnissen der Juden im Anfange des ersten christlichen Jahrhunderts, daß die Verfasser nicht erst im zweiten Jahrhunderte gelebt haben können, zumal infolge des jüdisch-römischen Krieges die jüdischen Verhältnisse schon im letzten Viertel des ersten Jahrhunderts völlig geändert erscheinen. Andererseits enthalten diese Bücher manches nicht, was sie kaum übergangen hätten, wären sie erst im zweiten Jahrhundert abgefaßt worden. So berichten die drei ersten Evangelien zwar die Weis-

sagung Jesu bezüglich des Unterganges Jerusalems, nicht aber deren Erfüllung, was nicht geschehen wäre, würden sie erst nach dem Jahre 70 verfaßt worden sein. Die Darstellung weist hin auf Männer von einfacher Bildung, was auch in der That dem Charakter der Apostel entspricht, unter denen nur Paulus eine höhere Bildung genossen. Die Verfasser führen ferner in der Erzählung von Begebenheiten häufig so unbedeutende Nebenumstände an — oft selbst die Mienen, Geberden, Bewegungen der als handelnd dargestellten Personen — daß sie nur als Augen- und Ohrenzeugen geschrieben haben konnten, was ausschließlich auf die Apostel hinweist. Endlich tragen diese Bücher die Namen ihrer Verfasser seit der ältesten Zeit an ihrer Stirne.[1])

Zu diesen inneren Gründen der Echtheit treten noch zahlreiche äußere. Vor allem die Zeugnisse der apostolischen Väter, welche bereits den Urkunden des Christentums entlehnte Stellen anführen, was deren Vorhandensein voraussetzt. Noch zahlreicher werden die Zeugnisse und Zitate seit dem zweiten Jahrhunderte. Selbst Häretiker des zweiten und dritten Jahrhunderts anerkennen den apostolischen Ursprung dieser Bücher, nur suchen sie dieselben nach ihrem Sinne zu deuten, und auch die Feinde des Christentums, Juden und Heiden, der Talmud, Celsus, Porphyrius, Julian der Abtrünnige u. a. haben nicht gewagt, die Echtheit der neutestamentlichen Bücher in Zweifel zu ziehen. Daher ist eine Entstehung dieser Bücher sowohl in der späteren, nachapostolischen Zeit, als durch Mythenbildung ausgeschlossen. Die Theorie neuerer Kritiker, voran die Behauptung des David Strauß, welcher die Evangelien und deren Berichte durch „absichtslos dichtende Sage" entstanden sein läßt, ist daher unstichhältig.

Und so wie die neutestamentlichen Bücher, insbesondere die Evangelien, echt sind, so sind sie auch glaubwürdig. Deren Verfasser konnten nicht nur die Wahrheit mitteilen, sie wollten dieselbe auch mitteilen.

Sie konnten die Wahrheit mitteilen. Wer waren — auf Grund des Beweises der Echtheit — die Verfasser der neutestamentlichen heiligen Bücher? Matthäus, Marcus, Lukas, Johannes, Petrus, Jacobus der Jüngere, Judas Thaddäus, Paulus. Von diesen waren fünf, nämlich Matthäus, Johannes, Petrus,

[1]) Eine Ausnahme macht nur der Brief an die Hebräer.

Jacobus d. J. und Judas Thaddäus, Apostel Jesu und als solche dessen stete Begleiter. Von den übrigen war Marcus einer der Jünger Jesu und zuletzt Schüler und Begleiter des Apostels Petrus. Lukas gehörte gleichfall der Jüngerschar an, war daher auch beständig in der Nähe Jesu, und versichert, daß er über das, was er geschrieben, „vom Anfange an genaue Kunde eingeholt".[1]) Paulus endlich hat zwar Jesum nicht von Angesicht gesehen und wurde von ihm nicht unmittelbar unterwiesen; allein aus den Andeutungen in seinen Briefen geht hervor, daß er über das, was er selbst nicht wissen konnte, bei den Aposteln in Jerusalem Belehrung suchte. So erzählt er in seinem Galaterbriefe: „Ich kam nach drei Jahren nach Jerusalem, um Petrus zu sehen, und blieb bei ihm fünfzehn Tage".[2]) In demselben Briefe schreibt er: „Ich aber zog hinauf (nach Jerusalem) vermöge einer Offenbarung; und ich legte ihnen das Evangelium vor, das ich unter den Heiden predige".[3])

Die Verfasser wollten aber auch die Wahrheit mitteilen. Dafür bürgt ihr sittlich-reiner Charakter, den man des Truges und der Täuschung nicht fähig halten kann; denn überall zeigen sich die Verfasser als schlichte, einfache, gottesfürchtige Männer, welche ihre eigenen Schwächen und Fehler gestehen, ohne sie im mindesten zu beschönigen oder zu entschuldigen; dafür bürgt auch die Einfachheit und Nüchternheit ihrer Darstellung. Nirgends zeigt sich das Bestreben, Thatsachen auszuschmücken oder durch Bemerkungen und Zuthaten ihrer eigenen Meinung Ausdruck zu geben. Selbst Jesus nennt sie „langsam zum Glauben",[4]) der Apostel Thomas will die Auferstehung Jesu erst glauben, wenn er sich sinnenfällig überzeugt habe,[5]) Paulus warnt die Gläubigen, unverbürgten Sagen und Überlieferungen Glauben zu schenken,[6]) und Johannes versichert: „Was wir mit unseren Augen gesehen, was wir beschaut und unsere Hände betastet haben, verkündigen wir euch".[7])

Ja, die Verfasser hätten gar nichts Falsches berichten können, da das, wovon sie erzählen, öffentlich und vor vielen Zeugen geschehen war und die Apostel bei der damaligen weltstädtischen Bedeutung Jerusalems und dessen enger Verbindung mit Antiochien, Ephesus, Rom, Korinth, Alexandrien u. s. w. gar nicht wagen konnten, in diesen Städten etwas Unwahres zu verkündigen.

---

[1]) Luk. 1, 3. — [2]) Gal. 1, 18. — [3]) Das. 2, 2. — [4]) Luk. 24, 25. — [5]) Joh. 20, 25. — [6]) 1. Tim. 1, 4; 7, 2. — [7]) 1. Joh. 1, 3.

Dazu kommt noch ein innerer, psychologischer Grund. Die Verfasser, als einfache, ungebildete Männer, wären überhaupt nicht im stande gewesen, das so erhabene Charakterbild Jesu aus sich selbst zu zeichnen und dessen Lehre selbst aufzufinden und darzustellen; noch weniger hätte dies in der Weise geschehen können, daß alle vier Evangelisten in der Zeichnung dieses Charakterbildes und in der Darstellung der Lehre Jesu im wesentlichen übereinstimmen, ohne daß sie diesfalls eine Verabredung getroffen hatten. „Es ist nichts anderes möglich: die Evangelisten müssen ein Original kopiert haben".[1]) Die einzelnen Widersprüche in den Evangelien betreffen nur gleichgiltige Nebenumstände oder den formalen Ausdruck, und sind eben ein Beweis, daß die Verfasser ohne gegenseitige Verabredung geschrieben haben, was sogar zu Gunsten ihrer Glaubwürdigkeit spricht. Selbst Josefus Flavius bezeugt die Wunder und die Auferstehung Jesu.[2])

Und endlich sind die neutestamentlichen heiligen Bücher auch unverfälscht. Schon seit dem Anfange des zweiten Jahrhunderts sind die Zitate aus den heiligen neutestamentlichen Büchern in den Schriften kirchlicher und nichtkirchlicher Schriftsteller so zahlreich, daß sie den wesentlichen Gesamtinhalt dieser Bücher darstellen. Da nun diese Zitate genau so lauten, wie sie sich in diesen heiligen Büchern finden, so hat eine Fälschung dieser Bücher nicht stattgefunden.

Dies geht auch aus den Übersetzungen dieser Bücher hervor, unter denen eine uralte lateinische, „Itala" genannt, schon von dem zu Anfang des dritten Jahrhunderts gestorbenen Tertullian erwähnt wird. Noch älter als die Itala ist die jüngst entdeckte syrische, deren hohes Alter die Thatsache beweist, daß sich schon Hegesippus im zweiten Jahrhunderte auf dieselbe beruft.[3]) Seit dem dritten und vierten Jahrhunderte gibt es schon ägyptische, äthiopische, armenische, persische und georgische Übersetzungen, an die sich im vierten Jahrhunderte die gothische reiht. Alle diese Übersetzungen stimmen mit den neutestamentlichen kanonischen Büchern

[1]) Wiseman, Gesammelte Reden, IV. Teil. Selbst Rousseau gesteht: „Das Evangelium hat so rührende, so ganz unnachahmliche Kennzeichen der Wahrheit, daß der Erfinder davon bewunderungswürdiger wäre, als der, den es darstellt." (Emile, IV.)

[2]) Antiqq. Jud. XVIII. 3, 3.

[3]) Euseb. hist. eccl. IV, 30. Die ehedem für älter gehaltene syrische „Peschito" ist nur eine Umarbeitung älterer syrischer Evangelienübersetzungen um 400.

überein. Ähnliches gilt von den nahezu 700 Abschriften dieser Bücher, welche teilweise uralt sind.

Zudem hätte schon die Ehrfurcht vor diesen Büchern als Gottes Wort jede Fälschung als Frevel erscheinen lassen müssen, wie denn der 59. apostolische Kanon jeden mit dem Banne bedroht, der Apokryphen in der Kirche verbreiten würde.[1]) Im ersten Jahrhunderte lebten überdies noch die Apostel und deren Schüler, unter deren Augen eine Fälschung gar nicht möglich gewesen wäre, im zweiten Jahrhunderte aber waren die heiligen Schriften schon an so vielen Orten und in so vielen Exemplaren verbreitet, daß an eine Fälschung derselben gleichfalls nicht gedacht werden kann. Diese Schriften befanden sich schon im zweiten Jahrhunderte in den Händen der „Ältesten" der christlichen Gemeinden[2]) und wurden am Sonntage den Gläubigen vorgelesen,[3]) so daß sie den Inhalt derselben genau kannten und gewissermaßen jedes Kirchenglied über die Integrität dieser Bücher mit wachte.

Auf der Grundlage dieses Beweises der geschichtlichen Wahrheit der neutestamentlichen Bücher lasse sich nun der Beweis des messianischen und göttlichen Charakters Jesu und der Übermenschlichkeit und Göttlichkeit seines Werkes mit vollständiger Sicherheit, ja mit zwingender Evidenz führen. Der messianische Charakter Jesu ergibt sich nämlich aus der genauen Erfüllung der zahlreichen, einen Erlöser verheißenden Weissagungen des alten Bundes, insbesondere der Propheten, an der Person Jesu. Aber auch seine wahre Gottheit oder Göttlichkeit läßt sich mit vollkommener Gewißheit nachweisen. Jesus selbst legt sich mit unzweideutigen Worten den eigentlich göttlichen Charakter und göttliche Eigenschaften bei, und fordert für sich göttliche Verehrung. Dieser göttliche Charakter Jesu wurde auch in der That schon von den Aposteln und den ersten Bekennern Jesu durch Wort und Werk anerkannt.

Die Wahrheit dieser seiner Aussage von sich aber beweist Jesus zunächst durch die absolute Heiligkeit seines Lebens, welche aus seiner absoluten Sündenlosigkeit, aus der Vereinigung aller Tugenden im höchsten und vollkommenen Maße in seiner Person erhellt, und wodurch sich Jesus als das unerreichte und unerreichbare Ideal sittlicher Vollkommenheit darstellt.

---

[1]) Patr. Apost. ap. Cotel. I, p. 445.

[2]) Iren. adv. haer. l. III. — [3]) Justin. Apol. I, 66.

Zwar gab und gibt es in jedem Volke Einzelne, welche von ernstem Streben nach Tugend und Heiligkeit erfüllt waren; aber es waren immer nur einzelne Tugenden, welche sie übten und pflegten, neben welchen auch Untugenden vorhanden waren. Einer Vereinigung aller Tugenden in absolut vollkommenem Maße in einer Person begegnen wir in der Geschichte, Jesus ausgenommen, nicht.

Absolute Heiligkeit aber ist nicht mehr ein rein menschliches, sondern ein göttliches Attribut. „Ist es möglich, frei von Fehlern zu sein?" frägt Epiktet, und er antwortet selbst darauf: „Nein, das ist nicht möglich; nur das ist möglich, stets zu streben, frei von Fehlern zu sein."[1]) In demselben Sinne erklärt Libanius: „Frei von Sünden sein ist die ausschließliche Prärogative Gottes."[2]) Und Petronius: „Wir alle sündigen; denn wir sind Menschen, nicht Götter".[3]) Auch Cicero bekennt: „Ein vollendet Gerechter ist noch nie auf Erden erschienen".[4])

Die Wahrheit seiner Aussage von sich selbst beweist Jesus ferner durch die Beschaffenheit und den Inhalt seiner Lehre, die von keines Menschen Weisheit je erreicht, geschweige übertroffen worden ist. Seine Glaubenslehre gibt uns Aufschlüsse über Gottes Wesen und Eigenschaften, über seine Einheit und Dreipersönlichkeit, über die Gott gebührende Verehrung, über das Verhältnis Gottes zur Welt, über das Ende der Welt, über das Wesen und die Bestimmung des Menschen, über das Jenseits ꝛc. Und diese Aufschlüsse, welche das rein menschliche Wissen absolut übersteigen, gibt uns Jesus mit einer Sicherheit und Autorität, wie sie nur einer besitzen kann, welcher das Wesen und die Geheimnisse der Gottheit von Ewigkeit geschaut.

Denselben Charakter trägt auch die Sittenlehre Jesu an sich. Wie einfach und schmucklos ist dieselbe in Hinsicht ihrer Form und Einkleidung — gewöhnlich in einer schlichten Parabel ausgesprochen — und wie erhaben und edel in Hinsicht ihres Inhaltes! Wie viele Schulen und Moralsysteme tauchten auf und — verschwanden wieder, Jesu Lehre aber behauptete sich im Wechsel der Zeiten, und sie hat auch bis heute von ihrer Kraft und Wahrheit nichts eingebüßt. Eine solche Lehre aber muß übermenschlich, muß göttlich sein — ein Ausfluß absoluten Wissens und absoluter

---

[1]) Diss. II. 12, 19. — [2]) Ep. 1554. — [3]) Satyr. 75, 1. — [4]) Quaest. Tusc. II. 22, 51.

Weisheit. Oder woher hätte Jesus seine Lehre sonst geschöpft? — Aus dem Judentum? — Aber er selbst stellt seine Lehre — besonders in der sogen. Bergpredigt[1]) — geradezu dem Judentum gegenüber, ja über dasselbe. Oder aus der heidnischen Philosophie, den orientalischen Religionen? — Auch diese Annahme trifft nicht zu; denn erstlich hatte Jesus keine Gelegenheit, sich mit diesen Systemen bekannt zu machen,[2]) und dann war seine Lehre sowohl von den Sätzen der griechischen und alexandrinischen Philosophie, als auch von den orientalischen Religionen wesentlich verschieden. Oder aus sich selbst? — Aber wie konnte er als bloßer Mensch uns Aufschlüsse geben über die Geheimnisse der Ewigkeit, — er, der ohne nachweisbaren Unterricht, ohne gelehrte Bildung aufwächst? Wie konnte er uns Fragen beantworten, bezüglich deren auch die schärfsten Denker über die dunkle Ahnung nicht hinauskamen?

Ein fernerer Beweis der göttlichen Wesenheit Jesu ist der übermenschliche, göttliche Charakter seines Werkes, des Christentums, der Kirche. Dies ergiebt sich, wenn wir die allgemeinen und besonderen Hindernisse in Betracht ziehen, welche der Ausbreitung des Christentums entgegenstanden, und daher erst überwunden werden mußten, von denen die ersteren in der verderbten, zum Bösen neigenden Menschennatur lagen, die letzteren in den damaligen eigentümlichen Verhältnissen des jüdischen Volkes sowie der Heiden — namentlich der Griechen und Römer — begründet waren; dies ergiebt sich ebenso aus der wunderbar schnellen Ausbreitung des Christentums, trotz der Anwendung von Mitteln, welche an sich betrachtet und mit Rücksicht auf die zu bekämpfenden Hindernisse als unzulänglich und unverhältnismäßig bezeichnet werden müssen. Denn weder wurde physische Gewalt angewendet, die im geraden Gegenteile, wie die Geschichte der Verfolgungen zeigt, gegen die Bekenner Christi in blutiger Grausamkeit gebraucht wurde, noch appellierten die Verkünder des Christentums an die Leidenschaften des Menschen, wie dies später insbesondere der Islam gethan, noch waren die ersten christlichen Sendboten, also die Apostel und Jünger, gelehrte, wissenschaftlich gebildete Männer, sie waren vielmehr galiläische Fischer und Zolleinnehmer. „Was vor der Welt thöricht

[1]) Mtth. 5. — [2]) Selbst seine Zeitgenossen fragten verwundert: „Woher hat er doch diese Weisheit, da er nicht gelernt?" (Mrc. 6, 2; Luk. 4, 22; Joh. 7, 15.)

ist . . . das Geringe und das Verachtete, und das, was nichts ist, hat Gott erwählt".[1])

Der Hinweis auf die damaligen politischen Verhältnisse im Römerreiche, auf den Verfall der heidnischen Religion, auf das herrschende Sittenverderben, auf den Druck der römischen Cäsaren, auf das physische Elend und die Sklaverei, auf den reinen, makellosen Lebenswandel der Christen und die Standhaftigkeit der Märtyrer reicht zur Erklärung dieser Erscheinung als einer rein natürlichen nicht aus; denn das Christentum bot keine Befreiung vom Joche des Tyrannen, fordert vielmehr auch diesem gegenüber Treue und Unterthänigkeit; die vom Christentume aufgestellten Glaubenslehren stießen gerade tiefer gebildete Heiden ab, während die christliche Sittenlehre dem sinnlichen Menschen lästige und beschwerliche Pflichten auferlegt, und das Sittenverderben, wie die tägliche Erfahrung und die Geschichte lehren, gerade im Gegenteile das größte Hindernis der Annahme des Christentums bei Einzelnen und ganzen Völkern bildete und bildet.

Der übernatürliche göttliche Charakter des Werkes Jesu ergiebt sich aber auch noch aus den übermenschlichen sittlichen Wirkungen des Christentums in der Menschheit von seiner Gründung angefangen bis auf die Gegenwart, sowie aus der Geschichte und den Schicksalen der Kirche, welche augenscheinlich die Unzerstörbarkeit dieser Kirche, deren Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit in Glaubensfragen und deren fortgesetzte unsichtbare göttliche Führung und Leitung erkennen lassen, gemäß der Versicherung Jesu, daß die „Pforten des Hades sie nicht überwältigen werden",[2]) sowie gemäß der weiteren Verheißung Jesu an seine Apostel, daß er „bei ihnen sei bis an das Ende der Welt".[3])

Die Wahrheit seiner Aussage von sich selbst beweist Jesus endlich durch zahlreiche an ihm und von ihm gewirkte Wunder, sowie durch ebenso zahlreiche an ihm erfüllte und von ihm verkündigte Weissagungen.

Diese Wunder wirkt er zu dem ausdrücklichen Zwecke, damit seine Gottheit zu beweisen; denn er erklärt: „Die Werke, welche ich wirke, geben Zeugnis von mir; . . . glaubet doch den Werken, wenn ihr meinen Worten nicht glauben wollet, damit ihr erkennet und glaubet, daß der Vater in mir ist und ich in dem Vater

---

[1]) I. Kor. 27, 28. — [2]) Mtth. 16, 18. — [3]) Mtth. 28, 20.

bin".[1]) Diese Wunder wirkt Jesus weiter aus eigener Macht und beweist damit, daß ihm die göttliche Allmacht und Natur selbst innewohnen. So sagt er zu dem Aussätzigen: „Ich will, sei rein!"[2]) — zu dem toten Jünglinge von Naim: „Ich sage dir, steh auf"[3]), — zu dem heidnischen Hauptmanne: „Wie du geglaubt, soll dir geschehen"[4]).

Zudem übertrug Jesus die Macht der Wunderwirkung auch auf seine Apostel[5]), welche denn auch in der That Besessene heilten, Kranke gesund machten, Tote wieder erweckten.

Die an Jesus erfüllten Weissagungen sind die messianischen, die wir weiter unten kennen lernen werden.

Jesus verkündigte aber auch selbst zahlreiche Weissagungen — sowohl Prophetieen als auch Kryptognosen. — —

Das sind also, kurz und systematisch zusammengefaßt, die Argumente, mittels deren die positive Theologie die oben bezeichneten Thesen zu beweisen sucht.

Und nun fragen wir: Wird damit wirklich bewiesen, was bewiesen werden soll? Sind die Beweisgründe wahr, sind sie gewiß, sind sie adäquat, d. h. so beschaffen, daß sie nach Inhalt und Umfang zum Beweise der Thesis voll ausreichen? —

Gehen wir ebenso ruhig und gewissenhaft an die Beantwortung dieser Fragen, wie wir im Vorstehenden gewissenhaft und unvoreingenommen die seitens der Theologie diesfalls angeführten Beweisgründe zur Geltung gebracht haben. Prüfen wir mit jenem Ernste, wie er Problemen von solcher Hoheit und Wichtigkeit ziemt, mit Objektivität und Unparteilichkeit, was an der diesbezüglichen theologischen Argumentation haltbar und unleugbar, und was willkürlich, rein dogmatisch, mißverständlich, irrig.

---

1. Der geschichtliche Charakter der Person Jesu.

Der geschichtliche Charakter der Person Jesu steht unleugbar fest. — Unsicherheit des Jahres und Tages der Geburt Jesu. — Zeugnisse gleichzeitiger Geschichtschreiber: des Tacitus, Suetonius, Josefus Flavius, Plinius, des Talmud. —

Der geschichtliche Charakter der Person Jesu wird von der positiven Theologie zunächst betont. Mit vollem Rechte. Denn

---

[1]) Joh. 10, 37; 14, 12. — [2]) Mtth. 8, 3. — [3]) Luk. 7, 14. — [4]) Mtth. 8, 13. — [5]) Mtth. 10, 1; Luk. 6, 13.

könnte jemand beweisen, Jesus sei überhaupt keine geschichtliche Persönlichkeit, sondern ein bloßer Mythus, eine historische Fiktion, dann wäre ein Eingehen auf die weiteren Argumente, wie wir sie oben kennen gelernt, einfach und von vornherein überflüssig. Aber kein wissenschaftlich und insbesondere kein geschichtlich Gebildeter wird auch die geschichtliche Existenz Jesu zu leugnen wagen. In der That — der geschichtliche Charakter Jesu stände auch in dem Falle vollkommen fest, wenn es neutestamentliche Bücher nicht gäbe. Der äußere und geschichtliche Bestand der christlichen Religion allein beweist die Existenz einer Persönlichkeit, „Jesus Christus" genannt, als Urhebers dieser Religion, gleichwie der Islam auf Mohammed, der Buddhismus auf Buddha, der Parsismus auf Zoroaster, die chinesische Religion auf Cong-fu-tse ohne Widerspruch und unbestritten zurückgeführt wird. Bildet doch die Zeit vor und nach Christi Geburt seit Karl dem Großen (um 800) geradezu die Grundlage der in der ganzen zivilisierten und wissenschaftlichen Welt noch immer üblichen Einteilung der Geschichte überhaupt.

Daran ändert auch die Thatsache nichts, daß weder das Jahr noch der Tag der Geburt Jesu unzweifelhaft feststeht;[1]) doch erhellt schon hieraus, wie unsicher der Boden ist, auf dem wir uns bewegen, wenn es sich um geschichtlich zuverlässige Feststellung der Details des Lebens und der Wirksamkeit Jesu handelt. Auch die Zeugnisse gleichzeitiger Geschichtschreiber, welche sich mit der Person und dem öffentlichen Wirken Jesu beschäftigen, sind durchaus spärlich und eignen sich eben nur als Beweise der geschichtlichen Existenz Jesu, seiner Geburt in Palästina, seines Kreuzestodes unter

---

[1]) Die Annahme des 25. Dezembers als des Geburtstages Jesu ist willkürlich und beruht nur auf einer unverbürgten Tradition; in der griechischen Kirche wird dieser Tag erst seit dem 4. Jahrhundert gefeiert. L. Schneller (Bilder aus dem gelobten Lande, Leipzig, 1889) läßt zwar Jesum gemäß der Erzählung des Matthäus- und Lukas-Evangeliums in Bethlehem geboren sein, nimmt aber nicht den Winter, sondern den Sommer als die Jahreszeit an, in der Jesus das Licht der Welt erblickte. Daß aber als Geburtstag Jesu gerade der 25. Dezember bestimmt wurde, hat seinen Grund in dem Umstande, daß nach dem vorjulianischen Kalender die Römer den 25. Dezember als Geburtstag des „Sonnenkindes", des Sol novus, Ἥλιος ἀνίκητος oder Deus Mithras invictus feierten. Und auch Jesus nennt sich bei Joh. 8, 12 „Licht der Welt". Auch die Germanen und andere Völker feierten die Sonnenwende. (Vgl. Sepp, Die Religion der alten Deutschen und ihr Fortbestand, München, 1890.) — So begehen wir auch heute noch im christlichen Kultus — den meisten unbewußt und

dem römischen Kaiser Tiberius und dessen Prokurator Pontius Pilatus in Judäa, sowie als Kennzeichnung des Gegensatzes, in welchem sich die rasch sich mehrenden Anhänger der christlichen Lehre zu dem auf heidnisch-religiöser Grundlage aufgebauten römischen Staatswesen und dessen Bürgern befanden.

So berichtet Tacitus: „Um das Gerücht" — als sei Nero selbst Anstifter des im Jahre 64 in Rom ausgebrochenen Brandes — „zu unterdrücken, beschuldigte Nero andere und bestrafte mit ausgesuchten Martern jene, welche man gewöhnlich Christen nennt, und die wegen ihrer Schandthaten verhaßt waren. Dieser Name hat seinen Ursprung von Christus, welcher unter der Regierung des Tiberius durch den Landpfleger Pontius Pilatus mit dem Tode bestraft worden war."[1]) Suetonius erzählt, unter den Juden sei unter Claudius auf Antrieb Christi (Chresti) eine große Bewegung entstanden, weshalb sie aus Rom vertrieben wurden.[2]) Josefus Flavius berichtet von Johannes,[3]) dem Täufer Jesu, erzählt von seiner Predigt, seiner Mäßigkeit, seinem Tode durch Enthauptung, sowie von Jacobus, den er einen Bruder Jesu nennt, der „Christus" genannt wird.[4]) Von letzterem selbst berichtet er in dem jetzt vorliegenden Texte: „Zu jener Zeit lebte Jesus, ein weiser Mann, wenn man ihn einen Mann nennen darf, denn er wirkte außerordentliche Thaten, ein Lehrer der Menschen, welche gerne die Wahrheit hören. Er hatte viele Jünger, die ihm folgten, sowohl unter den Juden als den Hellenen. Dieser war der Christus, d. i. Messias. Nachdem Pilatus infolge der Anklage der Vorsteher unseres Volkes ihn hatte kreuzigen lassen, hinderte dies trotzdem nicht, daß

---

unverstanden — das Sonnenleben im Jahreslaufe, und wie die Religionen anderer Völker, sind auch die christlichen Hauptfeste wesentlich verklärter Naturdienst, vergeistigter Sonnenkult, wodurch sie ja allerdings weder an Wert noch an Bedeutung verlieren.

Bezüglich des Geburtsjahres Jesu bieten einigermaßen sichere Anhaltspunkte fast nur die Angaben bei Luk. 3, 1 u. 2, 1—2. So viel scheint auf Grund der neueren Forschung festzustehen, daß die Geburt Jesu 3, 4 oder gar 7 Jahre vor unserer üblichen Zeitrechnung anzusetzen, und daß daher die Dionysische Ära falsch ist. (Vgl. Weigl, Geburts- und Sterbejahr Jesu, 1849; Zumpt, Leipzig, 1869.) Dagegen lassen andere Jesus nach unserer üblichen Zeitrechnung geboren sein, etwa im Jahre 753 oder 752. (Vgl. Rieß, Das Geburtsjahr Christi, Freiburg, 1880 und nochmals 1883).

[1]) Annal. XV. 38. — [2]) Vit. Claud. c. 25. — [3]) Antiqq. Jud. XVIII. 5, 2. — [4]) Das. XX. 9, 1.

seine Jünger, wie vorher, fortfuhren, ihn zu lieben. Am dritten Tage erschien er ihnen wieder lebendig, wie die Propheten dieses und noch vieles andere Wunderbare vorausgesagt hatten;"[1]) wozu aber noch bemerkt werden muß, daß neuere Kritiker die eben zitierte Stelle ganz oder doch teilweise für interpoliert halten, wie es denn auch unerkärlich wäre, daß ein Anhänger des Judentums und als solcher der Gegner des Christentums von Jesus in einer Weise schrieb, als wäre er ein gläubiger Bekenner dessen Namens gewesen.

Zwar kennt Eusebius (gest. 383) diese Stelle,[2]) desgleichen Sozomenos,[3]) Isidor von Pelusium[4]) und Rufinus;[5]) allein die älteren Zeugen Justinus der Märtyrer (gest. 167) und Tertulian (gest. um 220) erwähnen derselben trotz ihres für die Christen wichtigen Inhaltes nicht, ebenso kannte auch Photius diese Stelle wahrscheinlich noch nicht. Übrigens kann diese Stelle ja auch als einfach referierende Mitteilung darüber angesehen werden, was die Bekenner Jesu von diesem erzählten und glaubten, wie denn in der That selbst Hieronymus den oben zitierten Satz: „Dieser war der Christus, d. i. Messias", übersetzt: „Man glaubte von ihm, er sei der Christus."[6])

Plinius der Jüngere, Statthalter von Bithynien, berichtet in seinem Briefe an Trajan das Resultat seiner bezüglich der Christen eingeleiteten Untersuchung, indem er schreibt: „. . . Ich ließ einige Mägde, die Dienerinnen genannt werden, ergreifen und auf die Folter legen, fand aber nichts anderes, als einen übertriebenen, verderblichen Aberglauben. Sie bekannten, daß sie früh am Morgen zusammenkommen, um gemeinsam Loblieder auf Christus, als wäre er ein Gott, zu singen."[7])

Der Talmud endlich berichtet: „Am Vorabend vor Ostern wurde Christus gehängt, weil er Zauberei getrieben, das Volk Israel verführt und zu einer fremden Religion verleitet hatte."[8]) Die Zauberei habe Jesus von dem Rabbi Josue in Ägypten gelernt und die Zauberkünste in dem Einschnitte, den er sich in sein Fleisch gemacht hatte, aus Ägypten mit sich heraus getragen . . .[9])

---

[1]) Antiqq. XVIII. 3, 3. — [2]) Hist. eccl. I. 11. — [3]) Hist. eccl. I. 1. — [4]) IV. ep. 225. — [5]) h. e. III. 11. — [6]) Hieronym. De script. eccl. c. 13. — [7]) Plin. Sec. Epp. X. 97. — [8]) Tract. Sanh. fol. 43. — [9]) Sanh. f. 107; Tract. Schabb. f. 104.

2. Die geschichtliche Wahrheit der neutestamentlichen Bücher.

Die Argumente der positiven Theologie für die geschichtliche Wahrheit der Evangelien keine wirklichen Beweise, sondern unsichere Überlieferungen. — Die der Niederschrift vorausgegangene mündliche Behandlung des evangelischen Stoffes. — Auch der indirekte Beweis ist nicht möglich. — Die ältesten kirchlichen Zeugnisse für die heutigen Evangelien. — Didaktischer Zweck der Ur-Evangelien, zu denen später legendarische Beigaben kamen. — Gehört die Mythenbildung stets der vorhistorischen Zeit an? — Die Darstellung in den neutestamentlichen Büchern ist keine streng geschichtliche. — Die theologischen Gründe für die Echtheit der Evangelien keine objektiven Beweise. — Ergebnisse der litterarhistorischen Kritik. — Der circulus vitiosus des kirchlichen Standpunktes. — Instanzen gegen die Glaubwürdigkeit der Evangelien. — Abweichungen und Widersprüche in den Evangelien. — In welcher Beziehung ist der Inhalt der Evangelien verläßlich? — Bemerkungen betreffs der Unverfälschtheit der Evangelien.

Das sind also die ältesten außerbiblischen Zeugnisse und Auffassungen bezüglich der Person, des Wirkens und Schicksales Jesu, aus denen trotz der Absurdität, welche u. a. der Talmud enthält, wenigstens unwidersprechlich soviel hervorgeht, daß wir es in Jesus Christus mit einer konkreten, geschichtlichen Persönlichkeit zu thun haben. Wie verhält es sich nun aber betreffs der innern Wahrheit und Zuverlässigkeit dessen, was die positive Kirchenlehre, der populäre Glaube, die dogmatische christliche Theologie Weiteres über die Herkunft und Abstammung Jesu, seine Lehre und sein Wirken, seinen messianischen und göttlichen Charakter, seine Verherrlichung in seiner Auferstehung und Himmelfahrt &c. aufstellt und festhält? —

Sie berufen sich, wir wir oben gesehen, zum Beweise der Wahrheit alles dessen auf die geschichtliche Wahrheit und Zuverlässigkeit der neutestamentlichen Bücher, insbesondere der Evangelien — auf deren Echtheit, Glaubwürdigkeit, Unverfälschtheit. Allein trotz der diesfalls angeführten Gründe läßt sich die geschichtliche Wahrheit der Evangelien, wenn man an die Lösung dieser Frage vom Gesichtspunkte einer rein objektiven und sachlichen Kritik herantritt, keineswegs beweisen. Ganze Bücher müßte man freilich schreiben, wollte man darüber berichten, was alles für und gegen die Echtheit der Evangelien gestritten und geschrieben worden; wir wollen uns hier auf das Allerwesentlichste beschränken und kurz das Resultat

der diesfälligen Forschungen nach dem derzeitigen Standpunkte der biblischen Kritik erörtern.

Und da muß gleich hier wahrheitsgemäß hervorgehoben werden, daß die diesbezüglichen Untersuchungen zu einem vollständig gesicherten und allseitig als richtig zugestandenen Ergebnisse noch nicht geführt haben. Das Gesagte gilt aber nicht etwa bloß von den einschlägigen Untersuchungen der rein wissenschaftlich und streng unparteiisch vorgehenden Kritiker, sondern fast ebenso auch von jenen der orthodoxen, auf positiv kirchlichem Boden stehenden Theologen; denn was letztere zu ihren Gunsten verwerten können, sind, wie wir uns schon oben überzeugt haben und noch deutlicher ersehen werden, nicht eigentliche, strenge, wissenschaftliche und objektive Beweise, die als solche jeden Widerspruch und Einwand ausschließen, sondern mehr oder weniger unsichere legendarische Überlieferungen, oder aber Gründe und Erwägungen allgemeinen, subjektiven, psychologischen Charakters — bloße argumenta ad hominem.

Der Grund der Schwierigkeit einschlägiger biblisch-kritischer Untersuchungen liegt eben einerseits darin, daß der schriftlichen Abfassung der in unseren Händen befindlichen Evangelien eine der Zeitdauer nach nicht genau bestimmbare Periode rein mündlicher Behandlung und Mitteilung voranging, welche, wie dies in der Natur der Sache lag, eine große Anzahl unverbürgter und ungeschichtlicher, ja zum Teile von einander abweichender und sich widersprechender Sagen, Dichtungen und Erzählungen erzeugte, andererseits aber in dem Umstande, daß, nachdem die schriftlichen Aufzeichnungen und Sammlungen des vorhandenen reichen sagen-geschichtlichen Materiales einmal begonnen, außer den uns vorliegenden Redaktionen noch zahlreiche andere, teilweise ältere Evangelienschriften entstanden, z. B. das Evangelium der Hebräer, das der Ägypter, das der zwölf Apostel ꝛc., welche entweder gänzlich verloren gingen, oder von denen sich doch nur wenige Spuren erhalten haben.[1]) Und doch müßte man offenbar gerade diese kennen,

[1]) Die Ursache, warum diese jetzt als „apokryph" geltenden Evangelientexte von der allgemeinen kirchlichen Anerkennung später ausgeschlossen wurden, lag teils in dem allzu phantastisch-mythisch-mystischen Inhalte derselben, da dieser Inhalt zumeist unter gnostischem Einflusse stand, teils in der allzu schroffen Betonung des national-jüdischen Standpunktes, wodurch ein Hindernis des Eintrittes der Heiden in das Christentum vorgelegen hätte. Ein interessanter Beleg des Gesagten ist u. a. der im Jahre 1897 von B. P. Grenfell und A. S.

wenn man über die in unseren Händen befindlichen „kanonischen“ Evangelien zu einem abschließenden Urteile gelangen wollte; denn da ein direkter Beweis der Echtheit der jetzt als „kanonisch“ geltenden Evangelien nicht möglich ist — bloße Behauptungen und Versicherungen seitens der Theologen, und seien sie noch so entschieden und kräftig, sind eben noch keine „Beweise“, und eine Verwendung derselben als „Argumente“ involviert eine offenbare petitio principii — so könnte der Beweis nur indirekt geführt werden, nämlich durch Nachweis der Unechtheit aller übrigen überhaupt aufgetauchten Evangelienschriften, welcher Nachweis aber eben aus dem vorhin angegebenen Grunde unmöglich ist und stets unmöglich bleiben wird.

So läßt sich weder über die Person der Verfasser unserer Evangelien, noch über die Zeit, noch über den Ort, noch endlich über die Reihenfolge der Abfassung der kanonischen Evangelien und über deren gegenseitiges inneres Verhältnis etwas vollständig und allseitig Gesichertes sagen. Zudem wären Männer ohne alle Bildung, wie solche die Jünger Jesu, Paulus ausgenommen, waren, Männer, welche zum Teile vielleicht nicht einmal lesen und schreiben konnten, gar nicht imstande gewesen, die Lebensgeschichte Jesu oder Schriften zu religiös-sittlicher Belehrung, namentlich in einer Weise, welche ein gewisses Maß rabbinisch-theologischer Bildung voraussetzt, zu verfassen, und noch dazu in griechischer Sprache. Haben wir doch aus dem ersten christlichen Jahrhunderte, trotzdem nach der Behauptung der orthodoxen Theologen die Abfassung unserer Evangelien wenige Jahre nach dem Tode Jesu vor sich gegangen sein soll, kein einziges einschlägiges, direktes äußeres Zeugnis; erst Papias, Bischof von Hierapolis in Phrygien, ein Judenchrist, der in der ersten Hälfte und wohl auch noch nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. lebte, hat, wie Eusebius im 4. Jahrhundert berichtet,[1]) auf Grund von Aussagen des den Apostel Johannes überlebenden sogenannten Presbyters Johannes, in seiner

Hunt am Rande der libyschen Wüste, wo sich ehemals die Stadt Oxyrhinchus befand, gefundene Papyrus, welcher eine Reihe von Sprüchen Jesu enthält. Diese Handschrift ist wahrscheinlich ein Auszug aus dem oben erwähnten, schon am Anfange des 2. Jahrhunderts geschriebenen Ägypter-Evangelium und dürfte um 200 entstanden sein. Doch können wir hier darauf nicht näher eingehen. (Vgl. ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ ꝛc. London, 1897. W. C. Amen Corner.)

[1]) Hist. eccl. III. 39.

Schrift: „Auslegung von Aussprüchen des Herrn", mitgeteilt, Marcus habe das Evangelium nach der Erinnerung an die Vorträge des Apostels Petrus niedergeschrieben, Matthäus aber habe in hebräischer Sprache eine Sammlung von Aussprüchen Jesu verfaßt, die sich anfangs ein jeder, so gut er konnte, gedeutet habe (oder habe deuten lassen), bis eine schriftliche Übertragung ins Griechische erfolgte und Verbreitung fand.

Dieses älteste Zeugnis redet also, was wichtig ist, erstlich nur von den zwei Evangelien, welche nach Marcus und Matthäus benannt werden, während der beiden anderen mit keiner Silbe erwähnt wird, und sodann, was noch viel bemerkenswerter, bezeugt Papias hiemit, daß der Inhalt dieser beiden Evangelien Lehrvorträge des Apostels Petrus und Aussprüche — also gleichfalls Lehren — Jesu ausmachten, woraus hervorgeht, daß diese Ur-Evangelien, d. h. die Evangelien in ihrer ursprünglichen Form, einen rein didaktischen Zweck, den Zweck der religiösen und sittlichen Belehrung und Erbauung durch gedächtnismäßige Wiedergabe der **Lehren Jesu**, hatten, während alles übrige Beiwerk: die Erzählungen über die Erscheinung des Engels Gabriel bei dem Priester Zacharias, dem er die Geburt seines Sohnes Johannes mitteilt, über die Erscheinung desselben Engels bei Maria, der Verlobten Josefs in Nazareth, der er ankündigt, sie werde durch den heiligen Geist empfangen, und der von ihr Geborene werde Sohn Gottes genannt werden, über die Stummheit und wiedererlangte Redefähigkeit des Zacharias, über die Geburt Jesu in einem Stalle in Bethlehem, die Mitteilung dieser Geburt durch Engel an die dort weidenden Hirten und über die seitens der Engel angestimmten Freudengesänge — was alles bisher Angeführte übrigens nur das nach Lukas benannte Evangelium[1]) zu erzählen weiß, während das Matthäus-Evangelium nur kurz die Zeugung Jesu durch den heiligen Geist,[2]) Marcus aber über diese Dinge gar nichts berichtet,[3]) und ebenso Jo-

[1]) Luk. 1—2, V. 21.

[2]) Im 1. Kapitel giebt das Matthäus-Evangelium in den Versen 1—17 ein Geschlechtsregister Jesu und sagt dann in V. 18 einfach: „Mit der Geburt Christi ging es aber so zu: Als seine Mutter Maria mit Josef vermählt war, fand sich's, ehe sie zusammenkamen, daß sie empfangen hatte vom heiligen Geiste."

[3]) Marcus beginnt im 1. Kapitel mit der Bußpredigt Johannes des Täufers und erzählt im V. 9: „Und es geschah, daß Jesus zu derselben Zeit von Nazareth aus Galiläa kam und von Johannes im Jordan getauft wurde."

hannes[1]) — ferner über den wunderbaren Stern, der die Magier nach Bethlehem geführt habe — was wieder nur Matthäus weiß[2]) — über die Flucht des Kindes Jesus nach Ägypten — von der Marcus und Johannes nichts berichten — über die unterschiedlichen Wunder Jesu, soweit ihnen eigentlich „übernatürliche" Geschehnisse zugrunde liegen, über die zahlreichen Theo- und Angelophanieen, über die Erscheinungen des auferstandenen Jesus, über die Auffahrt desselben in den Himmel — welche weder das Evangelium nach Matthäus noch jenes nach Johannes kennt — u. s. w. — einer späteren Zeit angehört, d. h. allmählich auf dem Wege mythisch-legendarischer Thätigkeit, poetisch-religiöser Sagenbildung und allegorischer Verherrlichung der Person des Urhebers des Christentums entstanden ist und später den evangelischen Schriften eingefügt wurde. Dies bestätigt selbst die Apostelgeschichte, welche sagt, die Lehre der Apostel habe sich nur auf die Zeit von der Taufe des Johannes bis auf den Tag erstreckt, da Jesus von seinen Freunden genommen wurde.[3])

Außer dem erwähnten Zeugnisse des Papias haben wir aus der ältesten christlichen Zeit nur noch den Bericht des Irenäus, des späteren Bischofs von Lyon, der aber schon dem Ende des 2. Jahrhunderts angehört (er starb 202 n. Chr.) Dieser erzählt: „Matthäus hat unter den Hebräern sein Evangelium herausgegeben, zu derselben Zeit, als Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündeten und die Kirche gründeten. Hernach hat Marcus, der Schüler des Petrus, ebenfalls das, was Petrus gepredigt hatte, schriftlich uns übermacht; und auch Lukas, der Begleiter des Paulus, hat das von diesem gepredigte Evangelium in einem Buche niedergelegt. Zuletzt hat Johannes, der Jünger, der an der Brust des Herrn gelegen hat, das Evangelium herausgegeben, während er zu Ephesus in Asien sich aufhielt."[4]) Dieser Bericht spricht also die im 2. christlichen Jahrhunderte zumeist geltenden Ansichten aus, für deren objektive Richtigkeit aber keinerlei Beweise gegeben werden — eigentlich: gegeben werden können — was schon daraus erhellt, daß neben der erwähnten Annahme auch

[1]) Johannes beginnt im 1. Kapitel mit dem „Worte, das bei Gott war", und das „Fleisch geworden ist" (V. 14), worauf er sofort von Johannes dem Täufer erzählt.

[2]) Mtth. 2, 1—12. — [3]) 1, 21. 22.

[4]) Adv. haer III, 1; griech. bei Euseb. h. eccl. V. 8.

noch andere, davon abweichende, einhergingen, welche gleichfalls ihre Vertreter und Anhänger fanden. Wie groß die Unsicherheit diesfalls schon im 2. Jahrhunderte war, geht daraus hervor, daß, wie Eusebius berichtet, Papias weite Reisen zu dem Zwecke unternahm, jene Schriften, welche auf Apostel zurückgeführt wurden, kennen zu lernen. Aus den Evangelien selbst läßt sich die Richtigkeit des Berichtes des Irenäus nicht erhärten — die Verfasser erwähnen überhaupt nicht die Quellen, aus denen sie geschöpft.

Eine Ausnahme macht nur das nach Lukas benannte Evangelium, welches folgendermaßen beginnt: „Da viele versucht haben, die Dinge, die unter uns sich erfüllt haben, in jener Ordnung zu erzählen, wie sie uns jene überliefert haben, die vom Anfange an selbst sahen und Diener des Wortes waren, so habe auch ich beschlossen, nachdem ich mich über alles vom Anfange her genau erkundigt, es dir, bester Theophilus, der Reihenfolge nach aufzuschreiben . . .“[1])

Damit sagt also der — unbekannte — Verfasser erstlich, daß zu seiner Zeit schon zahlreiche Evangelienschriften im Umlauf waren, unter denen nicht bloß jene des Matthäus und Marcus verstanden sein können, er macht ferner zweitens noch keinen Unterschied unter diesen Evangelien in Hinsicht deren „Echtheit“ oder „Unechtheit“, stellt vielmehr alle diese Evangelienschriften als gleichwertig und gleichberechtigt hin, und er gibt drittens, was das Wichtigste ist, zu, daß die gesamte Evangelien-Litteratur auf bloßen sagenhaften Überlieferungen, auf der Sammlung landläufiger Erzählungen beruht und demnach nicht streng beglaubigte Geschichte ist, wovon auch sein Evangelium, da es auf dieselbe Weise entstanden, keine Ausnahme macht; denn seine Versicherung, „er habe über alles vom Anfange an genaue Kunde eingeholt“, will doch nur sagen, er habe die damals verbreiteten Erzählungen gewissenhaft und sorgfältig gesammelt und aufgezeichnet, was wir gerne zugeben.

Auf die örtliche und zeitliche Verschiedenheit der Sagenkreise, welche die Herkunft, das Leben und Wirken Jesu alsbald umgaben, weisen auch die verschiedenen Bezeichnungen und Auffassungen der Person Jesu in unseren Evangelien hin, wie wir dieselben schon in einem früheren Abschnitte (dem VI.) beiläufig kennen gelernt, und worüber wir unten Weiteres hören werden.

---

[1]) Luk. 1, 1—3.

Die orthodoxe Theologie hält dem Gesagten allerdings entgegen, an eine Mythenbildung könne nicht gedacht werden, weil die Mythenbildung stets der vorhistorischen Zeit angehöre, in der es noch keine schriftlichen Aufzeichnungen gab; in einer Zeit, wo Griechenland einen Thukydides, Rom einen Livius und Tacitus, Palästina einen Josefus Flavius, und auch andere Völker: die Ägypter, Phönizier, Chaldäer, ihre Geschichtsschreiber hatten, konnten keine Mythen mehr entstehen. Allein dieser Einwurf ist doch sehr willkürlich und oberflächlich, und enthält Wahres mit Falschem gemischt. Richtig ist ja unleugbar, daß zur Zeit Jesu und der Apostel Mythen nicht mehr in der Weise und in dem Sinne entstehen konnten, daß die Mit- und Nachwelt eine rein sagenhafte, fingierte Persönlichkeit von nur einigermaßen öffentlicher, geschichtlicher, sozialer oder kulturhistorischer Bedeutung für eine wirkliche und geschichtliche Erscheinung annahm; das wird aber auch bezüglich der Person Jesu, dessen geschichtliche Existenz kein Vernünftiger leugnen wird, gar nicht behauptet; daß aber Mythen, Legenden oder Sagen überhaupt in der christlichen Ära nicht mehr entstehen konnten und nicht mehr entstanden sind, und daß insbesondere innerhalb dieser Ära das Leben und Wirken wirklicher Personen von der nimmer ruhenden Phantasie der Zeitgenossen oder Späterer, und namentlich von ehrfurchtsvollen Bewunderern und pietätvollen Verehrern derselben, nicht mehr mit mannigfachen Sagen und Zuthaten ausgeschmückt werden konnte und ausgeschmückt wurde — das vermöchte die Theologie ernstlich doch wohl nicht zu behaupten.

Findet sich denn nicht auch bei den genannten Geschichtschreibern neben vollkommen Glaubwürdigem und geschichtlich unerschütterlich Feststehendem Unhaltbares, Legendarisches, Mythenhaftes? . . . Oder gehört z. B. die Gudrunsage, die Sage von den Nibelungen, von Parzifal, die Tell-Sage, die auf Karl d. Gr., auf Barbarossa bezüglichen Sagen, die Sage von einer Päpstin Johanna u. s. w. der vorhistorischen, ja auch nur der vorchristlichen Zeit an? Und die zahllosen Sagen und Legenden, welche das Leben der christlichen Heiligen umspinnen — sind sie etwa in der „vorhistorischen" Zeit entstanden? Schon frühzeitig bemächtigte sich die Sage des großen Erfinders der Buchdruckerkunst, Gutenbergs, Fausts, ja sogar noch einer der neueren Geschichte angehörigen Persönlichkeit — Napoleons I. und zum Teile Friedrichs II. u. s. w. — mit Erfolg.

Ebenso unberechtigt ist die weitere Behauptung der Theologie,

die Mythenbildung sei stets das Produkt einer längeren, durch Generationen fortgesetzten Thätigkeit, während die Evangelien schon vorhanden waren, bevor noch ein Menschenalter nach Jesu Tode verflossen war. Die Sage, Legende oder Mythe wartet eben keine bestimmte Frist ab und bindet sich betreffs ihrer Entstehung an keine Zeit — sie beginnt ihre stille, dämmerhafte — absichtliche oder unabsichtliche — Thätigkeit unter Umständen sofort bezüglich einer Person oder eines Geschehnisses, wenn die Bedingungen dazu vorhanden sind, was selbst durch die Erfahrung des alltäglichen Lebens bestätigt wird; sind doch die Entstellungen, Veränderungen, Übertreibungen, welche der allezeit geschäftigen „Fama" hinsichtlich der laufenden Ereignisse des Tages oder der Zeitgeschichte so geläufig sind, ihrem innersten Wesen nach nichts anderes, als — „Sagen", „Mythen" im weiteren Sinne und der Anfang und Ausgangspunkt derselben im eigentlichen oder engeren Sinne; und daß diese Bedingungen der Sagenbildung in der Zeit der Stiftung und ersten Ausbreitung des Christentums, in einer Zeit, da die allgemeine wie die Bildung der Volksmassen noch in solchem Grade daniederlag, da religiöser „Glaube" und „Aberglaube" noch so vielfach ineinanderflossen und von einer kritischen Prüfung des Überkommenen auf dessen geschichtliche Wahrheit und Denk-Möglichkeit noch keine Rede sein konnte, in einer Zeit, da man von dem Weltbaue, von der Natur, und dem Walten und Wirken ihrer Gesetze und Kräfte, ja selbst von der Erde noch so vielfach grundsätzlich unrichtige Vorstellungen hatte und das gesprochene Wort, die mündliche Überlieferung fast das ausschließliche geistige Verkehrsmittel bildete, in einer Zeit endlich, da die auf die Person und die Wirksamkeit Jesu bezüglichen Erzählungen und Überlieferungen mit Rücksicht auf die christenfeindliche Haltung der Juden und insbesondere der heidnischen Bürger des römischen Staates und die daraus resultierenden Verfolgungen vorerst nur in dem engen Kreise gläubig gewordener Familien, in dem Privatverkehre gläubiger Christen, in den geheimgehaltenen Versammlungen der Bekenner des Namens Jesu mitgeteilt, erhalten und verbreitet wurden — — daß diese Bedingungen der Sagenbildung in einer solchen Zeit in besonders reichem Maße vorhanden waren, darf und muß wohl auch die kirchliche Theologie zugeben. Daß aber die Evangelien wirklich „schon vorhanden waren, bevor noch ein Menschenalter nach Jesu Tode verflossen war", das vermag eine objektive Bibelkritik der Theologie

nicht zuzugestehen, ebensowenig, als die Theologie in der Lage ist, diese ihre Aufstellung zu beweisen.

Und wenn dieselbe orthodoxe Theologie weiter sich darauf beruft, die Mythe kenne keine strenge Chronologie, sie vergesse und verwechsle Zeiten, Orte, Personen, so muß erinnert werden, daß von einer eigentlichen Chronologie, von einer zeitlich genauen Fixierung der erzählten Ereignisse, wie wir sie von einem Geschichtswerke, das diesen Namen wirklich verdient, verlangen müssen, in den neutestamentlichen biblischen Büchern ebensowenig die Rede sein kann, wie wir dies bezüglich der alttestamentlichen kennen gelernt. Läßt sich doch, wie wir eben gesehen, nicht einmal das Geburtsjahr — und demnach auch das Sterbejahr — Jesu genau feststellen, wie sich auch nicht nachweisen läßt, ob Jesus zweieinhalb bis drei Jahre öffentlich lehrte und wirkte, wie dies aus dem Johannes-Evangelium hervorgeht, oder aber nur ein Jahr, wenn wir den synoptischen Evangelien folgen. Bezüglich des Entstehungsjahres der Evangelien und der apostolischen Briefe sind selbst die Theologen nicht einig und wagen diesfalls nur vage Vermutungen auszusprechen.

So vermuten sie — auf Grund der oben zitierten Äußerung des Irenäus — die Abfassung des Evangeliums nach Matthäus zwischen 61 und 66 n. Chr.; Marcus soll sein Evangelium nach der Vermutung Clemens' von Alexandrien bei Lebzeiten des Petrus, nach der Vermutung des Irenäus erst nach dessen Tode geschrieben haben. Als Ort der Abfassung vermuten einige Rom, andere Alexandrien. Ebenso gehen die Vermutungen über Zeit und Ort der Abfassung des Lukas-Evangeliums auseinander; manche vermuten, daß dieses Evangelium nicht vor dem Jahre 60 und nicht nach 70 verfaßt worden sei. Vom Johannes-Evangelium vermutet man, daß es in den letzten Jahren des 1. Jahrhunderts n. Chr. geschrieben worden sei. Genau so ungewiß und auf bloßen Vermutungen beruhend ist die Zeitbestimmung der Abfassung der Apostelgeschichte, welche, ohne daß hiefür besondere Gründe angeführt werden könnten, wie oben erwähnt, dem Lukas zugeschrieben wird. Nur soviel könne mit Sicherheit behauptet werden, daß die Abfassung nicht vor 62 n. Chr. fällt, weil am Schlusse dieses Buches von der ersten Gefangenschaft des Paulus in Rom erzählt wird. Dasselbe gilt bezüglich der apostolischen Briefe, ausgenommen etwa jenen des Paulus an die Galater (um 55), die an die Korinther — deren wir zwei besitzen, während ein dritter verloren gegangen

scheint — und den an die Römer (bis 60), während die Authentie der übrigen diesem Apostel zugeschriebenen Briefe — namentlich auch jenes an die Hebräer — sowie die Zeit und der Ort deren Abfassung strittig sind. Ähnliches gilt auch bezüglich jener Briefe, die den Aposteln Jacobus, Petrus — deren es zwei gibt — Johannes — deren wir drei besitzen — und Judas zugeschrieben werden; und endlich auch bezüglich der Offenbarung (Apokalypse) des Johannes. Papias nennt als Verfasser dieses letztgenannten Buches den Presbyter (Ältesten) Johannes, dessen Identität mit dem Apostel Johannes mindestens zweifelhaft ist, wie man denn selbst in der katholischen Kirche noch im 4. Jahrhunderte hinsichtlich des Verfassers schwankte, bis die Synoden von Karthago und Rom durch einen Autoritätsspruch jeden kritischen Zweifel und Einspruch unmöglich machten. Daß das Johannis-Evangelium und die Apokalypse von zwei verschiedenen Verfassern herrühren, ergibt sich übrigens schon aus der Verschiedenheit des Stiles und der Diktion; diese ist in der Apokalypse eine völlig andere, härtere, und verrät einen geringeren Bildungsgrad, als ihn der Verfasser des Evangeliums gehabt. Als Zeit der Abfassung vermuten einige Theologen die Regierungszeit Neros, andere jene Domitians.

Desgleichen haben wir, wie auch die Theologie zugeben muß, keinerlei sichere Anhaltspunkte über die Wirksamkeit und das Endschicksal der meisten Apostel, so: des Andreas, Bartholomäus, Thomas, Simon, Mathias u. a. Was darüber erzählt wird, ist legendarisch. Eine Ausnahme macht fast nur der Apostel Paulus; und selbst das über diesen wie über Petrus in der „Apostelgeschichte" Erzählte ist zum Teile sagenhaft.[1])

Auch das in den Evangelien über die Lehrthätigkeit und die Wunder Jesu Berichtete ist häufig so unsicher, so allgemein und unbestimmt hingestellt, daß nicht einmal die Form der Darstellung als eine streng geschichtliche anerkannt werden kann. Auf „einem" Berge läßt z. B. Matthäus Jesum die sogenannte Bergpredigt halten, welcher von den lateinischen Christen wegen der Seligpreisungen, mit denen dieser Lehrvortrag beginnt, „Berg der Seligkeiten" genannt und in die Nähe des Sees von Genesareth verlegt wird. Allein einerseits steht fest, daß dieser, gegenwärtig „Karn Hattin", d. i. „Horn von Hattin" (einem in der Nähe des

---

[1]) Vgl. insbes. Apostelg. 9, 1 ff.; 12, 1—19; 5, 1—11; 19, 11—20 u. a.

Sees von Genesareth liegenden Dorfe) genannte Basaltgipfel erst seit dem 13. Jahrhunderte unter dem Namen „Berg der Seligkeiten“ erscheint, andererseits ist diese „Bergpredigt“ nicht als ein einzelner, besonderer Lehrvortrag Jesu aufzufassen, sondern aus mehreren, von Jesus an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten gehaltenen Lehren später zusammengesetzt. Die Verklärung Jesu geschah „auf einem hohen Berge“.[1] Welcher es war — darüber schweigen die Evangelien. Die Vermutung des Hieronymus und Eusebius (dem 4. Jahrhunderte angehörig), es sei der Berg Tabor gewesen, ist eben nur „Vermutung“ und hat ihren Grund in dem begreiflichen Bestreben, der evangelischen Erzählung eine bestimmte örtliche Basis zu verschaffen. Die Heilung von 10 Aussätzigen geschah bei „einem Flecken“ Samarias[2]) u. dgl. m.

Auch Verwechslungen von Personen und Thatsachen sind den Evangelien nicht fremd. So läßt das Matthäusevangelium Jesum folgende Drohworte an die Pharisäer und Schriftgelehrten richten: „Es wird alles gerechte Blut, das auf Erden vergossen ward, über euch kommen, vom Blute des gerechten Abel an bis zum Blute des Zacharias, des Sohnes Barachias, den ihr zwischen dem Tempel und dem Altare umgebracht habet.“[3]) Nun erzählt das II. Buch der Chronik[4]) allerdings von einem Zacharias, den der König von Juda, Joas, im Vorhofe des Tempels steinigen ließ, weil jener sich der Einführung des Götzendienstes widersetzte; aber dieser Zacharias war der Sohn des Hohenpriesters Jojada, und es ist ganz willkürlich und ungerechtfertigt, zu behaupten, letzterer habe auch „Barachia“ geheißen, wie einige Bibelerklärer wollten. Auch mit dem von Isaias[5]) erwähnten „Zacharias“ — der vielleicht Levite gewesen — „dem Sohne Barachias“, hat der oben genannte Zacharias nichts gemein. Cyrillus, Epiphanius und andere ältere Ausleger dachten daher sogar — wieder ganz grundlos — an den Priester Zacharias, den Vater des Täufers Johannes. Das Rätsel löst sich aber einfach und ungezwungen, wenn wir uns an den Bericht des Josefus Flavius erinnern, welcher wirklich von einem Zacharias, Barachias (oder Baruchs) Sohn erzählt, der im Jahre 68 n. Chr. von den Zeloten mitten im Tempel ermordet wurde und daher in der That das letzte Opfer fanatischer Verfolgungssucht vor dem Untergange Jerusalems gewesen ist. Dann

[1]) Mtth. 17, 1; Mrc. 9, 1; Luk. 9, 28. — [2]) Luk. 17, 12. — [3]) Mtth. 23, 35. — [4]) II. Paral. 24, 22. — [5]) Isai. 8, 2.

aber kann Jesus die obenerwähnten Strafworte nicht an seine Zeitgenossen gerichtet haben und ihnen nicht zum Vorwurfe machen, was erst mehr als dreißig Jahre später sich ereignet hat.

Die in biblischen Auslegungskünsten so gewandte Theologie gerät allerdings auch hier nicht in Verlegenheit und sucht den unleugbaren Anachronismus dadurch zu beseitigen, daß sie den Worten Jesu den Sinn unterschiebt: „den ihr . . . umbringen werdet;“ dem steht aber nicht nur die Thatsache, daß das Evangelium der Nazarener ausdrücklich den Zacharias, Jojadas Sohn, nennt, sondern auch der klare Wortlaut des Textes entgegen, der sich auf eine damals bereits geschehene Thatsache bezieht, was auch durch die Verbalform im hellenistischen Texte des Matthäus-Evangeliums bestätigt wird.[1])

Was die positive Theologie für die Echtheit der Evangelien anführt, sind keine wirklichen, wissenschaftlich und geschichtlich unumstößlichen Beweise, sondern Gründe subjektiver Auffassung und Überzeugung, die wir, wie jede wirklich ehrliche Überzeugung achten, ohne sie teilen zu können, ja zu dürfen. Weder die hellenistische Sprache, in der diese Bücher geschrieben sind, noch die Vertrautheit deren Verfasser oder Redaktoren mit den Zuständen Palästinas im 1. Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung, noch auch die schlichte, einfache Darstellung, sowie die Anführung von nebensächlichen Umständen sind ein ausreichender Beweis dafür, daß die Verfasser eben **nur** die bekannten vier Evangelisten gewesen sein können. Ebensowenig ist der Umstand, daß die drei ersten Evangelien nur die Weissagung Jesu über die Zerstörung Jerusalems berichten, nicht aber auch deren Erfüllung erzählen, ein Beweis dafür, daß diese Evangelien vor dem Jahre 70 abgefaßt wurden. Die Evangelien wollen eben nur die auf Jesus bezüglichen Ereignisse, wie sie die Legende überliefert hatte, also die Reden und Thaten Jesu von seiner Geburt bis zur „Auffahrt“ in den Himmel mitteilen, und sie gehen demzufolge über diesen Rahmen nicht hinaus, wie ja auch das Johannis-Evangelium, welches nach der Annahme der orthodoxen Theologen erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts geschrieben sein soll, der Erfüllung dieser Weissagung mit keinem Worte gedenkt. Und daß endlich diese Bücher die Namen der Evangelisten an ihrer Stirne tragen, ist doch offenbar gleichfalls

[1]) Ausdrücklich heißt es dort (Mtth. 23, 35): „. . . ὃν ἐφονεύσατε . . .“

nicht schon ein **Beweis** dafür, daß sie von diesen auch **abgefaßt** worden sind, **vielmehr** wäre erst zu **beweisen**, daß dem wirklich so ist, d. h. daß sie diesen Namen mit **Recht** tragen.

Allerdings hält die orthodoxe Theologie hier entgegen, nicht **sie** habe eigentlich die Echtheit der Evangelien zu beweisen, da dieselben von den Gläubigen stets als echt angesehen wurden. Aber die bloße Vermutung und selbst die Wahrscheinlichkeit ist ebenso wenig schon ein **Beweis**, wie das thatsächliche Vorhandensein eines bestimmten Glaubens oder einer Meinung. Wohin müßte die exzessive und ausschließliche Anwendung dieses Standpunktes auf rein wissenschaftliche, theoretische und geschichtliche Fragen führen, wohin hätte sie geführt? — Zur Leugnung der Berechtigung wissenschaftlicher Kritik, zur Verhinderung der Erkenntnis der Wahrheit. — All die **ungezählten** — ganz oder teilweise — apokryphen Schriften der Weltlitteratur, angefangen von der ältesten Kulturepoche bis in die neuere Zeit, wären ohne kritische Prüfung und Untersuchung nicht als solche erkannt worden. Selbst bezüglich des von den Moslims gleichfalls stets als echt angesehenen **Korans** hat die Kritik ergeben, daß er nicht als das Originalwerk **Mohammeds** anzusehen sei, sondern erst allmählich durch dessen Nachfolger, seinen Schwiegervater **Abu Bekr** und den Kalifen **Othman** entstanden ist, wenngleich dessen Hauptsätze und Hauptideen unzweifelhaft auf den Stifter des Islam zurückzuführen sind.[1])

Auch die **äußeren** Zeugnisse der Echtheit der neutestamentlichen Schriften, auf welche sich die Theologie beruft, beweisen **nicht**, was sie beweisen sollen. Die sogen. „**apostolischen Väter**", **Papias** ausgenommen, erwähnen über die Entstehung der neutestamentlichen Schriften überhaupt nichts, und was Papias betrifft, so haben wir über die Bedeutung und Tragweite der ihm zugeschriebenen kurzen Bemerkung schon oben das Nötige gehört. Was die Schriften dieser Männer diesfalls enthalten, sind einzelne Sentenzen, Lehraussprüche Jesu, wie sich dieselben in der mündlichen Überlieferung erhalten hatten und allmählich auch in die evangelischen Schriften aufgenommen wurden, oder aber, zumeist den Paulinischen Briefen entlehnte, Ideen und Auffassungen Christi und des Christentums. Zudem ist gerade die den „apostolischen Vätern" zugeschriebene Litteratur hinsichtlich ihrer Urheberschaft und der Zeit ihrer Ent-

---

[1]) Vgl. G. **Weil**, Histor.-krit. Einleitung in den Koran. Bielefeld, 1844.

stehung großenteils unsicher, zum anderen Teile entschieden apokryph, wie wir uns schon in einem früheren Abschnitte (dem VI.) überzeugt, wo wir auch gesehen, daß der in diesen Schriften festgehaltene Standpunkt keineswegs jener der gegenwärtigen kirchlichen Theologie ist. Seit dem 2. Jahrhunderte mehren sich dann allerdings die Zitate aus den neutestamentlichen Büchern, was auf deren allmähliche Zusammenstellung in einen Kanon hinweist, aber über die Urheberschaft und die Zeit der Abfassung unserer vier Evangelien berichten auch die späteren kirchlichen Schriftsteller, die oben zitierte allgemeine Bemerkung des Irenäus gegen Ende des 2. Jahrhunderts ausgenommen, nichts. Erst Eusebius von Cäsarea, der aber bereits dem Ende des 4. Jahrhunderts angehört — er starb 383 n. Chr. —, hat uns ein Verzeichnis der den gegenwärtigen neutestamentlichen Kanon ausmachenden Schriften hinterlassen.[1])

Daß aber auch Häretiker und Christentumsfeinde die Echtheit der Evangelien nicht bestritten, ist doch wohl begreiflich; historisch-kritische Untersuchungen, wie sie die moderne Wissenschaft kennt, waren dem Altertume fremd, und man begnügte sich mit der Kritik des Inhaltes der betreffenden Bücher vom jeweiligen Standpunkte, ohne in die Frage der Urheberschaft einzugehen.

Was nun das Ergebnis der diesbezüglichen wissenschaftlichen Kritik betrifft, so läßt sich darüber kurz Folgendes sagen. Das Evangelium nach Marcus zeigt in der Erzählung der Ereignisse wenigstens relativ, d. h. im Vergleiche mit den entsprechenden Partieen in unserem Matthäus- und Lukas-Evangelium, eine größere Naturgemäßheit der Darstellung, während das Matthäus-Evangelium, wie sich aus der namentlich durch die Paulinischen Briefe erkennbaren Haltung der Urapostel zum jüdischen Gesetze ergiebt, die Reden Jesu wenigstens verhältnismäßig getreuer wiedergiebt. Danach wäre das Marcus-Evangelium, Kap. 1—16, dessen Schluß ursprünglich wohl kürzer gewesen, unter den in unseren Händen befindlichen Evangelien das älteste, während unser Matthäus-Evangelium eine die judenchristlichen Anschauungen und Forderungen in gewissen Beziehungen überschreitende Sammlung von überlieferten Aussprüchen Jesu über das Himmelreich und die Bedingungen der Zugehörigkeit zu demselben, nebst entsprechenden Erzählungen

[1]) Hist. eccl. III. 3, 4, 24, 25.

aus dem Leben Jesu darstellt, deren ursprünglicher Kompilator möglicherweise Mätthäus gewesen. Bei der späteren Überarbeitung wurden sodann andere Schriften, insbesondere auch eine Genealogie Jesu und wohl auch unser Marcus-Evangelium mitbenutzt. Daß das Lukas-Evangelium der Zeit seiner Entstehung nach jünger ist, als diese beiden ersten Evangelienschriften, geht nicht nur aus der größeren Anzahl der darin enthaltenen Erzählungen über Jesus und aus seiner Darstellungsweise, sondern auch aus dem Umstande hervor, daß dem Verfasser offenbar die Evangelien nach Matthäus und Marcus zur Benützung bereits vorlagen. Das Johannes-Evangelium bekundet in der Auffassung der Person Jesu einen nachpaulinischen Standpunkt; es stellt das jüdische Gesetz in Gegensatz zum christlichen, d. h. zu den Geboten Jesu, hält im Sinne der Apostel und gleich Polykarp und Justin an der Identität Jehovahs mit dem Vater Jesu fest, erklärt aber, wodurch es sich von dem 1. Johannesbriefe unterscheidet, das neue Gottesreich als schon in der Gegenwart gegründet.

Lessing sieht in dem mit dem Matthäus-Evangelium verwandten Hebräer-Evangelium, welches noch Hieronymus gesehen, die Quelle aller evangelischen Erzählungen, welcher Annahme u. a. Eichhorn beistimmt, während Herder auf die der Evangelienbildung vorausgegangene mündliche Überlieferung und Sagenbildung hinweist, auf welchem — wohl ganz richtigen — Standpunkte u. a. Gieseler und Schleiermacher stehen. Das relativ höhere Alter des Marcus-Evangeliums nehmen u. a. an: Storr, Herder,[1] Lachmann,[2] Weise, Wilke, Br. Bauer, Reuß, Ewald, Volkmar, Holtzmann,[3] Schenkel,[4] während Hugo Grotius, Hug, Hilgenfeld, Klostermann[5] u. a. das Marcus-Evangelium für später entstanden halten als das Matthäus-Evangelium, welche beide Annahmen aber insofern vereinbar sind, als, was insbesondere Klostermann ausdrücklich anerkennt, unser gegenwärtiger Text des Matthäus-Evangeliums das Vorhandensein des Marcus-Evangeliums voraussetzt. Nach Griesbach, de Wette, D. F. Strauß, Zeller, Keim u. a. ist das Marcus-Evangelium ein kombinierender Auszug aus dem Matthäus- und Lukas-Evangelium.

---

[1]) WW. z. Theol. XII. S. 15. — [2]) Theol. Stud. u. Kritiken, S. 570 ff. [3]) Die synopt. Evang. Leipzig, 1863.

[4]) Charakterbild Jesu, Wiesb. 1864. — [5]) Das Marcus-Evang. nach s. Quellenwert, Göttingen, 1867.

Das Johannes-Evangelium, dessen Echtheit u. a. Bretschneider[1]) bestreitet, ist nach Bauer, dem sich u. a. auch Scholten[2]) anschließt, zwischen 150 und 170 n. Chr. entstanden; Hilgenfeld nimmt seine Entstehung um 130 n. Chr. an; doch dürfte Kap. 1—20 noch älter sein und einen Schüler des Johannes zum Verfasser haben.

Volkmar[3]) hält dafür, daß gegen Ende 68 oder Anfang 69 die Apokalypse verfaßt worden, um 75—80 unser Marcus-Evangelium entstanden sei, um 90 das älteste „Hebräer-Evangelium", um 100 unser Lukas-Evangelium samt der Apostelgeschichte — welch letztere in Kap. 1—12 eine um 90 entstandene Petrus-Geschichte, in Kap. 13 ff. einen um 75 von Lukas, dem Begleiter des Paulus, niedergeschriebenen Reisebericht benützt — um 105—110 unser Matthäus-Evangelium, endlich zwischen 150 und 165 im Anschluß an Justins Schriften unser Johannes-Evangelium. Um 175 erfolgte sodann zu Rom die Sammlung und Zusammenstellung des neutestamentlichen Kanons, welcher die (3) synoptischen Evangelien, das Logos- oder Johannes-Evangelium, die Apostelgeschichte, 13 Briefe des Paulus, den 1. Johannes-Brief und die Apokalypse umfaßte.[4]) Andere Ansichten anderer Kritiker zu zitieren, dürfte angesichts der erwähnten Thatsachen nicht mehr erforderlich sein und würde zu weit führen. Was noch speziell den von Paulinischer Denkweise getragenen Hebräer-Brief betrifft, so vermuten die Kritiker als Verfasser Apollo oder Barnabas, während bezüglich der übrigen Paulus-Briefe — die oben erwähnten Briefe an die Galater, Römer und Korinther ausgenommen — die Anschauungen betreffs der Echtheit sowie der Verfasser auseinander gehen.[5])

---

[1]) Probabilia, Leipzig, 1820.

[2]) Das Evangel. nach Johannes, krit.-histor. Unters., aus dem Holländ. übers. v. Lang, Berlin, 1867.

[3]) Die Religion Jesu, Zürich, 1857. Der Ursprung unserer Evangel., ebend., 1866. Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis ꝛc. Leipzig, 1869.

[4]) Vgl. hiezu: Harnack, Das n. T. um d. Jahr 200. Freiburg, 1889.

[5]) Pierson, Loman, Naber, Steck u. a. verwerfen übrigens auch die Echtheit der vier Briefe des Paulus an die Römer, Korinther und Galater, welche F. C. Baur noch zugesteht. Völter giebt die Echtheit der Paulinischen Hauptbriefe im wesentlichen zu, nimmt aber eine Reihe nach-paulinischer Interpolationen an. (Vgl. Die Komposition der Paulin. Hauptbriefe. Tübingen, 1890.) — Was insbesondere die Apostelgeschichte betrifft, so stimmt die neuere Forschung darin überein, daß sie nicht die Arbeit eines Verfassers sei, sondern

So viel steht also selbst nach dem verhältnißmäßig wenigen über die in Rede stehende wichtige Frage Gesagten fest: die Echtheit der neutestamentlichen Schriften im allgemeinen ist nicht bewiesen und nicht erweisbar. Daß eine vollständige Einheit seitens der Kritik in positiver Beziehung bisher nicht erzielt wurde und wohl auch in der Zukunft nicht in allen Detailfragen wird erzielt werden, kann in Anbetracht des Umstandes, daß ihr bei ihren Untersuchungen eben nur die vorliegenden Schrifttexte zugebote stehen und anderweitige äußere, geschichtlich zuverlässige Quellen und Zeugnisse absolut nicht vorhanden sind, nicht auffällig sein; zeigt sich doch, wie oben gleichfalls schon erwähnt, aus demselben Grunde dieselbe Unsicherheit bei der Theologie, nur mit dem Unterschiede, daß dieselbe auf Grund ihrer berufsmäßigen Parteistellung und ihrer Abhängigkeit von der positiven Kirchenlehre wenigstens bezüglich der Autorschaft keine abweichenden Anschauungen aufstellen darf. Daher giebt auch selbst die orthodoxe (katholische) Theologie zu, Sicherheit betreffs der Echtheit und geschichtlichen Wahrheit des neutestamentlichen Kanons gebe nicht die wissenschaftliche Kritik, sondern erst die Kirche, näher, deren infallibles Lehramt; dieses habe — zuletzt, wie oben erwähnt, wieder auf dem Tridentinischen Konzil — den — alt- und neutestamentlichen — Kanon zusammengestellt und dessen einzelne Bestandteile als vom göttlichen Geiste eingegebene Bücher erklärt, womit jeder Zweifel und Einwand beseitigt erscheint, ja als ketzerisch und sündhaft bezeichnet werden muß.

Aber jeder, der im logischen Denken nicht unerfahren ist, erkennt sofort, daß in dieser „Beweismethode" ein grober Beweisfehler, ein offenbarer Circulus vitiosus steckt. Worauf stützt sich doch materiell und formell die „Unfehlbarkeit" des kirchlichen Lehr-

---

eine Kompilation aus zeitlich verschiedenen Quellen darstelle. Nach Sorof (Die Entstehung der Apostelg., Berlin, 1890) besteht die Apostelgeschichte aus einer von Lukas verfaßten Grundschrift, welche erst nach ihrer Überarbeitung durch Timotheus in weiteren christlichen Kreisen bekannt wurde. Timotheus habe seinerseits teils eine judenchristliche schriftliche Quelle, teils die mündliche Überlieferung benutzt. Die Spuren der Sagenbildung verfolgt Sorof genau und findet sie namentlich in den Wunderberichten 19, 11—20; 12; 5, 1—11; 9, 1—30 u. a. Bedeutend und zahlreich sind auch die Abweichungen des Textes der Apostelgeschichte in dem aus dem 6. Jahrhunderte stammenden Kodex (D) der Cambridger Bibliothek von dem derzeit allgemein gebräuchlichen, auf welche Abweichungen wir aber nicht näher eingehen können.

amtes? — so müssen wir fragen, da diese „Unfehlbarkeit" doch nichts von vornherein Gegebenes, nichts Evidentes und Selbstverständliches ist. Offenbar — so muß die Antwort lauten — auf den göttlichen Charakter Jesu, als dessen berufene Stellvertreterin sich die Kirche betrachtet. — Und der göttliche Charakter Jesu, — worauf stützt sich dieser, d. h. wie soll er bewiesen werden? Die methodische Grundvoraussetzung dieses Beweises ist eben die geschichtliche Wahrheit der neutestamentlichen Bücher, vor allem der Evangelien; denn sind diese Evangelien nicht geschichtlich wahr, oder ist doch deren geschichtliche Wahrheit zweifelhaft, dann können sie auch nicht als Beweise der Wahrheit dessen angerufen werden, womit die Theologie oder Dogmatik diesen Beweis liefern will. Folglich deduziert die dogmatische Theologie die geschichtliche Wahrheit des neutestamentlichen Kanons aus der Infallibilität der Kirche, und andererseits beweist sie wieder diese Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes zuletzt aus der geschichtlichen Wahrheit des neutestamentlichen Kanons![1]) Offener kann der „Zirkel im Beweise" nicht zutage treten.

Überhaupt steht es bezüglich eines förmlichen, unanfechtbaren Beweises der Echtheit der neutestamentlichen Bücher im ganzen nicht besser, als wir dies seinerzeit betreffs der alttestamentlichen Bücher gesehen. Auch darin zeigt sich eine Ähnlichkeit, daß es auch für die neutestamentlichen Bücher einen ursprünglich feststehenden und allgemein anerkannten Kanon nicht gab. Abgesehen davon, daß wir von keiner einzigen Zeile der neutestamentlichen Bibel die ursprüngliche Niederschrift der betreffenden Verfasser besitzen, und daß unser heute giltiger Text ausnahmslos aus zum Teile viele Jahrhunderte später geschriebenen Kopien erst mühsam und allmählich zusammengestellt werden mußte, von welchen Kopien die alleräftesten nicht über das 4. christliche Jahrhundert hinausgehen, giebt es selbst aus dieser Zeit eine einzige Sammlung, welche sämtliche heute im Gebrauche stehende neutestamentliche Bücher enthält, — der von Constantin Tischendorf 1844 und 1859 aufgefundene Sinaitische Kodex (Cod. Aleph). Alle anderen, den Codex Vaticanus (Cod. B) nicht ausgenommen, zeigen Abweichungen, welche sich auf ganze Bücher, ja Büchergruppen, er-

[1]) In diesem Sinne bemerkt denn auch Augustinus ausdrücklich: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu bewegte." (C. Epist. Tund. c. 5.)

strecken. In dem Codex Alexandrinus (Cod. A) fehlen ganze Stücke des Matthäus-Evangeliums und des 2. Korintherbriefes, sowie zwei Kapitel des Johannes-Evangeliums. Der Kodex der Cambridger Bibliothek (Cod. D), wie oben erwähnt aus dem 6. Jahrhundert stammend, enthält fast nur die Evangelien und die Apostelgeschichte. Das erste gedruckte griechische neue Testament, die sogen. Complutenser Polyglotte, 1520 erschienen, hat seinen Text aus verhältnismäßig jungen Handschriften genommen.

Mit der Frage der Echtheit der Evangelien ist eigentlich die Frage betreffs deren Glaubwürdigkeit indirekt schon beantwortet und gegenstandslos geworden. Trotzdem wollen wir auch hiezu noch Einiges bemerken. „Die Verfasser", sagt die Theologie, „konnten die Wahrheit mitteilen, sie wollten sie auch mitteilen, sie konnten gar nicht Falsches berichten." Die stillschweigende Bedingung der Wahrheit dieser drei kategorischen Urteile bleibt aber selbstverständlich immer: „**wenn** diese Bücher in ihrer heutigen Form wirklich von jenen vier Männern niedergeschrieben wurden, denen die Theologie diese Urheberschaft zuweist — was erst zu beweisen wäre. Aber selbst diesen Fall gesetzt — nicht zugegeben — könnte damit nur gemeint sein: Die Verfasser konnten und wollten die in diesen Schriften erzählten Dinge und Begebenheiten genau so mitteilen, wie sie, die einfachen, ungelehrten Männer des Volkes, sie wußten, auffaßten und verstanden. Daraus würde sich doch nur die subjektive Glaubwürdigkeit, keineswegs aber sofort auch schon die objektive Glaubwürdigkeit und Wahrheit des Erzählten ergeben. Wie steht es nun aber um diese objektive Glaubwürdigkeit erst, wenn jene Bedingung — Beweis der Echtheit dieser Schriften — nicht eintritt, wie dies auf Grund der vorausgegangenen Untersuchungen auch wirklich der Fall? . .

Ist es denn, um hier nur einige Beispiele anzuführen, objektiv glaubwürdig, daß ein Engel, der doch nach der dogmatischen Lehre noch dazu ein unsichtbares, körperloses Wesen sein soll, (wohl mit einem togaähnlichen Gewande angethan?) zu dem Priester Zacharias in den Tempel tritt,[1]) mit ihm ein lautes, verständliches Zwiegespräch hält — jedenfalls in hebräischer Sprache — und sich ausdrücklich „Gabriel" nennt, „der vor Gott steht und gesandt ist, ihm eine freudige Botschaft zu verkündigen?" Zacharias

[1]) Luk. 1, 5 ff.

zweifelt zunächst an der Möglichkeit der Erfüllung dieser Botschaft, gemäß welcher sein Weib, Elisabeth, einen Sohn gebären sollte. Und dieser Zweifel war doch gewiß berechtigt oder doch wenigstens verzeihlich, denn beide waren hochbetagt; er spricht daher zu dem Himmelsboten: „Woher soll ich das erkennen? Denn ich bin alt, und mein Weib ist vorgerückt in ihren Tagen".[1]) Trotzdem wird er für seinen „Unglauben" sofort auf das Härteste gestraft — er sollte „stumm sein und nicht reden können bis auf den Tag, da dies geschehen wird!" — Und wie denkt sich der unbekannte Verfasser dieser Erzählung das Wesen und die Ursache der Stummheit? Er erblickt diese Ursache — und hiemit giebt er nur der naiven Anschauung seiner Zeit Ausdruck — in dem Unvermögen, die Zunge zur Laut- und Wortbildung zu gebrauchen, als wäre sie der ausschließliche Träger des Sprachvermögens und die hauptsächliche Bedingung des Sprechens und Sprechenlernens, und nicht — nebst der Gesundheit des Gehirns — die normale Organisation des Ohres und des Kehlkopfes. Darum heißt es auch in dem Evangelium nach Lukas, welches übrigens von diesen Dingen ausschließlich zu berichten weiß: „Und sogleich" — nachdem nämlich Zacharias mittels eines Schreibtäfelchens dem ihm geborenen Sohne den Namen „Johannes" gegeben hatte — „that sich sein Mund auf, und seine Zunge ward gelöst, und er redete und lobte Gott".[2])

Ähnlich erzählt auch das Marcus-Evangelium: „Sie brachten einen Taubstummen zu ihm (Jesus); und dieser nahm ihn beiseits, steckte seine Finger in seine Ohren und berührte seine Zunge mit Speichel" — dem menschlichen Speichel schrieb man im Oriente heilende Kraft zu[3]) — „sah gegen Himmel auf, seufzte und sprach zu ihm: Thu dich auf! Und sogleich öffneten sich seine Ohren, und das Band seiner Zunge ward gelöst".[4])

Und wie wußte doch die Gattin des Zacharias, daß das Kind „Johannes" heißen sollte?[5]) Denn der evangelische Bericht weiß weder von einer diesfälligen Mitteilung des Engels, noch des — der Sprache ohnedies nicht mächtigen — Zacharias an Elisabeth zu erzählen.

Und dieselbe Frage bezüglich der objektiven Glaubwürdigkeit müssen wir betreffs jener Zwischenrede stellen, welche nach der Erzählung des Lukas-Evangeliums zwischen demselben Engel und

[1]) Das. V. 18. — [2]) Ebend. V. 64. — [3]) Vgl. Joh. 9, 6. — [4]) Marc. 8, 32—35. — [5]) Luk. 1, 60.

Maria in Nazareth stattgefunden, — eine Rede, welche in den Worten des Engels an die Jungfrau gipfelte: „Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Allerhöchsten dich überschatten; darum wird auch das Heilige, das aus dir geboren werden soll, Sohn Gottes genannt werden",[1]) — womit der Engel ihr verkündet, sie werde einen Sohn, einen Menschen, empfangen und gebären ohne Intervention eines Mannes, utero clauso, in „übernatürlicher" Weise, durch ein Wunder . . .

Hiebei ist nur noch Folgendes bemerkenswert. Zacharias zweifelt zunächst an der himmlischen Botschaft und frägt verwundert: „Woher soll ich das erkennen",[2]) denn ich und mein Weib sind alt; — auch Maria hört die Worte des Engels zweifelnd und spricht verwundert: „Wie wird das geschehen, da ich keinen Mann erkenne",[3]) d. h. den Hebraismus sinngemäß ins Deutsche übertragen: „Da ich zu keinem Manne in geschlechtliche Beziehung trat"; — Zacharias wird zur Strafe stumm, über Maria spricht der Engel trotz des gleichen Vergehens, trotzdem es sich hier wie dort um ein „Wunder" Gottes und um eine „göttliche" Verheißung handelt, kein Wort des Tadels oder der Strafe aus. Und woher, aus welcher Quelle kannte doch der Verfasser des Lukas-Evangeliums diese wunderbaren, geheimnisvollen Geschehnisse, insbesondere den Wortlaut der Unterredung Mariens mit dem Engel sowie die übrigen in demselben Berichte mitgeteilten Dinge? Woher wußte er, daß beim Besuche Mariens bei Elisabeth „das Kind in ihrem (der Elisabeth) Leibe freudig aufhüpfte?"[4]) Woher kannte er den umfangreichen Lobgesang, den Maria bei dieser Gelegenheit — ähnlich wie später Zacharias[5]) — anstimmte, und den er uns wörtlich mitteilt?[6])

Oder woher wußte der Verfasser des Matthäus-Evangeliums, daß dem Josef, als er nach seiner Vermählung mit Maria „gefunden, daß sie empfangen hatte vom heiligen Geiste"[7]) und sie deshalb „heimlich zu entlassen gedachte",[8]) „ein Engel im Schlafe (!) erschien"[9]) und ihn aufforderte, Maria, sein Weib, zu sich zu nehmen?

Oder ist es, falls man diese Erzählung wörtlich faßt, objektiv glaubwürdig, daß ein Engel, also ein leibloses, geistiges Wesen, den Hirten in einer förmlichen, lauten, verständlichen — wohl ara-

[1]) Das. V. 35. — [2]) Das. V. 18. — [3]) Das. V. 34. — [4]) Luk. 1, 41. 44. — [5]) Das. V. 68—79. — [6]) Das. V. 46—55. — [7]) Mtth. 1, 18. — [8]) Das. V. 19. — [9]) V. 20.

mäischen — Ansprache die Geburt des Heilands in Bethlehem verkündete? Daß „eine Menge himmlischer Heerschaaren“ sich zu diesem gesellten, „welche Gott laut vernehmbar lobten und sprachen: Ehre sei Gott in der Höhe und Frieden den Menschen auf Erden, die eines guten Willens sind?“ . . .[1]) Daß ein „Stern“ am Himmel erschien, um den Magiern des Morgenlandes den Weg zur Geburtsstätte Jesu zu zeigen, bis er über dem Orte, wo das Kind war, stillstand? . . .[2])

Offenbar ist auch diese Erzählung nur ein Ausfluß jener naiven, unwissenschaftlichen Weltanschauung, welche in den Sternen des Himmels einfach Lichtlein erblickt, die auf Geheiß des göttlichen Willens erscheinen und ohne weiteres wieder verschwinden oder erlöschen. Trotzdem haben Einige allen Ernstes den Versuch gemacht, nach der thatsächlichen Unterlage dieser Erzählung zu forschen. Da nun im Jahre 747 nach der Erbauung Roms eine derartige Konjunktion der Planeten Jupiter und Saturn im Sternbilde des Fisches eintrat, daß die so gebildete Sterngruppe der oberflächlichen Betrachtung wie ein einziger großer Stern erscheinen konnte, so wollte schon Kepler, in neuerer Zeit auch Ideler und Sepp[3]) annehmen, daß dies der in der evangelischen Erzählung erwähnte „Stern“ gewesen sei. Allein dieser Annahme steht, von dem Zeitpunkte der erwähnten Konstellation ganz abgesehen, der Inhalt und die Tendenz der evangelischen Erzählung durchaus entgegen. Es war eben ein „wunderbarer“ Stern, der nicht in den natürlichen, gesetzmäßigen Bahnen der Planeten sich am scheinbaren Himmelsgewölbe bewegte, sondern vor den Magiern als Wegweiser einherging und über der Geburtsstätte des Heilands stillstand — worauf er, nachdem er seine Bestimmung erreicht hatte, wieder „verschwand“.[4]) Welches Mißverständnis übrigens zur Entstehung dieser Erzählung Veranlassung gab, werden wir weiter unten bei der Besprechung der „messianischen Weissagungen“ sehen.

Ganz dasselbe gilt auch von der weiteren Erzählung, ein Engel habe Josef im Schlafe aufgefordert, mit dem Kinde und seiner Mutter nach Ägypten zu fliehen,[5]) welcher Erzählung gleichfalls eine später zu erwähnende irrige Deutung zugrunde liegt, sowie

[1]) Das. V. 13. 14. — [2]) Mtth. 2, 9. — [3]) Leben Jesu, 1. Tl. S. 30; 20.

[4]) Aus diesem Grunde ist auch die Deutung Flammarions (Deutsche Revue, Jahrg. 1894), der Stern der Weisen sei die Venus zur Zeit ihres höchsten Glanzes gewesen, unannehmbar. — [5]) Mtth. 2, 13.

von dem Berichte, der Engel des Herrn habe dem Josef nach des Herodes Tode im Schlafe — merkwürdigerweise erscheint der Engel den betreffenden Personen in der Regel „im Schlafe!“ — bedeutet, wieder in das Land Israel zu ziehen.[1])

Oder ist es objektiv glaubwürdig, der Satan habe mit Jesus, um ihn zu versuchen, ein förmliches Zwiegespräch gehalten, bei welcher Gelegenheit der Satan sogar seine genaue Kenntnis der Bibel bewies, indem er sich bei der zweiten Versuchung auf eine Schriftstelle berief und dieselbe wörtlich zitierte?[2]) Daß der Versucher Jesum durch die Lüfte „auf einen sehr hohen Berg nahm“ — auf welchen denn? — von wo aus er ihm „alle Königreiche der Welt“ — wohl nur der damals bekannten „alten“ Welt — zeigte?[3]) — wozu nur noch zu bemerken ist, daß nach der einstimmigen Erklärung der Väter der hier geschilderte Vorgang als ein äußerer, wirklicher und nicht etwa nur als ein allegorisch-symbolischer, als eine rein innere Versuchung zu fassen sei. . . .

Oder ist es, um hier nur noch ein Beispiel anzuführen, objektiv glaubwürdig, daß Jesus aus Maria Magdalena „sieben Teufel“ austrieb,[4]) daß bei einer anderen Gelegenheit eine Legion böser Geister mit der Erlaubnis Jesu in eine Schweineherde fuhr, worauf sich die ganze Herde, bei 2000, mit Ungestüm ins Meer stürzte, wo sie ertranken?[5]) . . .

Wahrlich! wenn irgend eine Erzählung, so sind es die im Vorstehenden angeführten — und deren Zahl ließe sich noch weitaus vermehren — welche den Charakter des Legendarischen oder vielmehr des eigentlich oder echt Mythischen offen und unzweideutig an ihrer Stirne tragen. An dem Gesagten ändert nicht das mindeste die Berufung seitens der Theologie auf die „weltstädtische Bedeutung des damaligen Jerusalems“ und dessen enge Verbindung mit den großen Städten Asiens, Europas und Ägyptens. Denn erstlich ist der Schauplatz der weitaus meisten der in den Evangelien erzählten Begebenheiten überhaupt nicht Jerusalem, und sodann darf doch der Umstand, daß eine Begebenheit als in oder bei Jerusalem geschehen dargestellt wird, nicht schon sofort als ausreichende Bürgschaft deren wirklichen Geschehenseins hingestellt werden. Um hiefür nur ein Beispiel anzuführen. Im Evangelium nach Johannes[6]) lesen

---

[1]) Das. V. 19. 20. — [2]) Es sind das Worte des 90. Psalmes (V. 11). — [3]) Mtth. 4, 8. — [4]) Marc. 16, 9. — [5]) Luk. 8, 31 ff.; Marc. 5, 9. — [6]) Kap. 5, V. 2 ff.

wir: „Es ist zu Jerusalem ein Teich, welcher Schafteich (hebräisch Bethsaida) heißt und fünf Hallen hat. In diesen lagen viele Kranke, Blinde, Lahme, Ausgezehrte, welche die Bewegung des Wassers abwarteten. Denn ein Engel des Herrn stieg zur bestimmten Zeit in den Teich hinab, und das Wasser kam in Bewegung. Wer nun zuerst nach der Bewegung des Wassers in den Teich hinabstieg, der ward gesund." . . . Wird und kann nun ein Vernünftiger diese Erzählung, deren Inhalt ja eines gewissen phantastisch-poetischen Reizes nicht entbehrt, bloß deshalb, weil deren angeblicher Schauplatz Jerusalem ist, für objektive Wahrheit halten?[1])

Wenn aber die kirchliche Theologie weiter darauf hinweist, daß die Apostel, von denen Johannes bis zum Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. lebte, unmöglich die Verbreitung falscher oder nicht völlig gesicherter Erzählungen geduldet haben würden, so hätte diese Bemerkung wieder nur unter der Voraussetzung Anspruch auf nähere Würdigung und Berücksichtigung, wenn die Theologie den Beweis geliefert hätte oder liefern könnte, daß unsere Evangelienschriften wirklich von den Aposteln abgefaßt wurden und zu ihrer Zeit in der gegenwärtigen Form schon vorhanden waren. Was speziell Johannes betrifft, so vermochte der seinem Berufe in Ephesus sich widmende Greis unmöglich all die mannigfaltigen Legenden und Erzählungen, welche an verschiedenen und oft weit entlegenen Orten

---

[1]) Welcher Teich, der solche wundersame Eigenschaften gehabt haben soll, eigentlich gemeint sei, darüber sind die Meinungen der Forscher geteilt. Manche sehen in dem Teiche „Israil" im Norden des alten Tempelplatzes die in dem Evangelium erwähnte Heilquelle. Andere nennen eine an der Ostseite von Jerusalem gelegene Quelle, deren warmes, salzhaltiges Wasser noch immer als heilkräftig gilt und die Eigentümlichkeit zeigt, daß sich das Wasser darin nur in den Morgenstunden in größerer Menge ansammelt, während es sich im Laufe des Tages — vielleicht durch Verdunstung — vermindert. Doch läßt sich damit schwer die Angabe des Evangeliums vereinigen, welches ausdrücklich von einem „Teiche" redet, an dem fünf Hallen waren. Erst in neuerer Zeit scheint der wirkliche Teich Bethesda durch den um die Erforschung Palästinas hochverdienten Baurat C. Schick entdeckt worden zu sein. Er liegt im Nordosten der Stadt und wurde beim Abbruche kleiner arabischer Häuser aufgefunden, unter denen man die Reste einer Kirche entdeckte; 14 Meter unter dem Schiffe der Kirche lag erst das natürliche Gestein — ein in den Felsen eingehauener Wasserbehälter. Die Länge des Teiches, der noch heute Wasser hält, beträgt 18 Meter, seine Breite 4 Meter. Die fünf um denselben herumliegenden „Hallen" sind teilweise noch erhalten und gewölbt. Eine besondere Bewegung des Wassers konnte nicht beobachtet werden. (Vgl. Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins, XI. Bd.)

entstanden und allmählich das Leben und Wirken Jesu auszuschmücken begannen, zu kennen und kritisch zu sichten.

Aus der Unsicherheit und Ungeschichtlichkeit vieler unseren Evangelien zugrunde liegenden Erzählungen erklären sich auch leicht und zwanglos die mannigfachen Abweichungen und Widersprüche in den einzelnen Evangelien. Um auch hiefür nur einen oder den anderen Beleg anzuführen: Die Geschlechtsregister Jesu bei Matthäus (Kap. 1) und Lukas (Kap. 3) widersprechen einander; doch läßt sich dieser Widerspruch vielleicht (?) durch den Hinweis lösen, Lukas habe das Geschlechtsregister Mariens geben wollen, die eine sogen. Erbtochter war (was man aus 2, 5 folgert). Widerspruchsvoll sind die Erzählungen bezüglich der Geburt Jesu in Bethlehem. Um Jesus als „Sohn" oder Nachkommen Davids bezeichnen zu können, wird von Matthäus und Lukas nicht Nazareth, sondern Bethlehem als Geburtsort Jesu hingestellt, wogegen Johannes (7, 42) Nazareth in Galiläa als Geburtsort Jesu nennt. Nach dem Matthäus-Evangelium wohnte Maria in Nazareth erst nach der Geburt Jesu, welche zu Bethlehem erfolgt war. Denn wir lesen daselbst: „Nachdem Herodes gestorben war, da erschien der Engel des Herrn dem Josef im Schlafe in Ägypten und sprach: Steh auf, nimm das Kind und seine Mutter, und zieh in das Land Israel." Josef that es. Als er aber hörte, daß Archelaus anstatt Herodes, seines Vaters, in Judäa regiere, fürchtete er sich, dahin zu ziehen; und nachdem er im Schlafe erinnert worden, zog er in das Land Galiläa, und er kam und wohnte in der Stadt, welche Nazareth genannt wird, damit erfüllt würde, was durch die Propheten gesagt worden ist, daß er ein ‚Nazaräer' wird genannt werden,"[1]) wobei nur zu bemerken ist, daß es eine Weissagung, in der Christus ausdrücklich — und nicht nur dem Sinne nach — mit diesem Namen bezeichnet wird, nicht giebt. Dagegen weilten Maria und Josef nach dem Berichte des Lukas-Evangelium schon vor der Geburt Jesu in Nazareth,[2]) dort erfolgte die Verkündigung des Engels, und nach Bethlehem hätten sich Josef mit Maria erst aus Anlaß der von Augustus angeordneten Volkszählung begeben.[3]) Nach dem Matthäus-Evangelium hielt Jesus jene Lehren, die als „Bergpredigt" bezeichnet zu werden pflegen, auf einem Berge, wo er sich niedergesetzt hatte;[4]) nach dem

---

[1]) Mth. 2, 19 ff. — [2]) Luk. 1, 26 ff. — [3]) Das. 2, 4. — [4]) Mth. 5, 1.

Lukas-Evangelium stieg er mit den Jüngern von dem Berge herab, trat auf einen ebenen Platz[1]) und hielt von hier aus seine Anreden an das Volk. Das Johannes-Evangelium läßt die Reinigung des Tempels seitens Jesu durch die Austreibung der Käufer und Verkäufer am Anfange der Lehrthätigkeit Jesu,[2]) die drei synoptischen dagegen am Ende dieser Lehrthätigkeit[3]) vor sich gehen. Nach Lukas[4]) geschah die Salbung Jesu durch ein Weib kurz nach Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit, nach den übrigen Evangelien[5]) kurz vor seinem Einzuge in Jerusalem, also wenige Tage vor seinem Tode. Nach Johannes hielt sich nur Judas über die Verschwendung der kostbaren Salbe auf, nach Matthäus alle Jünger, nach Marcus nur einige. Die Annahme, die Reinigung des Tempels und die Salbung sei zweimal vor sich gegangen, ist willkürlich und in der Darstellung der Evangelien nicht begründet. Nach Lukas kehrten die Eltern Jesu nach Darbringung des üblichen Reinigungsopfers — vierzig Tage nach der Geburt Jesu — in ihre Heimatsstadt Nazareth zurück, wo das Kind aufwuchs;[6]) nach Matthäus erschienen die Magier in Bethlehem, wo sie das Kind trafen und ihm opferten, und dies ungefähr zwei Jahre nach der Geburt Jesu.[7]) Nach Matthäus[8]) besuchten das Grab Jesu nur Maria Magdalena und die andere Maria, nach Marcus[9]) war auch Salome dabei, nach Lukas[10]) waren es viele Frauen, nach Johannes[11]) Maria Magdalena allein. Auch die Erzählung über die Weise der Auferstehung Jesu, über die Erscheinungen des Auferstandenen und über den Ort und die Weise der Himmelfahrt widersprechen einander durchaus und sind nicht vereinbar, wie wir später sehen werden. Nach dem Matthäus-Evangelium schmähten Jesum beide Verbrecher, mit denen er zugleich gekreuzigt worden sei,[12]) während nach dem Lukas-Evangelium ihn nur einer lästerte, der andere aber seinem Genossen dessen Verhalten verwies[13]) 2c.

Soviel aber muß gleichwohl zugegeben werden, daß die uns vorliegenden Evangelien das Leben und Wirken Jesu wenigstens in den Hauptzügen und den allgemeinsten Umrissen richtig schildern, und daß sie insbesondere die Lehren und Vorträge Jesu in Hin-

---

[1]) Luk. 6, 17. — [2]) Joh. 2, 14. — [3]) Mtth. 21, 12; Marc. 11, 15; Luk. 19, 45. — [4]) 7, 37 ff. — [5]) Mtth. 26, 6 ff.; Marc. 14, 3 ff.; Joh. 12, 1 ff. — [6]) Luk. 2, 39. 40. — [7]) Mtth. 2, 1. 16. — [8]) Matth. 28, 1. — [9]) Marc. 16, 1. — [10]) Luk. 24, 1. — [11]) Joh. 20, 1. — [12]) Mtth. 27, 44. — [13]) Luk. 23, 39; 40—41.

sicht deren Geistes und Sinnes dem wesentlichen Inhalte nach so wiedergeben, wie er sie gehalten, und wie sich dieselben im Gedächtnisse und Herzen seiner Zuhörer festgesetzt. In letzterer Beziehung hat unstreitig das Johannes-Evangelium den relativ geringsten Wert und kommt dem objektiven Sachverhalte am wenigsten nahe. Noch weit entschiedener, als dies bei den drei anderen Evangelien der Fall, ist eben das Johannes-Evangelium eine Tendenzschrift, d. h. es verfolgt einen gewissen, von vornherein fertigen Zweck. Man lese z. B. die Jesu zugeschriebenen, oft eigentümlich schroffen, verworrenen und tautologischen Reden und Zwiegespräche mit den Juden bei Joh. 5, 18—47, 6, 26—66, 7, 16—38, 8, 14—58, 10, 25—38, 12, 35—50, die Reden Jesu an die Jünger Kap. 14, 15, 16 u. a., und frage sich selbst, ob Jesus in dieser Weise gesprochen haben kann, und woher Johannes den Wortlaut aller dieser Reden kannte. Wie schlicht und einfach, wie kurz und inhaltsreich, wie leicht verständlich sind dem gegenüber die Lehrvorträge Jesu, wie sie in den drei anderen Evangelienschriften wiedergegeben erscheinen![1])

Daß also unseren Evangelien, beziehungsweise deren Verfassern, ein durch die mündliche Überlieferung erhaltenes und fortgepflanztes Substrat vorgelegen sein muß, ist unbedingt zuzugeben und mit Recht weisen die kirchlichen Theologen darauf hin, daß ungebildete, gewöhnliche Männer des Volkes unmöglich imstande gewesen wären, das erhabene Charakterbild Jesu aus sich selbst zu zeichnen oder dessen Lehren und Gleichnisse selbst aufzufinden und darzustellen.[2])

---

[1]) H. Delff (Geschichte des Rabbi Jesus von Nazareth, 1889, Leipzig, Friedrich) scheidet als spätere Zuthaten zum 4. Evangelium aus: Kap. 1, 1—6, 9—18; Kap. 2, 1—11; Kap. 4, 46 ff.; Kap. 6, 1—29, 37—40, 50; Kap. 12, 25—30; Kap. 20, 9—18. Ferner die schon „durch die Textgeschichte als solche erkennbaren" Stücke: Kap. 7, 53 — Kap. 8, 11 und Kap. 21.

[2]) Herder nimmt als Basis der gegenwärtigen Evangelien ein syrochaldäisches „Gemeinschaftliches Evangelium" an, verfaßt zum mündlichen Vortrage aus der Schule der Apostel, dem zwanzig und mehr Jahre später das „Evangelium der Hebräer", von dem sich nur Fragmente erhalten haben, gefolgt sei. (Christl. Schriften, II, S. 51 ff.) Jenes Ur-Evangelium war ganz schlicht und einfach, enthielt nichts als einzelne Parabeln, Stücke, Sprüche und Lehrvorträge Jesu. (Das. S. 52.) Ihm am nächsten verwandt ist unser Marcus, dem Nazaräer-Evangelium am nächsten steht Matthäus. (Das. S. 59.)

Was endlich die Integrität oder Unverfälschtheit der Evangelien betrifft, so muß gleichfalls zugegeben werden, daß, nachdem einmal der neutestamentliche Kanon festgestellt war, wesentliche Änderungen an den neutestamentlichen Schriften nicht vorgenommen wurden und nicht hätten vorgenommen werden können, ohne daß sie als solche entdeckt und zurückgewiesen worden wären. Seit welchem Zeitpunkte jedoch diese neutestamentlichen Bücher die gegenwärtige Form erhielten, und seit welcher Zeit sie daher als „unverfälscht" angesehen werden müssen, wissen wir nicht; nur soviel steht auf Grund der oben erwähnten diesbezüglichen kritischen Untersuchungen fest, daß als dieser Zeitpunkt im allgemeinen das 4. Jahrhundert angenommen werden muß. Die „apostolischen Konstitutionen und Kanonen", welche, wie oben erwähnt, die Verbreitung apokrypher Schriften verbieten und fälschlich dem Clemens von Rom zugeschrieben werden, stammen in ihrer gegenwärtigen Form erst aus dem 3. und 4. Jahrhundert, und auch jene Übersetzungen, welche den gesamten neutestamentlichen Kanon umfassen, reichen nur bis zum 4. Jahrhunderte zurück. Dasselbe gilt von den — etwa 700 — Abschriften und den Codices der neutestamentlichen Bücher, während von den biblischen Originalschriften oder Autographieen, wie schon bemerkt, keine einzige auf uns gekommen ist.

Gleichwohl kennt die biblische Textkritik einzelne Fälle, in denen nachweisbar gewisse angeblich echte Schriftaussprüche oder Ausdrücke und Lesarten erst in späteren Ausgaben und Abschriften erscheinen, während sie in älteren — sei es in allen, sei es in manchen — nicht vorhanden sind. Hier sei nur beiläufig erwähnt, daß in manchen älteren Handschriften ganze Erzählungen ausgelassen wurden, wenn deren Inhalt gewissen Auffassungen der Person und des Charakters Jesu zu widersprechen schienen; so fehlt z. B. in vielen der ältesten Handschriften jene Erzählung bei Joh. 8, 3 ff., in welcher mitgeteilt wird, in welcher Weise Jesus die ihm von den Schriftgelehrten und Pharisäern vorgeführte Ehebrecherin behandelte.

Schon Celsus beschuldigt ferner in seinem um 178 geschriebenen Buche „ἀληθὴς λόγος"[1]) die Christen, daß sie eine beliebige Stelle der Evangelien drei-, vier-, ja mehrere male fälschen, um die Angriffe der Gegner desto besser abwehren zu können, und selbst

[1]) ap. Orig. c. Cels. II. 27.

Ignatius erklärt daher, er wolle sich auf Einzelnheiten nicht einlassen, sondern halte sich an die Hauptsache und an sein inneres religiöses Gefühl.[1])

---

3. Der messianische Charakter Jesu.

Der messianische Charakter Jesu im Sinne der dogmatischen Theologie ist biblisch nicht beweisbar. — Die „messianische Weissagung" des „Proto-Evangeliums". — Die „messianischen Verheißungen" an Abraham, Isaak und Jakob. — Die Weissagung Jakobs über Juda. — Die angebliche „messianische Weissagung" Mosis. — Der Spruch Balaams. — Das Wort Nathans an David. — Die Messiasidee in den Psalmen. — Wird darin die Auferstehung und Himmelfahrt des Messias vorausverkündigt? — Die Messias-Hoffnungen Israels seit der Spaltung und dem Niedergange des Reiches. — Der Messias-König bei Isaias. — Die messianische Verheißung des Propheten Michäas. — Osee. — Zacharias. — Ezechiel. — Malachias. — Die messianische Tröstung bei Aggäus. — Das messianische Weltreich bei Daniel. — Die „siebzig Wochen" Daniels. — Folgerung: Jesus ist nicht der „Messias" Israels. — In welchem Sinne wollte Jesus als „Messias" gelten? — Die Bedeutung des Paulus für die Ausbreitung des messianischen Heilswerkes Jesu.

Aus dem Vorstehenden ergiebt sich demnach, wie unsicher schon die geschichtlich-kritische Grundlage ist, auf welcher die kirchliche Theologie den Beweis des messianischen Charakters und der göttlichen Wesenheit Jesu aufzubauen sucht. Aber selbst gesetzt — nicht zugegeben — die neutestamentlichen Bücher, insbesondere die Evangelien, wären wirklich in jeder Hinsicht als geschichtlich oder äußerlich wahr erwiesen, so folgte daraus noch immer nicht, was die positive Theologie deduzieren will. Es läßt sich nämlich schon der messianische Charakter Jesu, in dem Sinne und in der Bedeutung, wie die dogmatische Theologie diesen Begriff faßt, aus den biblischen Büchern nicht beweisen.

Als hauptsächlichsten, ja einzigen Beweisgrund der messianischen Sendung und Würde Jesu nennt die Theologie nämlich die Erfüllung der sogen. messianischen Weissagungen in der Person, dem Leben, dem Wirken und den Schicksalen Jesu. Unterziehen wir doch diese Behauptung und die diesfälligen „Weissagungen" einer kurzen Untersuchung, wobei wir, wie dies ja auch die Theologie thut, die chronologische Reihenfolge dieser Verheißungen einhalten wollen.

---

[1]) ad Phil. ad VIII. 2.

Da wird zunächst auf die Worte hingewiesen, welche nach dem Berichte der Genesis[1]) Jehovah an die Schlange, nachdem letztere das erste Menschenpaar zur Übertretung des Gebotes, „von dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen nicht zu essen," verführt hatte, — wohl in hebräischer Sprache — gerichtet habe: „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinem Samen und ihrem Samen; er wird deinen Kopf zertreten, und du wirst seiner Ferse nachstellen." Mit diesen Worten soll Jehovah, wenn auch vorläufig nur ganz allgemein und unbestimmt, schon einen Erlöser oder Erretter — Messias — des Menschengeschlechtes verheißen haben, weshalb diese Stelle von den Theologen geradezu „Proto-Evangelium" — „erstes Evangelium" oder „erste frohe Botschaft" — genannt wird.

Ja — mit welchem Rechte denn? Wovon sollte doch die Menschheit schon jetzt errettet werden? Etwa von den Strafen und Folgen des Ungehorsams gegen das Gebot Jehovahs? Aber diese Strafen und Folgen giebt die Mythe selbst ausdrücklich an: Die Schlange, als die Verführerin, soll „verflucht" sein „unter allem zahmem Vieh und den wilden Tieren", sie „soll auf der Brust kriechen und Erde essen alle Tage ihres Lebens",[2]) und Feindschaft soll fortan bestehen zwischen ihr und dem Menschen; das Weib, nämlich Eva und ihre weiblichen Nachkommen, soll im Zustande der Mutterschaft große Beschwerden haben und mit Schmerzen gebären; um des Mannes willen aber soll die Erde „verflucht" sein, sie soll Dörner und Disteln tragen, und der Mensch soll sie im Schweiße des Angesichts bebauen, bis er wieder zum Staube wird, während er ewig gelebt hätte, hätte er von der Frucht des Baumes nicht gegessen. Von diesen „Strafen und Folgen" — um den theologischen Ausdruck zu gebrauchen — hat aber die Menschheit niemand befreit und kann sie niemand befreien, und auch die Bibel deutet in den zitierten Stellen mit keinem Wörtlein an, daß ein solcher Befreier oder Erlöser jemals auftreten werde. Wir kommen übrigens auf diese Dinge im folgenden Abschnitte noch eingehender zurück.

---

[1]) Gen. 3, 15. — [2]) Das. V. 14. Die Schlange ißt bekanntlich allerdings nicht „Erde". Die Übersetzung Alliolis fügt erläuternd hinzu: „staubige Kräuter und Früchte", was ebensowenig zutrifft. Offenbar ist aber der Ausdruck: „Erde essen" nur synonym mit: „auf der Brust kriechen" oder „sich auf der Erde kriechend fortbewegen."

Uns interessiert hier vorläufig nur die Hauptstelle: „Er — der Weibessamen — wird deinen — der Schlange — Kopf zertreten, und du wirst seiner Ferse nachstellen," womit nur die dem Menschen eigene Scheu und Abneigung gegen das Schlangengewürm, der Kampf des Menschen gegen dieses gefährliche und zum Teile giftige Getier, und das Bestreben der Vernichtung und Ausrottung desselben, sowie andererseits der Kampf der Schlange gegen den Menschen und die demselben durch deren Biß drohenden Gefahren angedeutet und in mythisch-naiver Weise, entsprechend uralten orientalischen Anschauungen, zu erklären gesucht werden.

Daß dem so ist, d. h. daß in der erwähnten Schriftstelle, falls sie unvoreingenommen betrachtet und gedeutet wird, nicht entfernt eine Verheißung irgend eines Messias liegt, geht übrigens auch daraus hervor, daß die katholischen Theologen nach dem Vorgange des Kirchenlehrers Hieronymus diese Stelle absichtlich falsch übersetzen. Im hebräischen Texte steht ausdrücklich: „**dieser**" (hebr. „hu", gen. comm.) „wird deinen Kopf zertreten", „du wirst **seiner** Ferse nachstellen", während Hieronymus übersetzt: „ipsa conteret caput tuum", „sie wird deinen Kopf zertreten" 2c., weil man hiebei an Maria, die Mutter Jesu, dachte, was doch ganz willkürlich und ungerechtfertigt ist! Nicht minder unberechtigt und willkürlich ist es freilich auch, wenn man das Masculinum „er" beibehält, unter dem „Weibessamen", d. h. der Nachkommenschaft Evas aber den Erlöser selbst, also Jesus, verstehen will. Das hat der Aufzeichner der in Rede stehenden Mythe — die er übrigens, wie wir noch sehen werden, einfach dem mesopotamisch-chaldäischen Sagenkreise entnommen und nur verkürzt wiedergegeben — sicher nicht geahnt, welche Deutung dieselbe im Laufe der Zeiten erfahren, und welch wichtige Rolle sie in religiös-dogmatischer Beziehung spielen sollte. Daß man ferner unter der Schlange etwas anderes versteht, als eben „die Schlange", ist gar nicht nötig und nach dem Wortlaute der Bibel nicht einmal gerechtfertigt. Ausdrücklich lesen wir dort: „Es war aber die Schlange listiger als alle Tiere der Erde, die Jehovah gemacht hatte; diese sagte zum Weibe" 2c.;[1] es liegt eben im Wesen und Charakter der Mythe, auch an sich Unmögliches als möglich, Ungeschehenes als geschehen hinzustellen.

[1]) Gen. 3, 1. Nach alter orientalischer Meinung zeichnet sich die Schlange durch besondere Klugheit aus, was freilich nicht zutrifft. Auch Jesus empfiehlt seinen Jüngern, „klug zu sein, wie die Schlangen." (Mtth. 10, 16.)

Keine Spur von einer Andeutung, die Schlange sei eigentlich keine Schlange, sondern der Teufel in Schlangengestalt gewesen, oder er habe wenigstens durch die Schlange (!) zu Eva gesprochen. Aber selbst gesetzt — nicht zugegeben — die Mythe wäre in diesem Sinne zu deuten, so folgte hieraus noch immer nicht, daß der Kampf gegen das imaginäre dämonische Wesen, das sich der Schlange als Sprachorgans bedient haben soll, ein individueller sein, d. h. daß er von einer bestimmten Persönlichkeit, von einem „Messias" geführt werden sollte.

Ebensowenig kann die angebliche wiederholte Verheißung Jehovahs an Abraham, Isaak und Jakob: „In dir und deinem Samen sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde",[1] als eine „messianische" im christlich-dogmatischen Sinne gefaßt werden. Dieser „Segen" wird von der Bibel einfach als Lohn des Gehorsams zunächst Abrams gegen Jehovah hingestellt, der ihm befohlen hatte, seine ursprüngliche Heimat zu verlassen und nach Kanaan zu ziehen, und sollte vor allem darin bestehen, daß sein „Same sich mehren sollte, wie die Sterne des Himmels, und wie der Sand, der am Ufer des Meeres ist",[2] sowie darin, daß dessen Nachkommen das Land der Verheißung besitzen werden; da ferner die Bibel Abraham, Isaak und Jakob als die besonderen Lieblinge Jehovahs und als die Stammväter eines heiligen, von Gott in besonderer Weise „auserwählten" Volkes hinstellt, welches unter den übrigen Völkern der Erde allein die Erkenntnis des wahren Gottes und seines Willens besitze, so sollte sich von diesem auserwählten Volke der rechte Gottesglaube auch unter die übrigen Völker der Erde verbreiten, und in diesem Sinne sollten alle Völker an dem über Abraham, Isaak und Jakob ausgesprochenen Segen teilhaben.

Auf das Auftreten einer bestimmten Persönlichkeit unter der Nachkommenschaft Abrahams weist erst die Jakob zugeschriebene Weissagung hin, welche er kurz vor seinem Tode in Ägypten an seinen vierten Sohn Juda gerichtet haben soll: „Juda, dich werden deine Brüder preisen. Deine Hand wird sein auf dem Nacken deiner Feinde, vor dir werden sich neigen die Söhne deines Vaters. Ein junger Löwe ist Juda; zur Beute erhebst du dich, mein Sohn! Du lagerst dich zur Ruhe dem Löwen gleich, und gleich der Löwin. Wer wagt, ihn zu reizen? Es wird der Scepter nicht von Juda

[1]) Gen. 12, 3; 18, 17. 18; 22, 18; 26, 3. 4; 28, 14. — [2]) Gen. 22, 17.

weichen, der Herrscherstab nicht von seinen Lenden, bis der kommt, der gesandt werden soll, auf den die Völker harren. O mein Sohn! Er bindet an den Weingarten sein Füllen, an die Rebe seine Eselin. Sein Kleid wäscht er im Weine, im Blut der Trauben seinen Mantel. Seine Augen sind schöner als Wein, seine Zähne weißer als Milch."[1]) — Welches ist nun die Tendenz, die Bedeutung und Tragweite dieser Worte?

Sie dürfen vor allem nicht aus dem Zusammenhange mit dem übrigen in diesem Kapitel Erzählten gerissen werden. Die Bibel läßt Jakob seine zwölf Söhne vor sich versammeln, und Jakob kennzeichnet nun zunächst den Charakter jedes dieser Söhne, und sagt ihm und insbesondere dessen Nachkommen, den einzelnen Stämmen des nachmaligen Volkes Israel, ihre Thaten und Schicksale, ihre Stellung und Bedeutung innerhalb des zukünftigen jüdischen Staates voraus. Dem Ruben, dem Erstgeborenen, verkündet er, daß er „zerrinnen wird wie Wasser und nicht wachsen soll, weil er seines Vaters Lager bestiegen",[2]) d. h. dem Kebsweibe desselben, der Bala, beigewohnt. Über Simeon und Levi spricht er das Urteil der Verwerfung aus wegen ihrer Frevel, weshalb sie in Israel zerstreut leben werden. Von Zabulon sagt er, er werde an des Meeres Ufer wohnen, und seiner Schiffe Strand werde bis gen Sidon reichen.[3]) Issachar nennt er einen „starken Esel, der zwischen Grenzen liegt;" er wird die Ruhe lieben und lieber Tribut zahlen, als Krieg führen. Dan wird sein Volk richten, wie jeder andere Stamm in Israel, und er wird sein wie eine Schlange am Wege.[4]) Gad wird wohlausgerüstet vor ihm kämpfen.[5]) Assers Brot ist fett, und Leckerbissen reicht er Königen.[6]) Nephtali ist ein Hirsch in freiem Laufe und kundig schöner Rede.[7]) Ein Zuwachs ist der Sohn Josef; sie haßten ihn und beneideten ihn, und schossen auf ihn ihre Pfeile; aber sein Bogen ruhte auf dem Starken, seiner Arme und Hände Fesseln lösten sich durch Jakobs Mächtigen, d. i. durch Gott.[8]) Ein räuberischer Wolf ist Benjamin, der morgens Beute frißt und abends Beute teilt.

Die innere Unmöglichkeit, daß Jakob so gesprochen haben kann, liegt klar zutage. Was Jakob hier „weissagt", hat sich teils nicht erfüllt, teils ist es einfach eine Detailgeschichte des nachmaligen Volkes Israel, die ein späterer, unbekannter Verfasser dem

[1]) Gen. 49, 8—13. — [2]) Das. V. 4. — [3]) Das. V. 13. — [4]) V. 16. 17. [5]) V. 19. — [6]) V. 20. — [7]) V. 21. — [8]) V. 22—26.

Jakob in den Mund legt, ein aufgelegtes vaticinium post eventum. Ist eine derartige „Weissagung" von vornherein möglich, dann ist der Einzelne, dann sind die Völker und Stämme unfreie, willenlose Automaten in der Hand eines unabänderlichen, starren und blinden „Geschickes" oder „Fatums".

„Ruben soll zerrinnen wie Wasser und nicht wachsen"; aber Moses, der doch auch durch göttliche Eingebung geweissagt haben soll, sagt bezüglich dieses Stammes das gerade Gegenteil: „Ruben soll leben und nicht sterben, und sei groß an Zahl".[1]) Über Simeon und Levi spricht Jakob den Fluch aus; und doch gehörten diese beiden Stämme später zu den bevorzugten, Levi wird insbesondere der Träger des Priestertums, und Moses und Aaron gehören diesem Stamme an. Was aber deren „Zerstreuung in Israel" betrifft, so wird damit der Geschichte der Verteilung des Landes unter die 12 Stämme, wie sie im Buche Josua erzählt wird,[2]) vorgegriffen. Dasselbe gilt von der „Weissagung" über Zabulon[3]) und Issachar. Was Jakob über Dan weissagt, ist, nur deutlicher und bestimmter, im Buche der Richter zu lesen. Dem Stamme Dan gehörte nämlich Samson an,[4]) und die Weissagung von der „Schlange am Wege" erfüllte sich dadurch, daß die Angehörigen dieses Stammes ein „ruhiges und sorgloses Volk" in Lais hinterlistig überfielen, sie mit der Schärfe des Schwertes vernichteten, die Stadt verbrannten und deren Gebiet an sich rissen. Was noch speziell die „Weissagung" über Nephtali betrifft, so will diese von dem Richter Barak aus dem Stamme Nephtali verstanden sein, der gegen den König Jabin von Asor tapfer stritt und mit Debora ein schönes Lied sang, das im Buche der Richter aufgezeichnet ist.[5]) Daß endlich Benjamin ein „räuberischer Wolf" genannt wird, hat seinen Grund darin, daß aus diesem Stamme der König Saul hervorging, welcher viele Kriege führte und zahlreiche Beute machte[6])

Und ganz in demselben Sinne und in derselben Weise ist denn auch die „Weissagung" über Juda aufzufassen. Ein „Löwe" wird er genannt, weil dieser Stamm seit David der führende wurde; auf Davids Eroberungskriege bezieht sich auch die Stelle: „Zur Beute erhebst du dich, mein Sohn." Die Be-

[1]) V. Mos. 33, 6. Manche geben: „sei gering an Zahl"; dem aber widerspricht der Zusammenhang. Die Septuaginta übersetzt daher auch: „groß".

[2]) Jos. 19, 1; 21, 1. — [3]) Jos. 19, 10—16. — [4]) Richt. 15, 20. — [5]) Richt. 5, 1 ff. — [6]) 1. Kg. 14, 47. 48; 15, 7.

deutung dieser „Weissagung“ ist daher eine rein national-politische und nicht entfernt eine religiös-dogmatische, als welche die kirchlichen Theologen sie hinstellen. Daß der Scepter von Juda wich, ohne daß der kam, „der gesandt werden soll“, beweist die Geschichte. Schon im Jahre 975 v. Chr., nach dem Tode Salomons, ging dem Stamme Juda der Scepter beinahe verloren, da dem Sohne Salomons, Roboam, nur zwei Stämme, Juda und Benjamin, treu blieben, während die übrigen Stämme den ehemaligen Schatzmeister Salomons, Jeroboam, zum Könige wählten. Als im Jahre 588 v. Chr. Jerusalem, die Hauptstadt des Reiches Juda, durch Nebukadnezar erobert und zerstört, der König Sedecias geblendet und in Ketten nach Babylon abgeführt, seine Söhne aber getötet wurden, wich der „Scepter“ von Juda sogar völlig, ohne daß gleichwohl die Weissagung Jakobs, wie sie theologischerseits gedeutet wird, sich verwirklichte, ohne daß kam „das Verlangen der ewigen Hügel“.[1]) Um diese „Weissagung“ auf Jesus beziehen zu können, behaupten die Theologen, dieselbe habe sich erfüllt, als der Idumäer Herodes, des Antipater Sohn, nachdem Hyrcanus II. in die Gefangenschaft der Perser geraten war, vom römischen Senate den Titel eines Königs von Judäa erhielt. Allein es ist erstlich ganz willkürlich, gerade diesen Zeitpunkt als jenen zu bezeichnen, in welchem die in Rede stehende Weissagung sich erfüllt haben soll, und sodann trifft auch diese Erfüllung für diesen Zeitpunkt nicht einmal genau zu; denn Herodes trat die Verwaltung Judäas im Jahre 39 v. Chr. an, so daß sich also selbst für die Erfüllung der also gedeuteten Weissagung Jakobs eine Differenz von fast vierzig Jahren ergiebt. Eine Vorhersage, welche ihren Ursprung im allwissenden Gottesgeiste hat, müßte denn doch genauer zutreffen.

Auch eine Stelle in jenen Weisungen und Vorschriften, welche Moses nach der Erzählung des Deuteronomium zum Abschiede den Söhnen Israels gegeben haben soll, wird von den kirchlichen Theologen als „messianische“ Weissagung hingestellt. Abermals mit Unrecht. Nachdem Moses die Israeliten vor der Wahrsagerei und Zeichendeuterei der heidnischen Bewohner Chanaans, mit denen sie alsbald in Berührung kommen werden, gewarnt, fährt er fort:[2]) „Einen Lehrer aus deinem Volke und aus deinen Brüdern, wie mich, wird dir der Herr, dein Gott, erwecken, den sollst du hören,

[1]) Gen. 49, 26. — [2]) Deut. 18, 15—20.

wie du gebeten den Herrn, deinen Gott, auf Horeb, da alles Volk versammelt war und du sprachest: Ich will die Stimme des Herrn, meines Gottes, nicht mehr hören, und dieses überaus große Feuer nicht mehr sehen, auf daß ich nicht sterbe . . . Dieser wird alles reden, was ich ihm gebieten werde; wer aber seine Worte nicht hören will, den will ich strafen."

Der Sinn dieser Worte ist gemäß dem Zusammenhange offenbar folgender: Ich werde alsbald sterben und so von euch genommen werden; aber seid getrost — Jehovah wird euch einen Stellvertreter meiner geben, der in meinem Geiste und Sinne die Leitung des Volkes weiterhin besorgen wird. Damit erfüllt Jehovah zugleich eure Bitten, die ihr bei Gelegenheit der Gesetzgebung ausgesprochen, wo ihr, erschreckt durch die starke Stimme des Herrn und durch das Feuer und den Rauch, in den der Berg gehüllt war, die Bitte ausgesprochen, Jehovah möge sich nicht mehr selbst oder unmittelbar an euch wenden, sondern durch Mittelpersonen zu euch reden. Auch diese „Weissagung" bezieht sich daher nur auf die damaligen besonderen Verhältnisse des Volkes Israel und verheißt ihm infolge seiner bevorstehenden Verwaisung einen Ersatz für Moses. Dieser Ersatz aber war zunächst Josua, „der Sohn Nuns, der erfüllt ward mit dem Geiste der Weisheit, denn Moses hatte seine Hand auf ihn gelegt. Und die Söhne Israels gehorchten ihm und thaten, wie der Herr geboten hatte dem Moses".[1])

Ebenso irrig und grundlos beziehen die Theologen einen Spruch, der dem heidnischen Wahrsager Balaam in den Mund gelegt wird, auf den „Messias" im kirchlich-dogmatischen Sinne, also auf Jesus. Balaam war von dem Moabiter-Könige Balac aufgefordert worden, dem Volke Israel, das damals schon einen Teil des Ostjordanlandes erobert hatte, zu fluchen. Aber statt ihm zu fluchen, segnet er es auf Jehovahs Befehl, und weissagt ihm eine große Zukunft und den Sieg über die Feinde ringsum. Daß die ganze einschlägige biblische Erzählung eine offenbare Mythe ist, geht schon aus dem — bereits im vorhergehenden Abschnitte erwähnten — förmlichen Zwiegespräche Balaams mit seinem Esel hervor. Doch gehen wir trotzdem für einen Augenblick auf die biblische Darstellung ein. Balaam verkündet zunächst: „Sein (Israels) König wird hinweggenommen wegen Agag, und seine Herrschaft wird hinweggerückt."[2]) Unter diesem

[1]) Deut. 34, 9. — [2]) Num. 24, 7.

„Könige" ist Saul zu verstehen. Diesem hatte, wie das 1. Buch der Könige erzählt, Jehovah geboten, die Amalekiter zu schlagen und alles, was ihnen gehört, mit dem Schwerte zu vertilgen. Saul vernichtete zwar Amalek, schonte aber des Königs Agag und der besten Herden, indem er letztere dem Herrn als Opfer darbringen wolle. Allein sein Mitleid mit Agag und seine Absicht, Gott zu opfern, wurde von Jehovah nicht nur nicht gebilligt, sondern Saul wurde wegen seines „Ungehorsams" verworfen, und David, der Sohn Isais oder Jesses in Bethlehem, wurde König.[1]) Darauf also bezieht sich die angebliche Weissagung des heidnischen Wahrsagers. Post eventum, d. h. nachdem das soeben Erzählte geschehen war, wurde diese Episode aus der Regierung Sauls von dem unbekannten Verfasser oder Kompilator des „vierten Buches Mosis" zurückdatiert und in der Form einer „Weissagung" dem Balaam als etwas in der Zukunft zu Geschehendes in den Mund gelegt.

Und genau ebenso verhält es sich bezüglich eines zweiten „Spruches" Balaams, um dessenwillen eigentlich wir diese Dinge hier erwähnen („der Stern der Magier"!). Balaam sprach nämlich zu Balac: „Ich will dir verkünden, was dieses Volk (Israel) deinem Volke thun wird in der Folge der Tage: ... Ich sehe ihn, aber nicht jetzt; ich schaue ihn, aber nicht nahe. Ein Stern geht auf aus Jakob, ein Scepter kommt auf in Israel und zerschmettert die Fürsten Moabs, vertilgt alle Söhne Seths. Und Edom wird sein Besitztum sein; Seir wird als Erbe seinen Feinden zufallen, und Israel wird sich tapfer halten" ...[2]) Diese zweite „Weissagung" ist nach dem klaren Zusammenhange offenbar nur eine Fortsetzung der ersten. Bezieht sich die erste auf die Verwerfung des Königs Saul, so nennt die zweite den Ersatzmann Sauls, den König David, der die Moabiter und Edomiter unterwarf, welch letzteren er im Salzthale am Toten Meere eine entscheidende Niederlage beibrachte.[3]) „Ein Stern" und „ein Scepter" werden als Sinnbilder Davids gebraucht wegen der äußeren Macht und Blüte, auf welche David den jüdischen Staat erhob, indem sich derselbe von der Grenze Ägyptens bis zum Euphrat erstreckte.

Fälschlich wird von den kirchlichen Theologen auch in jenen Worten eine „messianische" Verheißung gesucht, welche angeblich Jehovah durch den Propheten Nathan an David richten ließ, als letzterer einen steinernen Tempel bauen wollte: „Solltest du mir

---

[1]) I. Kg. 15, 23. — [2]) Num. 24, 17—19. — [3]) I. Paral. 18, 2 ff.

wohl ein Haus bauen, daß ich darin wohne? . . . Wenn deine Tage um sind und du schläfst bei deinen Vätern, will ich nach dir deinen Samen erwecken, der aus deinen Lenden kommen soll, und will sein Reich bestätigen. Dieser soll meinem Namen ein Haus bauen, und ich will den Thron seines Reiches feststellen bis in Ewigkeit. Ich will ihm zum Vater sein, und er soll mir zum Sohne sein; wenn er etwas Böses thut, will ich ihn mit der Männer-Ruthe züchtigen und mit Schlägen der Menschenkinder" . . .[1])

Es ist in der That unbegreiflich, wie man diese Worte auf einen künftigen Messias, auf Jesus, deuten konnte. Der Wortlaut, der Sinn und der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden — insbesondere mit V. 15: „Aber meine Barmherzigkeit will ich nicht von ihm nehmen, wie ich sie genommen von Saul, den ich wegthat von meinem Angesichte" — steht einer solchen Auffassung diametral entgegen. Diese „Weissagung", wenn man diese Bezeichnung hier gebrauchen darf, kann sich nur auf Salomon, den Sohn Davids beziehen, der in der That Jehovah auf Moriah einen prachtvollen Tempel erbauen ließ und für das Böse, das er that — infolge seiner Heirat heidnischer Weiber und seiner Förderung des Götzendienstes in seinem späteren Alter — mit „Männer-Ruthen" gestraft wurde, indem das Reich nach seinem Tode in Zerfall geriet. Die Hoffnung freilich, welche der unbekannte Urheber obiger Worte bezüglich der Fortdauer des Thrones Salomons, des jüdisch-theokratischen Staates, „bis in Ewigkeit" aussprach, erfüllte sich nicht. Trotz alledem behaupten die Theologen, mit dieser „Weissagung" werde die Familie Davids als jene bezeichnet, aus welcher der Messias hervorgehen werde, und dadurch werde also die im „Paradiese" gegebene Verheißung noch näher und deutlicher bestimmt!

Von größerer Bedeutung für die Entwickelung und konkrete Ausgestaltung der Messiasidee sind gewisse hierauf bezügliche Psalmen und Psalmverse. Doch ist das den „Messias" zeichnende Bild dieser poetischen Ergüsse kein einheitliches, die bezüglichen Hoffnungen und Erwartungen sind unbestimmt und teilweise sich widersprechend, die einschlägigen Vorhersagungen, wie dies in der Natur der Sache liegt, dehnbar und mannigfacher Deutung fähig. Die Ursache dieser Erscheinung liegt eben in der Verschiedenheit der Verfasser der

---

[1]) II. Kg. 7, 5. 12—14; vgl. I. Par. 22, 10.

Psalmen, in der Verschiedenheit der zum Ausdrucke gebrachten jeweiligen persönlichen Stimmung und Auffassung, sowie in der Verschiedenheit der Zeit ihrer Entstehung und der äußeren und inneren Lage des theokratischen Staates.

Das soeben Gesagte läßt sich leicht durch Anführung einschlägiger Psalmstellen beweisen. „Es stehen auf die Könige der Erde, und kommen zusammen die Fürsten wider den Herrn und wider seinen Gesalbten.... Der im Himmel wohnt, lacht ihrer, und der Herr spottet ihrer... Ich aber bin als König von ihm über Sion gesetzt, seinen heiligen Berg, und verkünde sein Gesetz. Der Herr hat zu mir gesagt: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt. Begehre von mir, so will ich dir geben die Heiden zu deinem Erbe, und zu deinem Eigentum die Enden der Erde. Du wirst sie beherrschen mit ehernem Scepter und wie ein Töpfergefäß sie zertrümmern..."[1]) Hier wird also der „Messias", der „Geweihte" oder „Gesalbte" des Herrn, als ein mächtiger Beherrscher von Sion geschildert, gegen den die heidnischen Völker und deren Fürsten sich vergeblich erheben, der die Herrschaft über die ganze Erde besitzen soll, der der „Sohn" Gottes, d. h. ein besonderer Liebling und Schützling Jehovahs sein wird.

Mit Unrecht wird von den Theologen auch der 71. Psalm zu den messianischen gerechnet, er ist vielmehr, wie schon die Überschrift deutlich genug sagt, „ein Psalm auf Salomon"[2]) — ein Bittgebet für diesen König, „auf daß er sein Volk in Gerechtigkeit richte", worauf der Dichter die äußere Macht und die Weltstellung des jüdischen Staates unter Salomon sowie die innere Blüte des Reiches, den Reichtum und Überfluß seiner Bewohner preisend schildert. „Er wird herrschen von einem Meere zum andern, und vom Flusse (Euphrat) bis an die Grenzen (?) des Erdbodens. Vor ihm werden sich niederwerfen die Äthiopier, und seine Feinde werden den Staub lecken. Die Könige von Tharsis und den Inseln werden Geschenke opfern; die Könige von Arabien und Saba werden Gaben bringen... Getreide wird sein im Lande auf den Gipfeln der Berge, dessen Frucht wird übertreffen den Libanon; und Volk wird der Stadt entblühen, wie Gras der Erde..."[3])

Wollte man aber trotzdem diesen Psalm als einen „messianischen" bezeichnen — die Theologen fassen nämlich das „Salomon" in der

---

[1]) Ps. 2, 2. 4. 6—9. — [2]) Ps. 71, 1. — [3]) Das. V. 8—10; 16.

Überschrift willkürlich nicht als Eigennamen, sondern als Gattungsnamen, und übersetzen „Mann des Friedens", was „Salomon" eigentlich heißt — so hätte auch in diesem Falle gemäß dem Inhalte dieses Psalmes der „Messias" abermals keine religiös-dogmatische, sondern eine rein jüdisch-nationale Bedeutung. Bemerkenswert ist jedoch jene Stelle (V. 10), in welcher gesagt wird, die Könige von Arabien und Saba werden Gaben bringen, d. h. dem Herrscher Israels huldigen, weil sie in Verbindung mit der gleichen Stelle bei Isaias[1]) infolge ihrer Deutung auf die Person Jesu später zur Entstehung der Sage von dem Erscheinen der „Magier aus dem Morgenlande" in Bethlehem und deren Gaben Veranlassung gab.

Als gewaltiger Priesterkönig und besonderer Schützling und Vollmachtträger Jehovahs erscheint der „Messias" im 109. Psalm: „Setze dich," spricht Gott zu ihm, „zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße gemacht ... Der Herr hat geschworen, und es wird ihn nicht gereuen: Du bist ein Priester in Ewigkeit nach Art Melchisedeks ... Er (der Priesterkönig) wird Könige zerschmettern am Tage seines Zornes ..."[2])

Die Frage, ob auch der 21. Psalm als ein „messianischer" aufzufassen ist, wie die Theologen dies wollen, ist zu verneinen. Dies beweist sowohl die Überschrift als der Inhalt. Als Überschrift lesen wir: „Dem Musikvorsteher, beim Anbruche des Morgens (zu singen), ein Psalm Davids."[3]) Nach der Absicht des Verfassers sollte also der Psalm ein Morgenlied sein, das im Tempel beim Frühgottesdienste gesungen werden sollte. Seinem Inhalte nach ist dieser Psalm ein inniges Gebet Davids um die Hilfe Gottes und um Rettung vor den Nachstellungen der Feinde. „Gott, mein Gott, schau auf mich; warum hast du mich verlassen? Fern von meiner Rettung sind die Worte meines Klagens. Mein Gott! ich rufe des Tages, und du erhörst mich nicht, und auch des Nachts wird mir keine Ruhe ...[4]) Ich bin ein Wurm und kein Mensch, des Pöbels Spott und die Verachtung des Volkes. Alle, die mich sehen, spotten mein, verziehen die Lippen und schütteln das Haupt, (indem sie sprechen): Er hat auf Gott gehofft, der rette ihn, erlöse ihn, weil er Wohlgefallen an ihm hat ...[5]) Viele Stiere haben mich umringt, fette Stiere mich umlagert, haben aufgesperrt wider

[1]) Is. 60, 6. — [2]) Ps. 109, 1. 4. 5. — [3]) Ps. 21, 1. — [4]) Ps. 21, 2. 3. — [5]) Das. 7. 8. 9.

mich ihren Rachen...[1]) Viele Hunde haben mich umringt, die Rotte der Boshaften hat mich umlagert. Sie haben meine Hände und Füße durchbohrt, all meine Gebeine gezählt, mich angeschaut und betrachtet, meine Kleider unter sich verteilt und das Los geworfen über mein Gewand..."[2])

Daß all diese Ausdrücke symbolisch-allegorisch zu fassen sind und nur den Begriff „Gefahren, Leiden und Bedrängnisse" verdeutlichen sollen, ist klar. Da aber auch Jesus Schmach, Leiden und Unbilden erlitten, so faßten die christlichen Erklärer diese Bezeichnungen, oder doch die meisten, da dies z. B. bei den „Stieren" und „Hunden" doch nicht anging, wörtlich und buchstäblich, deuteten sie auf Jesus und erklärten diese „Weissagungen" in der Person Jesu erfüllt: „Damit erfüllt würde," wie das Matthäus-Evangelium ausdrücklich sagt, „was durch den Propheten gesagt wurde.[3])

Daß hiebei — wie auch bei anderen Gelegenheiten und bezüglich anderer „Weissagungen" — eine absichtliche Anlehnung an die alttestamentlichen Ausdrücke und Begriffe sowie eine geflissentliche Nachbildung derselben vor sich ging, unterliegt keinem Zweifel. Sogar das „Schütteln des Kopfes" seitens der Vorübergehenden hat das Matthäus-Evangelium nicht vergessen,[4]) und den Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Ältesten legt das genannte Evangelium sogar Wort für Wort den oben zitierten 9. Vers des 21. Psalmes in den Mund.[5])

Ganz so verhält es sich bezüglich der Stelle in Psalm 68: „Zur Speise haben sie mir Galle gegeben, in meinem Durste mich mit Essig getränkt."[6]) Aber selbst gesetzt — nicht zugegeben — die Psalmen 21 und 68 seien messianische, so stände deren Inhalt im offenen Gegensatze und Widerspruche zu jenen Schilderungen des „Messias" als eines mächtigen, weltbeherrschenden Königs von Israel, wie wir sie oben kennen gelernt.

Sogar die Auferstehung und Himmelfahrt des „Messias" wollen die kirchlichen Theologen in gewissen Psalmen und Psalmstellen vorausgesagt und angedeutet finden; die Auferstehung nämlich im 15., die Himmelfahrt im 23. Psalme. Ganz willkürlich und grundlos! Der 15. Psalm trägt an der Stirn die Bemerkung: „Überschrift Davids", und will sagen, daß er David zum Verfasser

[1]) Das. 13. 14. — [2]) 17. 18. 19. — [3]) Mtth. 27, 35. — [4]) Das. V. 39. — [5]) Das. V. 42. — [6]) V. 22.

habe. Auf David, und auf ihn allein, bezieht sich auch dessen Inhalt. David spricht darin seine innige Hingabe an Gott und die Hoffnung aus, Gott werde ihn nicht zuschanden werden lassen, sondern ihn aus Bedrängnis und Trübsal zu neuem Leben erwecken. „Bewahre mich, o Herr, denn ich habe auf dich gehofft..“[1] „Zu den Heiligen (d. i. den treuen Dienern Gottes), die im Lande sind, hat er alle meine Neigung gerichtet..“[2] „Ich sehe den Herrn alle Zeit vor meinen Augen, denn er ist mir zur Rechten, daß ich nicht wanke. Darum freut sich mein Herz und frohlockt meine Zunge, und auch mein Fleisch wird ruhen in der Hoffnung; denn du wirst meine Seele nicht in der Unterwelt lassen und deinem Heiligen nicht zu sehen geben die Verwesung,“[3] d. h. mich nicht völlig und für immer zugrunde gehen lassen. Der Ausdruck: „deinem Heiligen“ ist in demselben Sinne zu fassen, wie oben in Vers 3, er bezieht sich selbstverständlich auf den Redenden, nämlich auf David, und bedeutet gleichfalls „treuer Anhänger oder Diener Gottes“. Die christlichen Theologen deuteten aber, wie dies schon die Verfasser der Apostelgeschichte gethan,[4] den Vers 10 buchstäblich, bezogen ihn auf Jesus und verstanden den Ausdruck: „Du wirst meine Seele nicht in der Unterwelt lassen“ von dem Hinabfahren (!) der Seele Jesu in die „Vorhölle“, den Schlußsatz von der Auferstehung Jesu, indem sie unter „deinem Heiligen“ den Messias verstanden.

Ebenso willkürlich ist es, den Inhalt des 23. Psalmes auf den Messias oder gar auf die Himmelfahrt Jesu zu deuten; vielmehr handelt dieser Psalm von der Besitznahme des auf Sion errichteten heiligen Zeltes seitens Jehovahs, des Herrn und Schöpfers der Erde, vor dem nur der Gerechte bestehen und Gnade finden kann. „Des Herrn ist die Erde und was sie erfüllt.[5] Wer wird hinansteigen den Berg des Herrn, wer stehen an seinem heiligen Orte? Wer unschuldig an Händen, rein am Herzen.., der wird den Segen vom Herrn erlangen und Barmherzigkeit von Gott, seinem Heile..[6] Hebet eure Thore, ihr Fürsten, erhebt euch, ihr festen Thore, auf daß einziehe der König der Herrlichkeit. Wer ist dieser König der Herrlichkeit? Der Herr, der Starke und Mächtige, der Herr, mächtig im Kriege...“[7]

Zahlreicher, fast ungestüm werden die Verheißungen, Hoffnungen und Erwartungen eines „Messias“ seit der Spaltung und dem da-

[1]) Ps. 15, 1. — [2]) V. 3. — [3]) V. 8—10. — [4]) Apostelg. 2, 32; 13, 15. — [5]) Ps. 23, V. 1. — [6]) 3. 4. 5. — [7]) V. 7. 8.

durch herbeigeführten Niedergange des Reiches, und es sind insbesondere die nach dem Tode des Eliseus (von 800 v. Chr. an) auftretenden Propheten, welche diese Erwartungen im Volke Israel erhalten und kräftigen. Doch wäre es gefehlt, in diesen Hoffnungen und Verheißungen, überhaupt in dem „Weissagen" oder „Prophezeien" den Schwerpunkt der Thätigkeit jener Männer, die wir „Propheten" nennen, erblicken zu wollen; die Propheten waren vielmehr die Lehrer des Volkes, die Wächter und Wahrer der Heiligkeit des Gesetzes, die Hüter des Rechtes und der Gerechtigkeit, die, wo es not that, mit Freimut und Unerschrockenheit auch den Königen und Mächtigen entgegentraten, ernste Mahner und Warner vor Sünde und Gottlosigkeit, Prediger der Buße, Tröster in öffentlichen Nöten und Bedrängnissen, begeisterte Patrioten, welche gegen das Eindringen unjüdischer, heidnischer Gebräuche, insbesondere des Götterdienstes eiferten und mit göttlichen Strafen drohten, weshalb sie — und in gewissem Sinne mit Recht — als Boten und Organe der Gottheit gelten wollten und in der That als solche angesehen wurden. Mit Schmerz mußten sie sehen, wie das einstmals so mächtige und blühende Reich unaufhaltsam dem inneren wie äußeren Verfalle entgegenging, wie Assyrer und Chaldäer nur auf die Gelegenheit lauerten, dem jüdischen Staatswesen den Todesstoß zu versetzen, die Könige zu entthronen, das Land sich zu unterwerfen, die Einwohner in das Exil zu schleppen. Auf diese Gefahr machen sie daher vor allem aufmerksam, ja sie verkünden geradezu den nicht fernen Untergang, da Volk und Fürst auf ihre Mahnungen, Warnungen, Drohungen nicht hören wollen.

Aber nicht nur tadeln und warnen, drohen und schrecken wollen sie — sie suchen auch zu trösten und die gebeugten Gemüter durch den Ausblick in eine bessere, national und politisch ruhmreiche Zukunft des Volkes Israel aufzurichten. An einen Sprößling Davids knüpfen sie die diesfälligen Erwartungen und Hoffnungen, an einen Nachkommen jenes Königs, unter dessen glücklicher, thatkräftiger Hand der jüdische Staat eine derart machtgebietende Stellung eingenommen, wie nie zuvor und nachher. Infolge der Ungewißheit und Unbestimmtheit dieser Erwartungen ist freilich das ideale Bild, das die Propheten von dem Wiederhersteller des David'schen Weltreiches, dem Messias entwerfen, kein einheitliches, übereinstimmendes.

Unter diesen Verheißungen sind ferner die wichtigsten und

zahlreichsten jene, welche vom Propheten Isaias herrühren. „Ein Reis wird hervorkommen aus der Wurzel Jesses (Jesse war der Vater Davids), und eine Blume aus seiner Wurzel."[1]) „Ein Kind wird uns geboren werden, auf dessen Schultern die Herrschaft ruht, und man wird ihn nennen wunderbar weisen Ratgeber, den Gott-Helden, den Vater der Zukunft, den Friedensfürst."[2]) Mit Unrecht trennen die kirchlichen Theologen diese dem Messias-Könige hier beigelegten Prädikate und übersetzen: „Wunderbar, Ratgeber, Gott," womit der Messias geradezu als „Gott" hingestellt erscheint, was doch mit dem jüdisch-religiösen Bewußtsein schlechthin unverträglich ist!

Unbegründet und irrig ist es auch, wenn die positive Theologie die folgende Stelle als eine „messianische" faßt: „Sieh, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und sie wird seinen Namen Emmanuel nennen."[3]) Diese Verheißung machte Isaias vielmehr nur zu einem speziellen Zwecke und aus einer besonderen Veranlassung, welche im 7. Kapitel des Buches Isaias ausführlich erzählt wird. Während der Regierung des Königs von Juda, Achaz, zog nämlich der König der Syrier, Rasin, und der König von Israel, Phakee, gegen Jerusalem, um die Stadt einzunehmen. Da „bebte des Königs Herz und das Herz seines Volkes, wie die Bäume des Waldes vor dem Winde beben." Isaias aber beruhigte den König und versicherte ihm das Mißlingen des Planes der verbündeten Feinde; zugleich forderte er den König auf, als Bürgschaft der Wahrheit seiner Versicherung ein Zeichen von Gott zu fordern, „es sei in der Tiefe unten oder in der Höhe oben." Da Achaz sich weigerte, dies zu thun, „um den Herrn nicht zu versuchen," erklärte Isaias: „Der Herr selbst wird euch (d. i. nach V. 13 dem Regenten-Hause Davids) ein Zeichen geben," worauf der Prophet die oben angeführten Worte spricht. Daß dieselben sich nicht auf den Messias im kirchlich-dogmatischen Sinne, d. h. auf einen religiös-sittlichen Erneuerer und Wiederhersteller der Menschheit beziehen, geht aus den folgenden Versen (15 und 16) deutlich und unwidersprechlich hervor: „Butter und Honig wird er essen," d. h. er wird sich mit der bei Kindern üblichen Speise nähren, „bis er das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen weiß," d. h. bis er zum Gebrauche seiner Vernunft gekommen. „Denn ehe der Knabe das

---

[1]) Is. 11, 1–3. — [2]) Das. 9, 6. — [3]) Das. 7, 14. Die Vulgata übersetzt irrig: „und man wird seinen Namen Emmanuel nennen."

Böse verwerfen und das Gute erwählen lernt, wird das Land, das dir um seiner zwei Könige willen ein Greuel ist, verlassen sein."

Wie sich diese Verheißung erfüllte, erzählt die Geschichte. Achaz rief nämlich den König der Assyrier, Teglathphalasar, zu Hilfe, welcher die beiden oben genannten Könige zur Aufhebung der Belagerung Jerusalems zwang, das syrische Reich niederwarf, den König Rasin tötete und die Einwohner nach Assyrien führte, und ebenso den nördlichen Teil des Königreiches Israel eroberte.[1]) Der Knabe, von dem Isaias hier spricht, ist der Sohn Achaz', Ezechias (727—698), König von Juda, ein frommer Herrscher, „welcher that, was wohlgefällig war in den Augen des Herrrn, und in allem seinen Vater (d. i. Ahnen) David nachahmte"[2]) — somit das gerade Gegenteil seines Vaters Achaz. Auf Jesus wörtlich bezogen, hätten diese Stellen gar keinen Sinn. Die „Jungfrau", welche Isaias nennt, ist offenbar die Mutter des Ezechias, Abia, eine Tochter des Zacharias.[3]) Nicht entfernt ist hiebei an eine „übernatürliche" oder „wunderbare" Zeugung des Knaben zu denken, in dem Sinne, daß dessen Mutter auch **nach** der Konzeption und Geburt noch „jungfräulich" geblieben wäre! Der Beiname „Emmanuel", d. h. „Gott mit uns", will keineswegs den göttlichen Charakter (!!) des Knaben ausdrücken, sondern nur dessen Gottesfurcht und Frömmigkeit andeuten, wie es denn im jüdischen Altertume nichts Ungewöhnliches war, daß die Mütter ihren Kindern besondere Namen oder Beinamen gaben.[4]) Trotz alledem bezieht selbst der Verfasser des Matthäus-Evangeliums die oben zitierte Stelle auf Jesus und schreibt: „In der Geburt Jesu ist erfüllt worden, was vom Herrn gesagt worden durch den Propheten: Sieh, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären."[5]) Übrigens hätte sich diese Weissagung, auf Jesus bezogen, schon auch deshalb nicht erfüllt, weil der Sohn Mariens eben „Jeschuah" und nicht „Immanuel" genannt wurde. Bei der Beschneidung des Knaben Jesus ahnte eben noch niemand, welche Bedeutung für die Menschheit derselbe einst erlangen wird, und eine spätere Abänderung des einmal gegebenen Namens behufs Anpassung an die oben zitierte Stelle bei Isaias war nicht mehr angänglich.

---

[1]) II. Par. 28, 16; IV. Kg. 16, 9. — [2]) II. Par. 29, 2. — [3]) II. Par. 29, 1. Übrigens ist diese Stelle von den LXX nicht einmal ganz richtig übersetzt worden und soll eigentlich lauten: „Das junge Weib wird gesegneten Leibes werden" ꝛc. — [4]) Vgl. I. Mos. 4, 1. 25; 19, 37. — [5]) Mtth. 1, 22.

Auch die nach dem Vorgange des Matthäus- und Lukas-Evangeliums[1]) auf Johannes gedeuteten Worte: „Die Stimme des Rufenden in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, machet zurecht in der Wüste die Pfade unseres Gottes; jedes Thal soll erhöht und jeder Berg und Hügel erniedrigt werden . ."[2]) sind nicht messianischen Charakters, wie aus dem Zusammenhange klar erhellt. Der Prophet ist sich aus den damaligen national-politischen Verhältnissen und der Weltlage bewußt, daß der Fall des Reiches Juda durch die Chaldäer und die Abführung in die Gefangenschaft nur eine Frage der Zeit sein könne, weshalb er sie geradezu voraussagt;[3]) doch tröstet er zugleich das Volk mit der Hoffnung, daß ihm seine Missethaten werden vergeben werden (V. 1. 2), und er hört die Stimme des Heroldes in der „Wüste", d. h. in der traurigen, trostlosen Gefangenschaft, welche auffordert, der Rückkehr des Herrn und damit auch seines Volkes in das verlassene Heimatsland die Wege zu bahnen, womit er also nur die Zuversicht auf das einstige Ende des Exils ausspricht.

Mißverständlich wird ferner die Stelle: „Dann öffnen sich der Blinden Augen, und der Tauben Ohren thun sich auf; der Lahme springt wie ein Hirsch, und die Zunge der Stummen löst sich"[4]) auf die vom Messias, beziehungsweise von Jesus zu wirkenden Wunder gedeutet, was durch den Zusammenhang und die Tendenz dieser Aussprüche des Propheten ebenso wie durch den Wortlaut der anderen Verszeilen schlechthin ausgeschlossen erscheint. Der Prophet, abermals in der Absicht, die gebeugten Gemüter aufzurichten und zu trösten, schildert in diesem Kapitel den glücklichen Zustand Israels nach der Rückkehr aus der Gefangenschaft und nach Niederwerfung aller seiner Feinde. „Da wird sich freuen die öde und pfadlose Wüste, da wird frohlocken die Einöde und blühen wie eine Lilie . . . Saget den Kleinmütigen: Seid getrost, und fürchtet euch nicht; sieh! euer Gott bringt Rache und Vergeltung; Gott selber kommt und errettet euch . . . Dann wird das dürre Land zum Teiche, das lechzende Land zu Wasserquellen; in den Lagern, wo vorher die Drachen (!) wohnten, grünen Schilf und Rohr hervor."[5]) Der Sinn der obigen Worte: „Dann öffnen sich der Blinden Augen" &c. ist demnach ebenso nur ein symbolisch-allegorischer, wie etwa jener des Satzes: „Die Einöde wird frohlocken."

---

[1]) Mtth. 3, 3; Luk. 3, 4. — [2]) Js. 40, 3. 4. — [3]) Das. 39, 6. 7; Kap. 5. 6. 13. 14. — [4]) Das. 35, 4—6. — [5]) Das. V. 1. 4. 7.

Beziehen sich aber die obigen Verse auch nicht auf die vom Messias zu wirkenden Wunder, so sind die im 35. Kapitel des Buches Isaias enthaltenen Verheißungen trotzdem „messianische“, indem sie die Hoffnung auf eine bessere, glücklichere Zeit in dem Herzen des Volkes nähren und befestigen.

Als verachtet und gedemütigt, als Gerechter um der Sünden des Volkes willen leidend erscheint der Messias im 53. Kapitel des Buches Isaias: „Gestalt und Schönheit hat er nicht . . .[1]) Wir verlangen sein nicht, des verachteten, des mindesten der Menschen, des Mannes der Schmerzen, der durch Krankheit gezeichnet ist, der sein Antlitz verhüllt vor Schmach . . Wir halten ihn für einen Aussätzigen, den Gott geschlagen und gedemütigt hat; aber er ist verwundet worden um unserer Vergehen willen, zerschlagen um unserer Sünden willen; unseres Friedens wegen liegt die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt worden“ . .[2]) Doch wird er für seine Leiden von Gott reichlich belohnt werden. „Dafür, daß seine Seele sich abgemüht, wird er schauen (die Früchte seiner Arbeit) und satt werden; dadurch, daß man ihn (als den Gerechten) anerkennt, wird er, mein Knecht, viele gerecht machen und ihre Missethaten tragen“ . .[3])

Erscheint hier der Messias als der opferbereite Priester seines Volkes, um dessen Gerechtigkeit willen Jehovah Israel verzeiht, so schildert Isaias den Messias an einem anderen Orte als Lehrer, Tröster, Beglücker seines Volkes, als mächtigen Herrscher auf Sion, der die Heiden zur Strafe für die Israel zugefügten Leiden des Exiles zwingen wird, dem Volke Israel Knechtesdienste zu leisten: „Der Geist des Herrn ist über mir, denn der Herr hat mich gesalbt (d. h. zum Messias gemacht). Um zu predigen den Armen sandte er mich, um zu heilen, die zerknirschten Herzens sind, um zu verkündigen den Gefangenen Erlösung und den Verschlossenen Eröffnung, um zu verkündigen das Jahr der Versöhnung vom Herrn und den Tag der Rache von unserem Gott, . . um den Trauernden Sions eine Krone zu geben statt der Asche . . Sie werden die verlassenen Städte wieder herstellen . . . Fremde werden dastehen und eure Herden weiden, die Söhne der Fremden werden eure Ackerleute und Winzer sein.“ . .[4]) „Es wandeln die Völker in deinem Lichte,

[1]) Da man auch diese Worte auf Jesus bezog, entstand die von Vielen festgehaltene Meinung, Jesus sei von häßlichem, unschönem Äußern gewesen!

[2]) Is. 53, 3—5. — [3]) V. 11. — [4]) Is. 61, 1—5.

Jerusalem! Sie alle versammeln sich und kommen zu dir." . .[1]) „Tauet, Himmel, den Gerechten von oben, die Wolken mögen ihn herabregnen." . .[2])

Aber diese prophetischen Verheißungen und Tröstungen wollen sich nicht erfüllen — vergeblich erwartet das Volk die Ankunft seines Befreiers, des Messias. Diese Ungeduld, diesen Kleinmut rügt der Prophet in scharfen Worten. „Wehe dem, der mit seinem Erschaffer hadert — eine Scherbe von den Scherben der Erde. Sagt denn der Thon zu seinem Töpfer: Was machst du?" . .[3])

Als Nachkommen Davids bezeichnet den messianischen Erretter auch der Prophet Michäas; und da Davids Vater, Isai, Hirte in Bethlehem war, so preist Michäas diese Stadt, die als Geburtsort Davids trotz ihrer Kleinheit die übrigen Städte Judas an Bedeutung überrage: „Belagerung bereiten sie (die Babylonier) wider uns, mit Ruthen schlagen sie die Wange des Richters (d. i. des Königs) in Israel. Aber du, Bethlehem Ephrata! zwar klein unter den Städten Judas, aus dir wird mir hervorgehen der Herrscher in Israel, dessen Ausgang von Anbeginn, von Ewigkeit ist,"[4]) d. h. dessen Erscheinen von Ewigkeit bei mir beschlossen ist. Das ist auch der Grund, warum die Evangelien, welche auch diese Weissagung auf Jesus deuten und sie in ihm erfüllt darstellen, einerseits die Abstammung Jesu von David nachzuweisen suchen, andererseits die Geburt Jesu nach Bethlehem verlegen, wobei dieselben, wie wir oben gesehen, bezüglich des Aufenthaltes Josefs und Mariens in diesem Flecken allerdings nicht übereinstimmen. Die Zeitgenossen Jesu wissen von einer solchen Geburt desselben in Bethlehem nichts; stets wird von ihnen Nazareth als Ort der Herkunft Jesu vorausgesetzt und genannt. Als einst während des Aufenthaltes Jesu in Jerusalem während des Laubhüttenfestes einige seiner Zuhörer sprachen: „Dieser ist Christus" — erwiderten andere: „Soll denn Christus aus Galiläa kommen? Sagt nicht die Schrift: Christus kommt von dem Geschlechte Davids und aus dem Flecken Bethlehem, wo David war? Es entstand daher unter dem Volke eine Spaltung um seinetwillen."[5])

Ohnehin war zur Zeit der Geburt Jesu nicht Cyrinus (eigentlich Quirinus) Prätor von Syrien, wie Lukas angiebt,[6]) sondern Sensius Saturninus und Quintilius Varus. Zwar

[1]) Das. 60, 3. 4. — [2]) Das. 45, 8. — [3]) Das. V. 9.
[4]) Mich. 5, 1. 2. — [5]) Joh. 7, 41—43. — [6]) Luk. 2, 1.

weist man demgegenüber darauf hin, daß Quirinus damals als Befehlshaber einer Armee mit Konsulargewalt in Syrien weilte und vom Kaiser den Auftrag erhalten habe, den Census vorzunehmen; auch dann stimmt aber nicht die Angabe des Lukas, welche ausdrücklich nur den Quirinus als Verwalter oder Statthalter Syriens bezeichnet („ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου"), während von Saturninus und Varus mit keinem Worte die Rede ist. Auch ist es nicht wahrscheinlich, Maria werde wenige Tage vor der Geburt ihres Sohnes eine so weite und beschwerliche Reise von Nazareth nach Bethlehem unternommen haben oder haben unternehmen können, zumal die Angaben bezüglich des Personal- und Besitzstandes doch wohl in Nazareth zu machen waren, wo die Eltern Jesu ihr Domizil hatten, und nicht in Bethlehem, wo, wie aus der Erzählung über die Umstände der Geburt Jesu hervorgeht, Josef und Maria völlig fremd waren und nicht das geringste Eigentum besaßen.

Selbst die Flucht der Eltern Jesu nach Ägypten, beziehungsweise das Verweilen Jesu in diesem Lande, soll durch die Propheten geweissagt worden sein. So heißt es bei Osee: „Aus Ägypten rief ich meinen Sohn."[1]) Diese Worte seien auf Jesus zu beziehen, wie aus dem Ausspruche des Matthäus-Evangeliums hervorgehe: „Und er (Jesus) blieb daselbst (in Ägypten) bis zum Tode des Herodes, damit erfüllt würde, was von dem Herrn durch den Propheten gesagt worden ist, der da spricht: Aus Ägypten habe ich meinen Sohn berufen."[2]) Aber nach dem klaren Inhalte und Zusammenhange jener Stelle bei Osee bezieht sich dieselbe nicht auf Jesus, überhaupt nicht auf eine bestimmte Person, sondern auf das Volk Israel, welches hier „Sohn", d. h. Liebling Gottes genannt wird, und auf dessen Herausführung aus Ägypten durch Moses. „Wie der Morgen vergeht, wird vergehen der (letzte) König von Israel (nämlich Osee).[3]) Da Israel jung war, liebte ich es; aus Ägypten rief ich meinen Sohn."[4]) So zeigt sich auch hier das Bestreben der Evangelien, die Erzählungen über das Leben Jesu den prophetischen Aussprüchen nachzubilden und diese Aussprüche, wo immer dies halbwegs angeht und der Wortlaut dies erlaubt, auf Jesus zu beziehen.

Dies ergiebt sich auch aus der Beziehung folgender Stelle beim Propheten Zacharias auf Jesus: „Freue dich hoch, du Tochter

[1]) Os. 11, 1. — [2]) Mtth. 2, 15. — [3]) IV. Kg. 17, 6. — [4]) Os. 11, 1.

Sions, juble, du Tochter Jerusalems! Sieh, dein König kommt zu dir, gerecht und als Erretter; er ist sanftmütig und reitet auf einer Eselin, auf dem Füllen einer Eselin."[1]) Ohne Zweifel ist die Weissagung, zu der die oben zitierte Stelle gehört, eine messianische. Der Prophet verkündet in den ersten Versen des 9. Kapitels Gottes Strafgericht über das Land Hadrach — über dessen Bedeutung die Exegeten nicht einig sind, das jedoch viele Neuere in die Nähe von Damaskus verlegen — über Damaskus selbst und über eine große Anzahl heidnischer Städte und Völker, welche teils vertilgt, teils, nachdem sie ihrem Götzendienste entsagt, dem auserwählten Volke Israel werden unterworfen sein. In dieser Hoffnung fordert nun Zacharias das heilige Sion auf, sich im Geiste auf den Messias-König, den Sproß Davids, den „Zemach", zu freuen, welcher als Werkzeug Jehovahs und durch seine Hilfe die feindlichen heidnischen Stämme unterjochen wird, während der messianische König selbst trotz seiner Größe und Macht, und weit entfernt von Üppigkeit und eitler äußerer Herrlichkeit ein Beispiel der Entsagung und Demut, der Eingezogenheit und Einfachheit der Sitten sein wird.

Dies erhellt auch aus dem folgenden (10.) Verse: „Und ich vertilge die Streitwagen aus Ephraim, und die Rosse aus Jerusalem, und zerbrochen wird der Bogen des Kampfes," d. h. es wird eine Zeit ewigen Friedens anbrechen. „Er wird Frieden den Völkern verkünden, und seine Macht wird von Meer zu Meer (vom Toten bis zum Mittelmeere) reichen, vom Strome (Euphrat) bis zu den Grenzen des Landes" (Kanaan).

Es ist klar, daß diese Weissagung in dem vom Propheten gemeinten Sinne sich auf die Person Jesu und seine Thätigkeit nicht beziehen kann. Es ist ebenso irrig, eine andere Stelle bei Zacharias: „Und ich sprach zu ihnen: Gefällt es euch, so gebet her meinen Lohn; wo nicht, so lasset es sein. Da wogen sie meinen Lohn dar, dreißig Silberlinge"[2]) — auf den Apostel und Verräter Jesu, Judas, zu beziehen, als hätte der Prophet mit diesen Worten den nachmaligen Verrat dieses Jüngers angedeutet oder geweissagt. Denn nicht den Verräter läßt Zacharias also sprechen, sondern er, der Prophet selbst, spricht so als der „Hirte" Israels, der von Jehovah den Auftrag erhält, die Herde Israels zu sammeln und zu weiden. „So spricht der Herr, mein Gott: Weide die Schlachtschafe",[3]) d. h. die Kinder Israels, die, von ihren Hirten, den bürger-

[1]) Zach. 9, 9. — [2]) Zach. 11, 12. — [3]) Das. 11, 4.

lichen Oberen, den Priestern und Propheten irregeführt, dem Verderben verfallen sind. Jene, zu denen er die in dem obigen V. 12 angeführten Worte spricht, sind eben die Ungehorsamen und Widerspenstigen der Herde. „Einen Lohn", will er sagen, „hätte ich für mein redliches Bemühen wohl verdient; wollet ihr ihn mir aber nicht geben, so möget ihr ihn behalten. Da suchten sie, die Undankbaren, meiner vollends los zu werden durch ‚dreißig Silberlinge', um welche Summe man einen Sklaven zu verkaufen pflegte,[1]) und fügten also zum Undank noch Verachtung und Hohn."

Auf das Schicksal und die Kreuzigung Jesu wird auch die Stelle: „Man wird zu ihm sagen: Was sind das für Wunden mitten in deinen Händen? Und er wird sprechen: So ward ich verwundet in dem Hause derer, die mich liebten"[2]), fälschlich bezogen. Dieser „er", an den die in Rede stehende Frage gerichtet wird, ist gemäß dem klaren Zusammenhange überhaupt nicht der „Hirt" oder der „Messias", sondern der falsche Prophet, welcher Irrlehren zu verbreiten sucht. Worin diese „Wunden" bestehen, sagt Zacharias in V. 3: „Und es wird geschehen, wenn jemand fürderhin weissagt (d. h. sich unberechtigt zum Lehrer des Volkes aufwirft), so sprechen zu ihm sein Vater und seine Mutter, die ihn gezeugt haben: Nicht sollst du leben, denn Lüge sprichst du im Namen des Herrn! Und es durchbohren ihn sein Vater und seine Mutter, seine Erzeuger, wenn er weissagt." Der Sinn ist also der: Erst wenn man den falschen Lehrer auf die Wunden, d. h. auf die Beschämung und Zurückweisung aufmerksam macht, die er selbst im elterlichen Hause empfangen, wird er seinen Betrug und seine Nichtberechtigung, als Lehrer aufzutreten, zugestehen.

Desgleichen bezieht sich die Stelle bei Ezechiel: „Ich will den Bund des Friedens mit ihnen schließen, der ein ewiger Bund für sie sein wird",[3]) nicht auf einen vom Messias zwischen Gott und der Menschheit zu schließenden „neuen, vollkommenen" Bund; vielmehr spricht Ezechiel in diesem Kapitel in Form einer göttlichen Verheißung nur die Hoffnung auf die einstige Wiedervereinigung der Reiche Israel und Juda zu einem Reiche aus, dessen Bestand unter dem Schutze Jehovahs ein „ewiger" sein wird — welche Hoffnung oder Weissagung sich allerdings nach dem Zeugnisse der Geschichte nicht erfüllte: „Ich will sie zu einem Volke machen im Lande —

[1]) II. Mos. 21, 32. — [2]) Zach. 13, 6. — [3]) Ezech. 37, 26.

spricht Gott, der Herr — ein König soll über sie herrschen; es sollen fürderhin nicht zwei Völker sein und sich nicht mehr trennen in zwei Reiche . . . Und mein Knecht David soll König über sie sein, ein Hirt wird über sie alle sein" . . .[1])

Unberechtigt und willkürlich ist es auch, wenn die kirchlichen Theologen die Stelle bei Malachias: „Denn vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange wird mein Name groß sein unter den Völkern, und an allen Orten wird meinem Namen geopfert und ein reines Opfer dargebracht werden",[2]) so deuten, als ob damit auf das von Jesus einzusetzende „reine und vollkommene Opfer des neuen Bundes" hingewiesen würde. Auch dieser Deutung steht der Zusammenhang des Textes durchaus entgegen. Im Vorhergehenden beklagt sich nämlich Jehovah, den der Prophet redend anführt, über die Nachlässigkeit der Priester betreffs der Opfer und Opfertiere. „Ihr bringet auf meinem Altare unreine Speise dar und saget: inwiefern verunreinigen wir dich? . . . Wenn ihr ein blindes Tier zum Schlachtopfer bringet, ist das nicht schlecht? Wenn ihr ein lahmes und krankes opfert, ist das nicht schlecht? Bring' es doch deinem Fürsten, ob er Gefallen daran haben oder dich gnädig aufnehmen wird! ... Ich habe kein Gefallen an euch und nehme kein Opfer an aus euren Händen";[3]) und nun schließt sich der oben angeführte begründende Satz an. Der Sinn des Ganzen ist also der: „Ihr Priester verunehret mich dadurch, daß ihr mir unreine, mit Mängeln behaftete und kranke Tiere als Opfer bringet. Solche Opfer nehme ich nicht an. Aber dem soll und wird anders werden. Mein Name wird wieder zu Ehren kommen, und dies nicht nur im Volke Israel, sondern auf der ganzen Erde, und die mir dargebrachten Opfer werden nur aus reinen Tieren bestehen". Nichts berechtigt uns, hiebei an andere Opfer zu denken, als an die jüdisch-mosaischen. Wäre der V. 11 auf ein vom Messias einzusetzendes Opfer zu beziehen, so müßte seiner doch wenigstens erwähnt werden.

Eine unbestreitbar messianische Tröstung und Hoffnung ist jene, welche der Prophet Aggäus bei Gelegenheit der Einweihung des zweiten (Zorobabel'schen) Tempels ausgesprochen. Dieser zweite Tempel kann betreffs seiner Größe und Herrlichkeit mit dem salomonischen gar nicht verglichen werden. Aber der Prophet spricht den Israeliten Mut und Trost zu: „Fasse Mut, Zorobabel, spricht

[1]) Das. 22. 24. — [2]) Malach. 1, 11. — [3]) Das. V. 7. 8. 10.

der Herr . . Fasse Mut, alles Volk des Landes! . . Denn so spricht der Herr der Heerscharen: Noch eine kleine Weile, so erschüttere ich den Himmel und die Erde, das Meer und das Trockene. Und ich erschüttere alle Völker; und es wird kommen das Verlangen aller Völker, und ich erfülle das Haus mit Herrlichkeit . . Größer soll die Herrlichkeit dieses letzten Hauses als des ersten sein, und an diesem Orte will ich Frieden geben".[1]) Die Verheißung des Erscheinens des messianischen Friedensfürsten nach „einer kleinen Weile" hat sich allerdings nicht erfüllt, ja die ganze Weissagung in dem von Aggäus gemeinten Sinne blieb unerfüllt. Die Theologen wissen aber auch hier Rat, indem sie erklären, diese Weissagung habe sich trotzdem erfüllt, als Jesus von Maria vierzig Tage nach seiner Geburt in den Tempel gebracht wurde, um ihn als den Erstgeborenen darzustellen und das vorgeschriebene Lösegeld zu zahlen, welche Deutung zu dem klar ausgesprochenen Inhalte dieser Verheißung allerdings schlecht passen will.

Die Hoffnung der Aufrichtung eines großen messianischen Weltreiches findet sich endlich auch im Buche Daniel in der Deutung eines Traumes Nebukadnezars durch den genannten Propheten ausgesprochen. Der König träumte von einer großen Bildsäule, deren Haupt von Gold, Brust und Arme von Silber, Lenden von Erz, Schenkel von Eisen, und Füße von Eisen und Töpferthon gewesen. Ein Stein riß sich vom Berge ohne Menschenhände los, stieß an die Füße der Säule und zermalmte sie; der Stein aber ward zu einem großen Berge und erfüllte die ganze Erde. Diese vier Teile deutet Daniel auf vier Reiche. „Und in den Tagen dieser Königreiche", schloß Daniel, „wird der Gott des Himmels ein Reich erwecken, das in Ewigkeit nicht wird zerstört werden; sein Reich wird keinem andern Volke gegeben werden, und es wird zermalmen und vernichten alle diese Reiche, es selbst aber wird bestehen ewiglich, wie du denn gesehen, daß ein Stein sich vom Berge losriß ohne Menschenhände, und Thon, Eisen, Erz, Silber und Gold zermalmte".[2])

Die kirchlichen Theologen deuten diese Traumauslegung auf das assyrisch-babylonische, medisch-persische, griechische und römische Reich, das zum Berge gewordene Steinchen auf das von Jesus gestiftete Gottesreich, die Kirche. Diese künstliche, allegorische Deutung

---

[1]) Agg. 2, 5. 7. 8. 10. — [2]) Dan. 2, 44. 45.

ist ganz willkürlich und unberechtigt; nicht von einem „geistigen“ Reiche, von einem religiösen oder idealen Gemeinwesen ist hier wie anderwärts die Rede, sondern von einer mächtigen, wirklichen, politischen messianischen Weltmonarchie. Dieses Reich sollte fortan dem Volke Gottes, Israel, zugehören und auf „kein anderes“ Volk übertragen werden, was die Beziehung auf Jesus und das kirchliche Christentum wohl deutlich genug ausschließt. Ebenso wird niemand behaupten können, die christliche Kirche habe „alle diese (vier) Weltreiche zermalmt und vernichtet.“

Noch wollen wir zum Schlusse die Daniel'sche Weissagung von den „70 Wochen“ erwähnen, weil nach der Behauptung der Theologen darin der Zeitpunkt des öffentlichen Auftretens Jesu und seines Leidens und Sterbens klar und bestimmt vorhergesagt worden sei. — Wie das Buch Daniel erzählt, kam, während der Prophet eben betete, „der Mann Gabriel geflogen“ (!) und sprach zu ihm:[1]) „Daniel! jetzt bin ich ausgegangen, dich zu belehren und Aufklärung zu geben: Siebzig Wochen sind abgekürzt über dein Volk und über deine heilige Stadt, damit die Übertretung getilgt, der Sünde ein Ende gemacht, die Ungerechtigkeit ausgelöscht, die fortdauernde Gerechtigkeit gebracht, Gesicht und Weissagung erfüllt und das Allerheiligste[2]) gesalbt werde. Wisse also, und merke: Von der Zeit an, da ausgeht das Wort, daß man Jerusalem wieder baue, bis auf den gesalbten Fürsten sind sieben Wochen und zweiundsechzig Wochen; und Gassen und Mauern werden wieder gebaut werden in bedrängter Zeit. Und nach zweiundsechzig Wochen wird der Gesalbte ausgerottet werden; und er wird nicht des Volkes, das ihn beseitigt, Herrscher sein. Und ein Volk wird mit einem künftigen Fürsten Stadt und Heiligtum zerstören; ihr Ende wird Verwüstung sein, und die Verwüstung ist beschlossen nach dem Ende des Krieges. Aber eine Woche wird vielen den Bund stärken, und in der Mitte der Woche wird Schlacht- und Speiseopfer aufhören; im Tempel wird der Greuel der Verwüstung sein, und bis zur Vernichtung wird er (der Herr) träufeln (seinen Zorn) über die Verwüstung.“

Wie alle „Weissagungen“, ist auch diese dunkel, unbestimmt, vieldeutig. Mit Hilfe dieses Umstandes und mittels einer geschickten aber ganz willkürlichen Chronologie ist es denn auch den kirch-

[1]) Das. 9, 21 ff.

[2]) Um diese Stelle leichter auf Jesus beziehen zu können, übersetzt Hieronymus „der“ Allerheiligste.

lichen Theologen gelungen, die Erfüllung dieser Weissagung an der Person und zur Zeit Jesu wenigstens in gewisser Beziehung und in gewissem Sinne herauszudeuten. Unter den „Wochen" verstehen die Ausleger einen Zeitraum von je sieben Jahren. Als Zeitpunkt des Befehles zum Wiederaufbaue Jerusalems bezeichnen die kirchlichen Theologen das 20. Regierungsjahr des persischen Königs Artaxerxes, welches das Jahr 299 nach der Erbauung Roms oder das Jahr 455 v. Chr. sei. Nun sei Jesus um 782 nach Erbauung der Stadt aufgetreten, so daß dazwischen wirklich 69 Jahreswochen, d. i. 483 Jahre liegen. In der Mitte der siebzigsten Jahreswoche, d. h. nach dreieinhalbjähriger Wirksamkeit, sei Jesus getötet worden. Der kommende Fürst und das Volk, welches Stadt und Heiligtum verwüstete, seien Titus und die Römer. —

Allein zunächst kennen wir weder den eigentlichen Urheber dieser dem Propheten Daniel zugeschriebenen Weissagung, noch wissen wir etwas bezüglich der Zeit der Entstehung dieser Prophetie. Daß es Daniel selbst nicht ist, mit Rücksicht auf die von späteren geschichtlichen Ereignissen abstrahierten „Vorhersagungen" nicht sein kann, ja nicht sein will, haben wir am betreffenden Orte im vorangehenden Abschnitte gesehen. Doch hievon abgesehen, ist es willkürlich, das 20. Regierungsjahr des Artaxerxes als Ausgangspunkt der Berechnung anzunehmen. Cyrus gestattete den Juden die Rückkehr in die Heimat schon im Jahre 536 v. Chr., und schon im 2. Jahre nach der Rückkehr wurde mit dem Wiederaufbaue der Stadt und des Tempels begonnen.[1]) Aber selbst wenn man das 20. Regierungsjahr des Artaxerxes Longimanus als Ausgangspunkt der Berechnung annimmt, ist es abermals willkürlich, hiefür das Jahr 455 v. Chr. anzusehen. Xerxes, der Vorgänger des Artaxerxes, hatte von 485 bis 465 v. Chr. regiert, so daß das 20. Regierungsjahr des Artaxerxes das Jahr 445 v. Chr. ist, was allein den ganzen künstlichen Calcül über den Haufen wirft, abgesehen davon, daß auch selbst die landläufige Annahme bezüglich des Geburtsjahres Jesu, wie wir bei einer andern Gelegenheit gesehen, irrig ist. Nach den 62 Jahreswochen soll der Messias „ausgerottet" werden, d. h. nach 62 Wochen, denen schon 7 vorangegangen sind, also nach 69 Wochen. Die kirchlichen Theologen verstehen nun unter dem „Ausrotten" („Verwerfen", „Beseitigen") den Kreuzestod Jesu; da aber dieser Tod selbst nach der von ihnen auf-

[1]) I. Esdr. 3, 8. II. Par. 36, 23.

gestellten willkürlichen Berechnung nicht sofort nach 69 Wochen = 483 Jahren erfolgte, so nehmen sie hiefür die Mitte der 70. Jahreswoche an, und berufen sich zu diesem Zwecke auf den V. 27, den letzten der oben zitierten Weissagung, der aber mit dieser Deutung nichts zu thun hat. Endlich hätte, wenn diese Auffassung der Theologen die richtige wäre, der Tod des Messias **nach** dem Erscheinen des „Volkes mit dem kommenden Fürsten", d. h. nach dem Beginn der Belagerung Jerusalems durch die Römer unter Titus, und **nach** der Zerstörung von Stadt und Heiligtum stattfinden müssen, was nicht zutrifft. —

Nein! Nicht Ereignisse in der christlichen und nachchristlichen Ära sollen mit dieser „Weissagung" geschildert werden, sondern solche der jüdischen Geschichte, welche ein unbekannter Späterer in die Form eines zukünftig zu Geschehenden gebracht. Der „gesalbte Fürst", der am Ende der ersten 7 „Wochen", d. i. Zeitperioden, erwähnt wird, ist nach der Erklärung neuerer Exegeten Cyrus; nach 62 „Wochen" wird der gesalbte Fürst, d. h. der Perserkönig und sein Reich beseitigt werden durch einen Nachfolger, als welchen einige Exegeten Alexander den Großen, andere den Hohenpriester Onias III. bezeichnen. Der nach diesem kommende Fürst, der Jerusalem und das Heiligtum verwüsten wird, ist ohne Zweifel der Seleucide Antiochus Epiphanes, welcher in der ersten Häfte der letzten „Woche" die Darbringung der jüdisch-religiösen Opfer im Tempel verbot und den „Greuel der Verwüstung", insbesondere durch Aufstellung der Statue des Jupiter Capitolinus über das Heiligtum brachte. Aber diese letzte „Woche" stärkte vielen den Bund, — die Bedrückung durch die Seleuciden, der Versuch, das Judentum in nationaler und religiöser Beziehung auszurotten und das Heidentum mit seinem Götterdienste einzuführen, führte einen Widerstand der ihrem Glauben treu Gebliebenen herbei, und es erhoben sich insbesondere die Makkabäer zu erfolgreichem Widerstande. Will man trotzdem diese „David'sche" Weissagung als eine „messianische" deuten, so muß abermals hinzugefügt werden, daß sie in der von dem Verfasser dieses Buches geschilderten Weise nicht in Erfüllung gegangen.

Wir sehen also: Viele der von der kirchlichen Theologie als „messianisch" bezeichneten „Weissagungen", insbesondere die der Zeit nach älteren, sind überhaupt keine solchen; bei den anderen gelang die formelle Beziehung und Deutung auf die Person Jesu nur dadurch,

daß wörtlich und eigentlich zu fassende Ausdrücke und Bezeichnungen bezüglich Jesu im allegorischen und uneigentlichen Sinne, und umgekehrt aufgefaßt wurden, während bezüglich gewisser Erzählungen aus dem Leben Jesu offenbar eine Nachbildung diesfälliger — und nicht selten mißverstandener — „Weissagungen“ stattgefunden hat.

Nichtsdestoweniger ist das Vorhandensein messianischer Ideen und Hoffnungen im Volke Israel unleugbar; die Propheten waren aus den oben genannten Gründen deren Urheber und unermüdliche Förderer. Man erhoffte und erwartete in dem „Messias“ einen Nachkommen Davids, der vor allem die mächtige David'sche Weltmonarchie wieder herstellen und erweitern werde, — ein Reich mit Jerusalem als Hauptstadt, in welchem das „auserwählte Volk“ die Herrschaft über die unterthänigen Heiden führen und auch diese zur Anbetung Jehovahs anleiten wird. Unter Gottes besonderem Schutze stehend, ein „Sohn“, ein „Liebling“ Gottes, wird der Messias nach der Auffassung mancher Propheten zugleich Lehrer, Priester, Versöhner und Mittler seines Volkes mit Jehovah sein.

Sogar nach dem Occidente waren dunkle Gerüchte bezüglich der Hoffnung der Juden auf die politische Weltherrschaft gedrungen. „Viele hatten die Überzeugung,“ berichtet Tacitus, „daß nach der Weissagung alter Schriften der Orient mächtig würde und aus Judäa die Weltherrschaft hervorgehen werde.“[1]) „Durch den ganzen Orient,“ schreibt in ähnlicher Weise Suetonius, „war die alte und beständige Sage verbreitet, daß aus Judäa die Weltherrschaft hervorgehen werde.“[2])

Wenn daher die Juden Jesum **nicht** als „Messias“ anerkennen wollten, so hatte dies seinen Grund eben in der Thatsache, daß Jesus die diesfälligen messianischen Verheißungen und Hoffnungen nicht erfüllte, nicht erfüllen konnte. Jesus dachte nicht daran, Davids Reich wieder herzustellen, den Juden die politische Weltherrschaft zu verschaffen, oder auch nur, sie von der römischen Herrschaft zu befreien. Er erklärte im Gegenteile, man solle dem „Kaiser geben, was des Kaisers ist.“[3]) Dazu kam, daß man vom „Messias“ eine strenge Beobachtung des Gesetzes mit all den verschiedenen späteren Zuthaten und Nebenbestimmungen erwartete. Ging er also mit „unreinen“ Menschen um, als welche

---

[1]) Annal. V. 13. — [2]) Vit. Vesp. IV. Cf. in Octav. c. 94. Auch Josefus erwähnt dieses Gerüchtes mit denselben Worten (Bell. iud. VI. 5. 4). — [3]) Matth. 22, 21.

zur Zeit Jesu nicht nur die Sünder, sondern auch die von den Römern eingesetzten Zolleinnehmer angesehen wurden, brach er die Sabbathsruhe, indem er Kranke heilte, wollte er seine Wirksamkeit auch auf die Heiden erstrecken, so konnte er unmöglich der von den Propheten ihren Vätern versprochene „Messias" sein. Er, Jesus, konnte es umsoweniger sein, als er gerade gegen die Führer der Nation, die Pharisäer und Schriftgelehrten, tadelnd und strafend auftrat. Wenn Jesus trotzdem als „Messias" gelten wollte, so nahm er die Messiasidee für sich in einem anderen, höheren Sinne in Anspruch. Wohl duldet er die Bezeichnung „König der Juden", welche seine Ankläger als Anschuldigung bei Pilatus vorbringen, aber er fügt auch hinzu: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt ... Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugnis gebe."[1])

Zwar wollte er an der von ihm eingeleiteten Heilswirksamkeit eigentlich nur die Angehörigen jenes Stammes teilnehmen lassen, aus dem er selbst entsprossen. „Gehet nicht den Weg zu den Heiden," gebot er ausdrücklich seinen Jüngern, als er sie aussandte, „und ziehet nicht in die Städte der Samariter, sondern gehet vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel."[2]) Darum verläßt er die Grenzen Galiläas und Judäas nur selten und nur ausnahmsweise, und fast nur zu dem Zwecke, um im Ostjordanlande von den Mühen und Anstrengungen seiner Lehrthätigkeit auszuruhen. Aber andererseits deutet er auch wiederholt gleichnisweise an,[3]) daß die Samariter und Heiden seine messianische Thätigkeit besser würdigen und seine Lehre bereitwillig annehmen werden, während er zu seinem Schmerze wahrnehmen muß, daß der größte Teil seines eigenen Volkes und insbesondere dessen Führer seinen edlen Absichten entschiedenen Widerstand entgegensetzen. „Ich sage euch," ruft er darum dem Volke und dessen Lehrern zu, „das Reich Gottes wird von euch genommen und einem Volke gegeben werden, das die Früchte desselben hervorbringt."[4]) Ja, das Matthäus- und Marcus-Evangelium läßt Jesum als Abschiedswort an seine Jünger geradezu die Weisung aussprechen, hinzugehen, und alle Völker zu lehren und sie zu taufen."[5]) Die Konsequenzen dieses von Jesus zunächst nur

---

[1]) Joh. 18, 36. 37. — [2]) Mtth. 10, 5. 6.

[3]) insbesondere in dem Gleichnisse vom Abendmahle, Luk. 14, und vom Hochzeitsmahle, Mtth. 22.

[4]) Mtth. 21, 43. — [5]) Mtth. 28, 19; Marc. 16, 15.

grundgelegten Prinzips zog wirklich und praktisch **Paulus**, und ihm verdanken wir daher hauptsächlich die Teilnahme von Millionen Angehörigen der verschiedenen Völker und Stämme an dem messianischen Heilswerke Jesu. Er war es, der zuerst durch Aufhebung des mosaischen Ritualgesetzes und durch die Erklärung der Nichtverbindlichkeit desselben für die Heidenchristen die nationale Schranke des Judentums durchbrach, welchen Grundsatz sodann das um 50 n. Chr. in Jerusalem abgehaltene Apostelkonzil sanktionierte, — er war es, der den Satz niederschrieb: „Hier ist kein Jude noch Grieche, kein Knecht noch Freier, kein Mann noch Weib,"[1]) wobei er sich bewußt ist, im Geiste und Willen Jesu also gesprochen und gehandelt zu haben: „Nicht ich, sondern Christus in mir."[2])

---

4. Der göttliche Charakter Jesu.

a) Jesu Zeugnis von sich selbst.

Jesus legt sich in den Evangelien nirgends die wirkliche Wesensgleichheit mit Gott bei. — Die diesbezüglichen Auffassungen der kirchlichen Theologie sind irrtümlich und mißverständlich. — Über den Ausdruck „Sohn Gottes". — Legt sich Jesus die Ewigkeit bei? — Nimmt Jesus die göttliche Verehrung, die Anbetung, für sich in Anspruch? — Für wen wurde Jesus gehalten, als was wollte er selbst gelten? — Die „Einheit" mit seinem Vater, die ethische und nicht spezifische. — Einige theologische „Beweisstellen". — Zusatzbemerkung.

Kann und muß somit Jesus als „Messias", als „Erretter" oder „Erlöser" der Menschheit mit Recht anerkannt und verehrt werden, wenn auch nicht in dem von den Propheten verheißenen Sinne, so beruht es dagegen auf einer irrigen und mißverständlichen Auffassung und Deutung diesfälliger Stellen der Evangelien und Briefe, beziehungsweise der Aussprüche Jesu selbst, wenn ihm nebst dem messianischen auch der eigentlich und wirklich göttliche Charakter beigelegt wird. Man beruft sich von Seite der positiv kirchlichen Theologie insbesondere auf die Erklärung Jesu: „Ich und der Vater sind eins"[3]), und faßt diese Worte in dem Sinne, als hätte Jesus hiemit für sich die Wesenseinheit mit Gott in Anspruch genommen, als wollte er als „Gott" in genau derselben Weise und in genau demselben Sinne gelten, wie sein „Vater" als solcher verehrt wird.

---

[1]) Gal. 3, 28. — [2]) Das. 2, 20. — [3]) Joh. 10, 30.

Daß dem nicht so ist, ergiebt sich klar aus dem Zusammenhange und aus dem näheren Eingehen in die Veranlassung und Umstände, welche ihn, wie wenigstens das Johannes-Evangelium erzählt, zu obigem Ausspruche bewogen. Am Feste der Tempelweihe wandelt Jesus im Tempel in der Halle Salomons. Da umgeben ihn die Juden und sprechen zu ihm: „Wie lange hältst du uns hin? Bist du Christus, so sag' es uns offen.“[1]) Also nur bezüglich seines messianischen Charakters verlangen die Juden Auskunft und Antwort, während sie die Frage bezüglich seines Gott-seins überhaupt nicht stellen und als Bekenner des Monotheismus, zu denen doch auch Jesus selbst gehörte, gar nicht stellen konnten. Und was entgegnet Jesus? „Ich habe es euch gesagt, und ihr glaubet nicht. Die Werke, welche ich im Namen meines Vaters wirke, diese geben Zeugnis von mir... Ich und der Vater sind eins.“[2]) Schon aus der Versicherung Jesu, er wirke „im Namen“, d. h. im Auftrage und in Stellvertretung Gottes, geht hervor, daß die „Einheit“ oder „Einigkeit“, in der er sich mit seinem Vater weiß, eine moralische und keine spezifische, wesenhafte oder numerische ist. Dies geht übrigens selbst aus dem klar hervor, was das Johannes-Evangelium über diese Szene weiter zu erzählen weiß. Die Juden hoben nämlich auf diese Worte hin Steine auf, um ihn zu steinigen. Jesus frägt sie, warum sie ihn denn steinigen wollten? Und sie antworteten ihm:[3]) „Wegen der Blasphemie, mit der du dich, da du doch ein Mensch bist, selbst zum Gotte machst.“ Und was entgegnet Jesus? „Steht nicht in eurem Gesetze geschrieben, ich habe gesagt, ihr seid Götter?“ — womit auf jene Schriftstellen hingedeutet wird, in denen menschliche Obrigkeiten, Richter und Könige „Götter“ (elohim) genannt werden, weil sie Gottes Stelle auf Erden vertreten.[4]) „Wenn es nun jene ‚Götter‘ nannte, an welche die Rede Gottes ergangen ist, und die Schrift nicht aufgehoben werden kann, wie saget ihr zu dem, welchen der Vater geheiligt und in die Welt gesandt, ‚du lästerst Gott‘, weil ich gesagt habe, ich bin der Sohn Gottes?.. Glaubet den Werken, wenn ihr mir nicht glauben wollet, damit ihr erkennet und glaubet, daß der Vater in mir ist und ich in dem Vater.“ — „Wenn menschliche Richter,“ wollte Jesus sagen, „selbst in der Bibel ‚Götter‘ genannt werden, ohne daß ihr euch daran stoßet, warum ärgert ihr euch über

[1]) Das. V. 24. — [2]) Das. V. 25. 30. — [3]) V. 33 ff. — [4]) Vgl. Ps. 81, 1; II. Mos. 21, 6; 22, 8. 28; II. Paral. 19, 6. 9.

meine Erklärung, ich sei mit meinem Vater ‚eins', ich sei sein ‚Sohn', da ich mir meiner messianischen Bestimmung bewußt bin und diese Ausdrücke doch ebensowenig buchstäblich zu fassen sind, wie die Bezeichnung ‚Götter' für obrigkeitliche Personen? Wie könnet ihr also hierin eine ‚Gotteslästerung' erblicken?" —

Dasselbe gilt auch von jenem Zwiegespräche, das Jesus, wie gleichfalls das Johannes-Evangelium erzählt, nach der Heilung des 38-jährig Kranken mit den Juden geführt habe. „Mein Vater wirkt bis jetzt, und ich wirke auch".¹) Die Juden trachten ihn zu töten, weil er Gott seinen „Vater" nannte und sich Gott gleich machte. Also auch hier finden seine Gegner eine Gotteslästerung. Und was entgegnet er ihnen abermals? Wieder betont er in den mannigfachsten Wendungen und Ausdrücken seine wesenhafte Verschiedenheit und absolute Abhängigkeit von Gott, seinem „Vater", und verwahrt sich dadurch gegen die ihm zugeschriebene Anschuldigung der Gotteslästerung. „Wahrlich, wahrlich, sag' ich euch, der Sohn kann nichts aus sich thun, wenn er es nicht den Vater thun sieht . . Der Vater hat dem Sohne das Gericht gegeben. Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt auch den Vater nicht, der ihn gesandt . . Ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat. Wenn ich von mir selbst Zeugnis gäbe, so wäre mein Zeugnis nicht wahr".²) Das sind doch klare Stellen selbst nach dem eine eigenartige Auffassung der Person Jesu vertretenden Johannes-Evangelium.

Nicht entfernt ist auch nur einen Augenblick daran festzuhalten, Jesus habe sich, selbst wenn er die ihm zugeschriebenen Reden wörtlich so gehalten hätte, wie wir sie von ihm lesen, seinem „Vater" vollkommen gleich machen oder sich die wahre und wesenhafte Göttlichkeit beilegen wollen. „Der Vater ist größer als ich",³) läßt ihn selbst das Johannes-Evangelium ausdrücklich und unzweideutig erklären, und wir finden keine einzige Evangelienstelle, durch welche sich Jesus selbst im vertrautesten Freundeskreise den Gott-Charakter und eine wunderbare Erzeugung zugeschrieben hätte.⁴) Als Bekenner und Wahrer des mosaisch-jüdischen Monotheismus konnte und durfte überhaupt weder Jesus noch einer der Verfasser der Evangelien und Briefe neben Jehovah etwas anderes — ein Zweites oder Drittes — setzen, das dasselbe

¹) Joh. 5, 17. — ²) Das. V. 19. 22. 23. 30. 31. — ³) Joh. 14, 28. — ⁴) Vgl. Meyer, Comm. z. Luk.-Evang. 1, V. 5—38. 5. A. S. 254.

Wesen und dieselben Eigenschaften besaß, wie Jehovah selbst — ein Satz, dessen Wahrheit jeder zugeben wird, der eine nur halbwegs gründliche Kenntnis des Wesens des Judentums besitzt. Hätte Jesus geahnt, daß seine Anhänger in der Folgezeit ihn Gott vollständig gleichsetzen würden, er hätte sich im Namen der mosaischen Religions- und Gotteslehre dagegen entschiedenst verwahrt. Nicht einmal die Bezeichnung „Logos" für die Person Jesu ist darum dem eigentlich jüdischen religiösen Bewußtsein entsprungen, sie ist ein Produkt der griechischen Philosophie, und die Fortbildung des urchristlichen Gottesbegriffes zur Trinitätslehre konnte darum erst nach dem Siege des „Heidenchristentums" über das „Judenchristentum" und nach dem Eindringen alexandrinisch-hellenischer Spekulation vor sich gehen, wie wir im V. und VI. Abschnitte gesehen. Darum ist auch der Ausdruck „Sohn Gottes", den sich Jesus nach den Evangelien wiederholt beilegt, nicht buchstäblich zu fassen, er bezeichnet wieder nur — in dem Sinne der messianischen Weissagungen — die innige Verbindung oder Wechselbeziehung zwischen Gott und dem Messias, die moralische Einheit beider. Auch die Gerechten und Frommen,[1] die Propheten des Judentums,[2] Könige[3] und Engel[4] werden „Männer Gottes" oder „Söhne Gottes", d. h. Lieblinge Gottes genannt, — mit mindestens demselben Rechte konnte Jesus sich also nennen, wenn er die Wirksamkeit als „Messias" seines Volkes für sich in Anspruch nahm, und er konnte in diesem Sinne und aus diesem Grunde auf die Frage des Hohenpriesters: „Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gotte, ob du bist Christus, der Sohn Gottes", ruhig und bestimmt antworten: „Du hast es gesagt, ich bin es".[5])

Infolge der messianischen Sendung und Würde, die Jesus für sich in Anspruch nahm, und die er im Namen und Auftrage seines Vaters ausübte, konnte er auch erklären: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden",[6] konnte er versichern, „alles, was der Vater thut, das thut auf gleiche Weise auch der Sohn",[7] konnte er zu dem Gichtischen sagen: „Sei getrost, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben",[8] konnte er erklären: „Wer den Sohn

---

1) Weish. 2, 18; vgl. Joh. 1, 12. — 2) I. Esdr. 3, 2; III. Kg. 12, 22; 13, 9, u. a. v. a. O. — 3) II. Kg. 7, 14; Ps. 88, 27.

4) Job, 38, 7. Auch Paulus nennt seinen Schüler Timotheus „Mann Gottes". (I. Tim. 6, 11.)

5) Mtth. 26, 63. — 6) Mtth. 28, 18. — 7) Joh. 5, 17. — 8) Mtth. 9, 2.

nicht ehrt, der ehrt auch den Vater nicht, der ihn gesandt hat;"[1]) und wieder: „Wer an den Sohn Gottes glaubt, der wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, weil er an den Namen des einziggeborenen (μονογενοῦς, unigeniti, welche Bezeichnung ihm Johannes als dem durch Gotteskraft erzeugten Logos und Messias beilegt) Sohnes Gottes nicht glaubt."[2])

Wenn das Johannes-Evangelium Jesum zu seinem Vater beten läßt: „Vater, verherrliche mich mit jener Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war",[3]) so legt es Jesu damit nicht die gleiche Ewigkeit bei, wie Gott selbst, sondern bezeichnet Jesum gemäß der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie eben als ein Mittelwesen zwischen Gott und der Schöpfung — das nicht ungeworden gleich Gott und nicht geworden wie wir und die übrigen Geschöpfe, das der erstgeborene Sohn Gottes und ein „Gott" für uns, die Unvollkommenen sei, durch dessen Vermittlung Gott die Welt geschaffen und sich der Welt geoffenbart habe. „Im Anfang war der Logos und der Logos war bei Gott . . , alles ist durch ihn gemacht worden".[4]) In demselben Sinne und aus demselben Grunde bezeichnet ihn der Römerbrief als „Gottes einzigen Sohn",[5]) erklärt der Colosserbrief, „in ihm und durch ihn sei alles erschaffen worden", und es wohne in ihm die „ganze Fülle der Gottheit",[6]) fordert der Philipperbrief, daß in seinem Namen sich „alle Knie beugen sollen",[7]) schreibt der Verfasser des Hebräerbriefes, daß ihn „anbeten alle Engel Gottes."[8]) Daß dem wirklich so ist, geht unter anderem auch daraus hervor, daß derselbe Verfasser des Colosserbriefes Jesum den „Erstgeborenen unter allen Geschöpfen"[9]) nennt, was doch mit der behaupteten Ewigkeit und gleichen göttlichen Wesenheit, wie sie dem „Vater" zukommt, schlechthin unvereinbar ist.

Ebensowenig legt sich Jesus die göttliche Eigenschaft der Allwissenheit bei, wenn er nach dem Matthäus-Evangelium erklärt: „Den Vater kennt niemand, als der Sohn".[10]) „Niemand", will er sagen, „kennt den göttlichen Willen so genau, und niemand ist so berufen und befähigt, ihn der Menschheit kundzuthun, als ich, der gottgesandte Messias". Mit der soeben erörterten Bedeutung des Ausdruckes „Sohn Gottes" ist auch wohl verträglich, daß sich Jesus nach der Erzählung der Evangelien von den Aposteln also nennen

---

[1]) Joh. 5, 23. — [2]) Joh. 3, 18. — [3]) Joh. 17, 5. — [4]) Joh. 1, 1. 3. — [5]) 8, 32. — [6]) 1, 16; 2, 9. — [7]) 2, 10. — [8]) 1, 6. — [9]) 1, 15. — [10]) Mtth. 11, 27.

läßt,[1]) und daß er den Petrus wegen dieses seines Bekenntnisses selig preist.[2])

Bildete sich daher die Legende von der übernatürlichen Erzeugung Jesu sehr bald — vielleicht schon in der Mitte des 2. Jahrhunderts —, zur ältesten und ursprünglichen Evangelienverkündigung gehört sie nicht.[3])

Wenn dem Gesagten theologischerseits entgegengehalten wird, Jesus habe die Gott, dem allerhöchsten Wesen, allein gebührende Verehrung, nämlich die Anbetung, nicht zurückgewiesen, und wenn daraus die Folgerung gezogen wird, Jesus habe sich mit der Bezeichnung „Sohn Gottes" den eigentlich und wirklich göttlichen Charakter beigelegt, so beruht auch diese Behauptung auf einem Mißverständnisse und auf ganz willkürlicher, ja irriger Interpretation des bezüglichen Verbums im hellenistischen Urtexte. Die kirchlichen Theologen übersetzen nämlich z. B.: Als Jesus nach der Sättigung von Fünftausend, auf dem Gewässer des Sees von Genesareth wandelnd, in das Schifflein trat, „kamen die, welche daselbst waren, beteten ihn an und sprachen: Wahrlich, du bist Gottes Sohn".[4]) Ebenso: Als sich Jesus dem Blindgeborenen, dem er das Licht seiner Augen verschafft hatte, zu erkennen gab, „betete dieser ihn an".[5]) Ferner: Als Jesus einst im Schiffe über das galiläische Meer gefahren war, trat der Vorsteher einer Synagoge in Kapharnaum herzu, „betete ihn an" und stellte an ihn die Bitte, seine Tochter ins Leben zurückzurufen.[6]) Die kirchlichen Theologen — insbesondere die römisch-katholischen — folgen hier der Übersetzung der Vulgata, welche hiefür das Zeitwort „adorare" gebraucht; im hellenistischen Urtexte aber steht das Verbum „προςκυνεῖν", welches überhaupt „verehren", „seine Ehrfurcht bezeugen" bedeutet und an sich keineswegs das ausdrückt, was wir unter „anbeten", d. h. „göttliche Verehrung erweisen", verstehen. Eigentlich und ursprünglich bedeutet das erwähnte griechische Zeitwort „küssend berühren" und wurde zur

[1]) Joh. 6, 69.

[2]) Mtth. 16, 13 ff. Paulus weiß von der übernatürlichen, unmittelbar göttlichen Zeugung Jesu nichts. Er nennt ihn nur den „Sohn Gottes, der es aus Davids Geschlechte dem Fleische nach geworden ist, der bestätigt ward als Sohn Gottes in Kraft . . ." (Röm. 1, 3. 4.) Ebensowenig die Verfasser der übrigen neutestamentlichen Briefe.

[3]) Nach dem Glauben der Hindu wurde auch Buddha von einer Jungfrau geboren, welche ihn von einem Regenbogen empfangen.

[4]) Mtth. 14, 33. — [5]) Joh. 9, 38. — [6]) Mtth. 9, 18.

Bezeichnung der bei den Orientalen üblichen Sitte gebraucht, daß man sich vor Königen und Großen auf den Boden warf und des andern Füße, Knie oder auch den Boden küßte. Schon bei den Griechen wurde dieses Verbum auch zum Ausdrucke der Menschen erwiesenen Verehrung gebraucht.[1]) Desgleichen in den biblischen Büchern des „alten Testamentes". So lesen wir, daß die Prophetenschüler dem Propheten Eliseus entgegenkamen und „vor ihm anbeteten, mit dem Angesichte zur Erde";[2]) Isaias versichert dem Cyrus, daß die Männer von Ägypten, Äthiopien und Meroe „vor ihm anbeten werden" ꝛc.[3])

Wenn möglich noch klarer ergiebt sich die Thatsache, daß auch selbst die Verfasser der neutestamentlichen Bücher Jesu nicht den eigentlich göttlichen Charakter beilegen wollten, aus dem, was diese Bücher sonst noch bezüglich ihrer Verfasser und des Volkes Auffassung der Persönlichkeit Jesu, sowie bezüglich diesfälliger Aussprüche Jesu selbst mitteilen. Der Verfasser des Lukas-Evangeliums erzählt ausdrücklich: „Als Jesus anfing (zu lehren), war er ungefähr dreißig Jahre alt und wurde für einen Sohn Josefs gehalten",[4]) ohne daß Jesus, dem dies doch — schon als Menschen, um wievielmehr als Gott! — bekannt gewesen sein mußte, dagegen Einspruch erhoben hätte. Die Johannesjünger Andreas und Johannes, die ihm nachfolgen, frägt er erst, was sie suchen, was ihm doch, falls ihm Allwissenheit zukam, bekannt sein mußte; und sie antworten ihm: „Rabbi, wo wohnest du?"[5]) — ohne daß er hier wie vielfach anderwärts diese Bezeichnung zurückgewiesen hätte. Nathanael stellt in seiner Antwort an Jesus die Bezeichnung „Sohn Gottes" und „König von Israel" geradezu als identisch hin.[6]) Selbst von einem „unreinen Geiste" duldet Jesus, einfach als „Jesus aus Nazareth", als „der Heilige Gottes" bezeichnet zu werden.[7]) Als er den toten Jüngling in Naim ins Leben zurückgerufen hatte, rief das Volk: „Ein großer Prophet ist unter uns aufgestanden!"[8]) Als sich Jesus einst von einer Sünderin im Hause des Pharisäers Simon salben ließ, sprach der Pharisäer bei sich selbst: „Wenn dieser ein Prophet wäre, würde er wohl wissen, daß

---

[1]) Vgl. Sophocl. O. T. 327; Plat. Rep. III. 398. — [2]) IV. Kg. 2, 15. — [3]) Is. 45, 14.

[4]) Luk. 3, 23. Vgl. Joh. 6, 42: „Ist dieser nicht Jesus, der Sohn Josefs, dessen Vater und Mutter wir kennen?"

[5]) Joh. 1, 38. — [6]) Das. V. 49. — [7]) Marc. 1, 24. — [8]) Luk. 7, 16.

dieses Weib eine Sünderin ist." Jesus „kannte" seine Gedanken, nimmt aber anstatt der Prophetenwürde keineswegs die göttliche Würde in Anspruch.[1]) Bei seinem öffentlichen Auftreten in der Synagoge zu Nazareth sprachen die Zuhörer: „Ist dieser nicht des Zimmermanns (Josef) Sohn?[2]) Heißt nicht seine Mutter Maria? Und seine Brüder Jakob, Josef, Simon und Judas?"[3]) Jesus wußte und kannte, was man von ihm sprach — er berichtigt ihre Meinung nicht und erklärt nur: „Ein Prophet ist nirgends weniger geehrt, als in seinem Vaterlande und in seinem Hause".[4])

Als er in der Gegend von Bethsaida Julias eine hungernde Volksschar wunderbar sättigte, hielt das Volk ihn für „den Propheten, der in die Welt kommen soll."[5]) Auf dem Wege nach Cäsarea Philippi frägt er die Jünger, für wen ihn die Leute halten. Sie sprachen: „Einige für Johannes den Täufer; andere für Elias, noch andere für Jeremias oder einen aus den Propheten." Dann fragte er weiter: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?" Worauf Petrus ihn für den Messias oder Christus, den „Sohn des lebendigen Gottes" erklärt.[6]) Einst trat ein Jüngling zu ihm und redet ihn an: „Guter Meister! Was muß ich thun, um das ewige Leben zu erlangen?"[7]) Und was erwidert Jesus? „Warum nennst du mich gut? Einer ist gut, Gott."[8]) Damit lehnt er sogar die Bezeichnung „gut", als Gott allein gebührend, ab und spricht den wesenhaften Unterschied zwischen Gott und ihm wohl deutlich genug aus. Nach Jesu feierlichem Einzuge in Jerusalem entstand in der Stadt eine große Bewegung.

---

[1]) Luk. 7.

[2]) Nach Marc. 6, 3 fragten sie: „Ist er nicht der Zimmermann? Der Sohn Mariens?" — Auf Grund neuerer Forschungen wird übrigens die Bezeichnung „Zimmermann" oder „Holzarbeiter" mit Recht verworfen, zumal in Palästina alle Häuser nicht aus Holz, sondern aus Stein erbaut werden; und in der That bedeutet das griechische τέκτων nicht „Zimmermann", sondern „Maurer" oder „Baumeister". Der Vater Jesu, Josef, war demnach Maurer oder Baumeister, und Jesus führte nach seines Vaters Tode das Handwerk selbständig fort. Doch wird sich Jesus nicht ausschließlich mit Bauarbeit beschäftigt haben, weil dieser Beruf in Palästina nur für einen Teil des Jahres Beschäftigung und Verdienst bot, wie sich denn auch noch gegenwärtig die Baumeister Palästinas, zumal jene am Lande, z. B. in Bethlehem, aus dem angeführten Grunde nebstbei mit Landbau beschäftigen. (Vgl. Schneller, Bilder aus dem gelobten Lande zur Erklärung der heiligen Schrift. Leipzig 1889.)

[3]) Mtth. 13, 55. — [4]) Das. 57. — [5]) Joh. 6, 14. — [6]) Mtth. 16, 13 ff. — [7]) Mtth. 19, 16. — [8]) V. 17.

Ein jeder sprach: „Wer ist dieser?“ Und die Scharen antworteten: „Dieser ist Jesus, der Prophet aus Nazareth in Galiläa.“[1])

Als ihn einst einige Pharisäer aufmerksam machten, daß Herodes ihn töten wolle, erwiderte er: „Heute, morgen und am folgenden Tage muß ich noch wandeln; denn es geschieht kaum, daß ein **Prophet** außerhalb Jerusalems umkomme.“[2]) Ja selbst diese Prophetenwürde wollten sogar seine nächsten Angehörigen, also seine Eltern und Geschwister, nicht anerkennen: „Auch seine (Jesu) Brüder glaubten nicht an ihn;“[3]) „die Seinigen gingen aus, ihn zu ergreifen (d. h. in Gewahrsam zu bringen), denn sie sagten: Er ist wahnsinnig geworden!“[4]) Dieses Verhalten seiner Angehörigen wäre unter Voraussetzung der geschichtlichen Wahrheit des über die Geburt Jesu Erzählten geradezu unbegreiflich und unmöglich, und insbesondere die Mutter Jesu hätte das diesfalls Erzählte auf das genaueste wissen müssen. Eben weil Jesus vom Anfange her allgemein als der Sohn Josefs galt, liefern die Evangelien nach Matthäus (Kap. 1) und Lukas (Kap. 3) die Genealogie Josefs und nicht Mariens. Saba wird von Jesus gemäß den Evangelien an die Grenze der Erde verlegt: „Die Königin von Mittag wird im Gerichte dieses Geschlecht verdammen; denn sie kam von den Enden der Erde, um die Weisheit Salomons zu hören.“[5]) Nach der Fußwaschung beim letzten Abendmahle sagt er zu seinen Jüngern: „Ihr nennet mich Lehrmeister und Herr, und ihr sprechet recht; denn ich bin es.“[6]) In seinem sogen. hohenpriesterlichen Gebete sagt er: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, erkennen, und den du gesandt hast, Jesum Christum,“[7]) womit er den göttlichen Charakter ausschließlich seinem Vater beilegt und für sich nur die göttliche Sendung in Anspruch nimmt; und wie er die oft betonte „Einheit“ mit seinem Vater verstanden wissen will, geht u. a. aus der späteren Stelle dieses Gebetes hervor: „Ich bitte für jene, welche an mich glauben werden, damit alle eins seien, wie du, Vater! in mir bist und ich in dir bin, damit auch sie in uns eins seien; damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast,“[8]) —

[1]) Mtth. 21, 11. Vgl. Luk. 24, 19: „Jesus von Nazareth war ein Prophet, mächtig in That und Rede.“

[2]) Luk. 13, 33. — [3]) Joh. 7, 5. — [4]) Marc. 3, 21. — [5]) Luk. 11, 31. — [6]) Joh. 13, 13. — [7]) Joh. 17, 3. — [8]) Joh. 17, 20. 21.

womit er demnach ausdrücklich erklärt, daß diese „Einheit“ eine bloß moralische ist. Namentlich in den älteren Evangelien erscheint Jesus nur als Teufelsbanner und Theurg, dessen Weisheit in einigen Gleichnissen und Beteuerungen besteht. Den die Kreuzigung Jesu überwachenden Hauptmann läßt das Lukas-Evangelium erklären: „Wahrlich, dieser Mensch war gerecht!“[1]) — während er nach dem Marcus-Evangelium sagte: „Dieser Mensch war der Sohn Gottes.“[2]) Und dieser Beispiele und Belege könnten noch viele angeführt werden. Selbst im I. Briefe an Timotheus lesen wir: „Wie nur ein Gott ist, so ist auch nur ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus.“[3])

Wofür Jesus selbst eigentlich gelten wollte, das ergiebt sich aus jener Bezeichnung, in der er am häufigsten und liebsten von sich spricht: er nennt sich einfach — „Mensch“ oder „Menschensohn“. „Der Menschensohn hat die Macht, Sünden nachzulassen.“[4]) „Der Menschensohn wird drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde sein.“[5]) „Die Stunde ist gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht wird.“[6]) „Der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren war“ 2c.[7]) Und das ist zugleich der schönste, der ehrenvollste und inhaltreichste Name, den Jesus sich selbst geben konnte: er wollte nicht bloß „ein“ Mensch sein, er wollte „der“ Mensch sein — ein Typus echt menschlicher Tugend und nachahmungswürdiger Vollkommenheit. Auch die Stelle im Römerbriefe:[8]) „Christus stammt dem Fleische nach aus den Juden, der da ist über alles Gott hochgelobt in Ewigkeit. Amen“ — ist keine Belegstelle dafür, daß die neutestamentlichen Bücher Jesu die wahre Göttlichkeit beilegen. Abgesehen von dem Widerspruche, in dem eine solche Stelle mit der grundsätzlichen Auffassung der Person Jesu seitens des Paulus und mit den unzähligen übrigen über Jesus handelnden Schriftstellen stände, wird dieser Satz von verschiedenen Textkritikern verschieden gelesen, indem die einen — wie dies auch die Vulgata thut — nach dem Worte „alles“ („qui est super omnia“) ein Komma, die anderen — wie die Sozinianer, denen Grotius und die neueren unbefangenen Kritiker folgen — einen Punkt setzen. Selbst ein auf positiv dogmatischem Boden stehender, halbwegs gewissenhafter Theologe wird es nicht wagen, auf einer derartigen Stelle, einer irrigen und will-

[1]) Luk. 23, 47. — [2]) Marc. 15, 39. — [3]) I. Tim. 2, 5. 6. — [4]) Mtth. 9, 6. — [5]) Das. 12, 40. — [6]) Joh. 12, 33. — [7]) Luk. 19, 10. — [8]) Röm. 9, 5.

kürlichen Lesart, einen „Schriftbeweis“ aufbauen zu wollen. Dasselbe gilt von der Stelle im I. Timotheusbriefe:[1]) „Gott ward geoffenbart im Fleische.“ Denn die richtige Lesart ist, wie feststeht, „ὅς“ und nicht „θεός“: „er“ ward geoffenbart, nicht: „Gott“ ward geoffenbart.[2]) In Apostelgeschichte 20, 28 findet sich neben der Lesart „Gemeinde Gottes“, „ἐκκλησία τοῦ θεοῦ“, auch die Lesart „κυρίου“ („des Herrn“); aber selbst die Lesart „Gemeinde (Kirche) Gottes“ bewiese nichts, da Jesus die Gemeinschaft seiner Gläubigen wiederholt als „Reich Gottes“ oder „Himmelreich“ bezeichnet,[3]) und was den oft zitierten Vers im 1. Johannesbriefe:[4]) „Drei sind, die Zeugnis geben, der Vater, das Wort und der heilige Geist, und diese drei sind eins“, betrifft, so ist derselbe, wie schon bei einer früheren Gelegenheit bemerkt, unecht und als Schriftbasis für die Trinitätslehre wohl durchgängig fallen gelassen worden.[5])

---

[1]) I. Tim. 3, 16.

[2]) Gerade diese Stelle zeigt, wie es mit den sogen. Schriftbeweisen der „orthodoxen“ Theologie für den Gottcharakter Jesu bestellt ist, und auf welche Subtilitäten sich dieser „Beweis“ stützt. In dem Alexandrinischen Manuskripte fanden die unbefangenen Fachmänner bloß ʽΟΣ, während die Trinitarier in dem ersten Buchstaben einen schwachen Querstrich zu entdecken vermeinten, welcher das ΟΣ zu ΘΣ, d. h. ΘΕΟΣ gemacht hätte. Das Manuskript wurde von Dr. Berriman, einem Anhänger der trinitarischen Lesart, in Gegenwart zweier gleichgesinnter Freunde, Ridley und Gibson, sowie seines Gegners M. Wettestein, mit Hilfe eines Glases in der Sonne untersucht, wobei Wettestein aufmerksam machte, daß der angebliche Querstrich durch den Querstrich eines E auf der entgegengesetzten Seite des Pergamentes, welches durch das Pergament durchgeschienen, verursacht worden sei! (Vgl. Reisen e. Irländers rc. 1835, S. 304.) Selbst die Vulgata übersetzt „quod“ und nicht „Deus“.

[3]) Mtth. 12, 28; 6, 9; 13, 24. — [4]) I. Joh. 5, 7.

[5]) Sehr bemerkenswert und lehrreich — für „Wissende“ übrigens nicht überraschend — ist auch folgende Thatsache. Im Jahre 1892 wurde im Katharinenkloster am Sinai ein uralter syrischer Evangelientext gefunden, dessen Entstehung im 2. Jahrhunderte vermutet wird. Der Schluß der Genealogie Jesu (Mtth. 1, 16) lautet: „Jakob zeugte Josef, Josef, welchem verlobt war Maria, die Jungfrau, **zeugte Jesum.**“ Ebenso lautet die Stelle Mtth. 1, 21: „sie wird aber einen Sohn gebären“: „sie wird **dir** aber einen Sohn gebären“, und desgleichen die Stelle Mtth. 1, 25: „Und er erkannte sie nicht, bis sie einen Sohn gebar“: „und sie gebar **ihm** einen Sohn“. (The four Gospels in Syriac transcribed from the Sinaitic Palimpsest etc. Cambridge, 1894.) Nach diesen klaren und unzweideutig lautenden Stellen wird demnach Jesus als Sohn Josefs bezeichnet. Zwar bemerkt später auch der syrische Text (ähnlich wie Mtth. 1, 18): „Als Maria, seine Mutter, Josef verlobt war, ward sie, ehe sie zusammenkamen eines zum andern, schwanger befunden vom heiligen Geiste“,

Mit dem Gesagten sind die seitens der Theologie zu Gunsten des göttlichen Charakters Jesu weiterhin geltend gemachten Argumente hinfällig; wollte Jesus selbst nicht für Gott gehalten werden, dann konnte und wollte er auch seinen göttlichen Charakter nicht beweisen. Gehen wir trotzdem auf eine kurze Prüfung und Untersuchung der diesfalls angeführten „Beweise" ein.

b) Die absolute Sündenlosigkeit Jesu.

Jesus der Typus eines sittlich-edlen Charakters. — Folgt daraus der wirklich göttliche Charakter Jesu? — Auch Jesus hatte an dem allgemein Menschlichen seinen Anteil. — Einige Beispiele und Belege.

Auf die absolute Sündenlosigkeit, auf die Vereinigung aller Tugenden in der Person Jesu, auf die absolute sittliche Vollkommenheit Jesu wird diesfalls, wie wir oben gesehen, zunächst hingewiesen.

Nun ist Jesus unleugbar der Typus eines sittlich edlen Charakters, eines heiligen, makellosen Lebenswandels, die Verkörperung einer Reihe erhabener Menschentugenden. Die Liebe zu seinem Vater, der Eifer für dessen Ehre bildet den Grundzug seines Charakters, seines Lebens. „Meine Speise," erklärte er einmal, als die Jünger ihn aufforderten zu essen, „ist, den Willen dessen zu thun, der mich gesandt hat."[1]) Hand in Hand mit dieser Gottesliebe ging seine werkthätige Liebe zu seinen Mitmenschen. „Wohlthuend ging er

ferner: „Denn das (was aus ihr geboren werden wird) ist vom heiligen Geiste." Allein damit kann gemäß dem klaren Wortlaute des Früheren doch nur gemeint sein: „Der Geist Gottes überstrahlte und erfüllte Maria mit seiner Kraft, und diese göttliche Kraft überging sodann, als Maria Mutter geworden, auf ihren und Josefs Sohn." Nun ist der derzeitige offizielle griechische Text zwar wohl ohne Zweifel älter als der Syrus Sinaiticus, allein er beweist denn doch wenigstens, daß selbst noch nach Feststellung des rezipierten hellenistischen Evangelientextes mehrere und abweichende Versionen der evangelischen Erzählungen vorhanden waren, und daß unsere derzeitigen Evangelientexte nicht als Ausdruck der gemeinsamen und einheitlichen urchristlichen Anschauungen angesehen werden können. Der Annahme mancher kirchlichen Theologen (vgl. Holzhey, D. neuentd. Cod. Syr. Sin., München, 1896), diese Genealogie stamme aus einem Ebioniten-Evangelium, steht die Thatsache entgegen, daß (vgl. Epiphan. Haer. 30, 13) das Ebioniten-Evangelium gleich mit der Taufe des Johannes beginnt. Ebenso willkürlich ist die Annahme, das zweite Zeitwort „zeugte" sei in einem „anderen" Sinne zu fassen, als zuvor. Ja — in welchem denn? Und aus welchem objektiven Grunde?

[1]) Joh. 4, 34.

umher,"[1]) heißt es von ihm in der Schrift. Dazu kam seine Herzensreinheit, welche auch schon den sündhaften Gedanken für verwerflich erklärt, seine Demut, infolge deren er mit Kindern, mit Sündern und Zöllnern verkehrt, seine Sanftmut, mit der er seinen Feinden verzeiht und sterbend noch für sie betet;[2]) seine innige Frömmigkeit seit seiner Jugend, sein Gebetseifer, die Geduld, mit der er in sein Leiden und seinen Tod geht. Alles dies ist richtig, wie denn auch der Adel, die Reinheit der Gesinnung und des Charakters, die Strenge und Makellosigkeit des Lebens selbst der äußeren Erscheinung Jesu den Stempel des Ehrwürdigen, Erhabenen, des Achtung- und Ehrfurchtgebietenden aufprägte.

Setzte er nach der Erzählung des Evangeliums schon als Knabe Lehrer und Zuhörer in Erstaunen,[3]) so verwunderten sich bei seinem öffentlichen Auftreten in der Synagoge zu Nazarath alle, die ihn hörten, „über die gnadenreichen Worte, die aus seinem Munde flossen."[4]) Er schritt mitten durch seine Feinde, die sich seiner bemächtigen wollten, und ging hinweg, ohne daß sie gewagt hätten, Hand an ihn zu legen.[5]) Er treibt die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel, „und niemand wagte es, ihm zu widerstehen."[6]) Als die Knechte des Hohenpriesters ihn am Ölberge ergreifen wollen, und als er erklärte: „Ich bin Jesus von Nazareth, den ihr suchet," wichen die Knechte erschreckt zurück.[7])

Allein ein Beweis des wirklich göttlichen Charakters Jesu ist dies alles offenbar nicht. Die sittliche Vollkommenheit ist ein ethisches Ideal, dem sich zu nähern nur Wenigen unter unausgesetzter Mühe und Anstrengung gegönnt ist; und zu diesen Wenigen gehörte eben auch Jesus, von dem man außerdem sagen kann, daß er diesem Ideale am nächsten gekommen.

Wenn die kirchlichen Theologen hier bemerken, daß, wenn Jesus ohne Sünde, er auch ohne jede Makel der Lüge war, daß er also auch keine Unwahrheit gesagt haben kann, wenn er sich „Sohn Gottes" nennt und sich die göttliche Wesenheit beilegt, so haben wir gesehen, daß sich Jesus selbst auf Grund des in den Evangelien Erzählten die göttliche Wesenheit überhaupt nicht beilegt, und in welchem Sinne er sich „Sohn Gottes" genannt hat und mit Recht nennen durfte.

---

[1]) Apostelg. 10, 38. — [2]) Luk. 23, 34. — [3]) Luk. 2, 47. — [4]) Das. 4, 22. — [5]) Luk. 4, 30. — [6]) Mtth. 21, 12. — [7]) Joh. 18, 6.

Daß übrigens auch selbst Jesus, so hoch und erhaben sein Charakter für alle Zeiten und insbesondere über seine Zeitgenossen dasteht, von den orientalisch-jüdischen Einflüssen und Verhältnissen, unter denen er aufwuchs, nicht völlig unberührt blieb, daß auch er „ein Kind seiner Zeit" war und an dem allgemein Menschlichen seinen Anteil hatte, geht aus mehr als einer Thatsache hervor. Indem Jesus aus Galiläa an den Jordan zu Johannes kam, um von ihm getauft zu werden,[1]) zeigte er, daß er die Anwendung der symbolischen Bedeutung der Taufe, nämlich innere Erneuerung und sittliche Selbstvervollkommnung, auf seine Person nicht zurückwies, und daß er auch in allgemein menschlicher und ethischer Beziehung nicht als Ausnahme gelten wollte. Allerdings ist diese einfache und natürliche Erklärung dieser Ceremonie den orthodoxen Theologen eben zu einfach und natürlich, weshalb sie diesfalls mannigfache Deutungen und Windungen versuchen. — Unpassend und irreführend ist der Inhalt des Gleichnisses von dem betrügerischen Verwalter, der seinen Herrn hintergeht, um sich selbst zu nützen;[2]) hatte auch Jesus gewiß nicht die Absicht, mit dieser Parabel Betrug und sträfliche Hinterlist zu lehren, so ist das tertium comparationis in diesem Falle denn doch in verfehlter und bedenklicher Form ausgesprochen worden, da der Grundgedanke des Gleichnisses, an sich betrachtet, zur Billigung des Satzes führen müßte: „Hinterlist und Egoismus gehen vor Recht," oder: „Der Zweck heiligt die Mittel." Das Gleichnis ist aber auch insofern verfehlt, als es nicht wahrscheinlich ist, der Herr werde den „ungerechten Verwalter" wegen seines sträflichen Gebarens noch „gelobt" haben. — Gutgemeint und trostreich, aber doch auch nicht unbedenklich ist der Hinweis auf „die Vögel des Himmels, die nicht säen, nicht ernten" und doch leben;[3]) denn die Vögel nehmen, wo sie etwas und was sie eben finden, und geben somit dem Menschen kein nachahmenswertes Beispiel, abgesehen davon, daß dieser Hinweis geeignet ist, einen falschen Quietismus, Trägheit und Leichtsinn zu fördern und den unermüdliche körperliche und geistige Arbeit fordernden Kulturfortschritt der Menschheit zu behindern. — Die Mahnung, der Unbill nicht zu widerstehen, und dem die rechte Wange Schlagenden auch die linke darzubieten,[4]) kann nur eine feige Knechtsnatur erfüllen, und deren Befolgung müßte eine ebensolche Natur erzeugen. — Nicht zu entschuldigen ist die ohne zwingende Notwendigkeit erfolgte Verletzung

[1]) Mtth. 3, 13. — [2]) Luk. 16, 1 ff. — [3]) Mtth. 6, 26. — [4]) Mtth. 5, 39.

fremden Eigentums dadurch, daß Jesus die Teufel in eine Herde von 2000 Schweinen fahren läßt,[1]) wobei wir selbstverständlich von dem mythischen Charakter dieser Erzählung absehen. — Der Kanaaniterin, welche ihn gebeten hatte, ihre Tochter von „einem bösen Geiste" zu befreien, antwortet er: „Es ist nicht recht, den Kindern das Brot zu nehmen und es den Hunden vorzuwerfen."[2]) Unter den „Kindern" meint Jesus die Juden, unter den „Hunden" die Heiden, welch letztere von den Zeitgenossen Jesu ihres Götzendienstes wegen also bezeichnet wurden. Die Theologen suchen die Härte dieses Wortes dadurch abzuschwächen, daß sie sagen, Jesus habe es nur gebraucht, um den Glauben und die Demut des Weibes zu prüfen. Aber mußte ihm, wenn er die göttliche Eigenschaft der Allwissenheit besaß, die Gesinnung des Weibes nicht ohnehin mit absoluter Bestimmtheit bekannt sein? Und konnte denn, wenn er wirklich allmächtig war, diese Allmacht zu Ungunsten der Kinder Israels dadurch beschränkt werden, daß er auch die Heiden an derselben teilnehmen ließ? . .

Dem unschuldigen Feigenbaume, an dem er vergeblich Früchte gesucht hatte, fluchte er und sprach: „Niemand esse je eine Frucht von dir!" — und alsbald verdorrte der Feigenbaum.[3]) Auch diese Härte suchen die Theologen zu mildern, indem sie erklären, der Feigenbaum sinnbilde nur die Verwerfung jener, die an Früchten der Tugend arm sind. Aber kein Schein von Berechtigung zu dieser Auslegung! Des andern Morgens macht Petrus, als sie wieder denselben Weg gingen, Jesum aufmerksam, daß der Feigenbaum, dem er geflucht, verdorrt sei. Jesus antwortet nur: „Wahrlich, wenn ihr Glauben habet und nicht zweifelt, so werdet ihr nicht nur das dem Feigenbaume thun, sondern wenn ihr selbst zu diesem Berge saget: Hebe dich und stürze dich ins Meer, so wird es geschehen."[4]) — Seinen Landesherrn, den Tetrarchen Herodes Antipas, bezeichnet er als einen „Fuchs."[5]) — Dem römischen Prokurator Pontius Pilatus giebt er auf dessen während der gerichtlichen Verhandlung an ihn gestellte und gewiß berechtigte Frage: „Woher bist du?" — gar keine Antwort![6])

Nicht unerwähnt darf ferner bleiben, daß Jesus durch die Art, wie er sich gegen angeblich Besessene verhielt — falls die diesfälligen Erzählungen der Evangelien auf Thatsachen beruhen —

[1]) Marc. 5, 13. — [2]) Mtth. 15, 26. — [3]) Mtth. 21, 19; Marc. 11, 13. — [4]) Mtth. 21, 21. — [5]) Luk. 13, 32. — [6]) Joh. 19, 9.

unter seinen Zeitgenossen den Wahnglauben an die Teufelsbesessenheit erhalten und nähren mußte. — Eigentümlich ist auch das von den Evangelien erzählte Verhalten Jesu, die Einladung eines Pharisäers zu einer Mahlzeit anzunehmen und bei dieser Gelegenheit die Mitgeladenen und Mitgäste zu tadeln, daß sie sich zu den ersten Plätzen drängten,[1]) während er für das im Ehebruche ertappte Weib nicht ein Wort des Tadels hat. Er sagt nur zu ihr:[2]) „Weib, wo sind die, welche dich angeklagt haben?" Diese hatten sich nämlich auf die Aufforderung Jesu: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe zuerst einen Stein auf sie," einer nach dem andern entfernt. „Hat dich niemand verdammt?" Sie sprach: „Niemand, Herr!" Da sagte Jesus: „So will auch ich dich nicht verdammen. Geh hin und sündige nicht mehr."

Diese Bemerkungen, welche ja noch vermehrt werden könnten, sollen übrigens die Erhabenheit des ethischen Charakterbildes Jesu, wie es in den Evangelien geschildert wird, keineswegs nergelnd herabsetzen, und wir wissen uns der Auffassung jenes Kritikers ferne, welcher sich „verletzt, beleidigt und empört" findet, daß in den Evangelien „einer der Bosheit und Dummheit der übrigen immer gegenübergestellt wird,"[3]) obwohl es ja begreiflich erscheint, daß die evangelischen Berichte über Jesus an einer gewissen Einseitigkeit leiden und die Person Jesu zu idealisieren suchen.

c) Die Glaubenslehre Jesu.

Jesus beharrt bei der traditionellen Glaubenslehre des Judentums. — Die derzeitige kirchliche Sakramentenlehre ist späteren Ursprunges. — Ursprüngliche Bedeutung der „Taufe". — Der „Firmung". — Des Abendmahles oder der „Eucharistie". — Hat Jesus die Einsetzung des Altarssakramentes im kirchlich-dogmatischen Sinne verheißen? — Eigentliche Bedeutung der österlichen Abendmahlsfeier. — Was wurde aus dem ursprünglichen Symbole des Brotbrechens? — Begründungsversuche der römisch-katholischen Theologie. — „Substanz" und „Gestalt". — Wie kann „Allgegenwärtiges" erst gegenwärtig werden? — Wie kann das Absolute verschwinden? — Die Abendmahlslehre bei Zwingli, Luther, Calvin, in der anglikanischen Kirche. — Die Bedeutung der Partikel „sein". — Das Abendmahl in der urchristlichen Zeit und insbesondere bei Paulus. — Die Theorie des Meßopfers, welches die Reformatoren verwarfen. — Muß es in der vollkommenen Religion ein sichtbares „Opfer" geben? — Das geistig-ethische Opfer ist des geistigen göttlichen Wesens allein würdig. — Die „Hostien-Wunder". — Die Sündenvergebung im Ur-

[1]) Luk. 14. — [2]) Joh. 8, 10. — [3]) Br. Bauer, Krit. d. evang. Gesch., Vorw.

christentume und das spätere Sakrament der Buße. — Religiös-ethischer Wert der sakramentalen Bußanstalt. — Das Sakrament der Ölung oder Krankensalbung. — Der Weihe. — Der Ehe. — Will Jesus die Lösbarkeit des Ehebandes? — Stellung Jesu zum Pharisäismus. — Jesu Lehre über die Auferstehung der Toten. — Persischer Ursprung dieser Lehre. — Theologische Gründe für diese Lehre. — Beschaffenheit der Leiber der Auferstandenen. — Jesu Lehre über die göttliche Vorsehung. — Die Jesu zugeschriebene Weissagung über das Ende der Welt und seine Wiederkunft zum Gerichte. — Der Chiliasmus. — Stellung der Wissenschaft zur Frage des Weltendes. — Die Theorie Czolbes. — Die kommende Periode der Vereisung und Verfinsterung unseres Planeten. — Wird ein absoluter, dauernder Stillstand der Naturkräfte eintreten?

Ebensowenig ist die von Jesus verkündete Lehre ein Beweis seiner göttlichen Wesenheit, seines wirklich göttlichen Charakters. In Bezug auf die Glaubenslehre will er überhaupt nichts wesentlich Neues verkünden, sondern schließt sich den traditionellen Religionslehren des Judentums an, wie sich dieselben bis auf seine Zeit entwickelt und erhalten hatten. Irgendwelche neue Aufschlüsse über Gott, seine Eigenschaften, über das Verhältnis Gottes zur Welt, über das Jenseits und die Ewigkeit 2c. bietet Jesus, von der Bezeichnung Gottes als „Vaters" abgesehen, welche Bezeichnung aber auch die Rabbinen gebrauchten,[1]) nirgends und niemals, und insbesondere die Dreipersönlichkeit Gottes ist eine Lehre späteren Ursprunges, welche in der gegenwärtigen Form, wie wir gesehen, selbst die apostolischen Väter noch nicht kennen. Dasselbe gilt von den übrigen spezifisch christlichen Dogmen.

Speziell die Gnadenmittel oder Sakramente sind in ihrer gegenwärtigen theologisch-kirchlichen Bedeutung und Auffassung **späteren** Ursprunges. Im besonderen wurde die Taufe (von dem goth. daupjan = tauchen) aus der bezüglichen Zeremonie des Judentums herübergenommen, welches den Proselyten, d. h. jenen Heiden, welche in das Judentum aufgenommen werden wollten, eine Abwaschung als Symbol der inneren Umänderung und Erneuerung auferlegte. Auch Jesus selbst unterzog sich dieser Abwaschung, welche sein ehemaliger Lehrer, Johannes, an ihm vornahm.[2])

---

[1]) Vgl. W. H. Bennet, the Mischna etc. Cambridge 1884, S. 85. 115.

[2]) Mtth. 3. Zur Herbeiführung einer religiösen Reform im Judentume hatte — außer anderen — des Zacharias Sohn, Johannes, Schüler oder Jünger um sich gesammelt, zu denen anfangs auch Jesus gehörte. Nach Erkenntnis der geistig-ethischen Überlegenheit dieses Schülers war Johannes zu dessen Gunsten in

Die Firmung stützt sich lediglich auf den Bericht der Apostelgeschichte, nach welchem über die Getauften zur Erflehung des „heiligen Geistes“ gebetet und ihnen die Hände aufgelegt wurden.[1]) Übrigens weiß die Apostelgeschichte zu erzählen, daß auch Heiden, also noch nicht Getaufte, den „heiligen Geist“ empfingen,[2]) so daß ihnen, in der späteren theologischen Auffassung gesprochen, die „Firmung“ vor der Taufe zuteil geworden wäre...

Besonders bemerkenswert im christlichen und vor allem im römisch-katholischen Kultus ist die Lehre und Praxis hinsichtlich des Abendmahles oder der Eucharistie. Auch die Entwickelung dieser Lehre gehört der späteren Zeit an. Es würde zu weit führen, diesfalls auch nur das Allgemeinste anzuführen und namentlich die in Bezug auf die Auffassung der Worte Jesu: „Das ist mein Leib“, „das ist mein Blut“[3]) zwischen der römischen Kirche, Luther, Zwingli und Calvin bestehenden Differenzen eingehender zu erörtern. Und doch ist die diesen abweichenden Meinungen und Anschauungen zugrunde liegende Thatsache eine sehr natürliche und einfache. Die kirchlichen Theologen wollten in den Worten, welche Jesus nach dem „Wunder der Brotvermehrung“ an die Volksscharen

---

den Hintergrund getreten (Vgl. Joh. 3, 28. 30). Thatsächlich hat sich — merkwürdigerweise — nach dem Berichte des englischen Forschers Bigham (in seinem 1897 in London erschienenen Buche „Ride through Western Asia“, „Ritt durch Westasien“) in der am Euphrat gelegenen Hafenstadt Basra sowie in einigen anderen Städten die — allerdings wenig zahlreiche — Sekte der Sabianer erhalten, welche nicht Jesu, sondern Johannes dem Täufer religiöse Verehrung erweist. Ihre wichtigste religiöse Handlung ist die Taufe, die bei allen erheblichen Veranlassungen, auch bei Hochzeiten und Begräbnissen, vorgenommen wird. Sie behaupten ferner, direkte Nachkommen des Johannes zu sein, woraus folgen würde, daß Johannes trotz seines Ascetenlebens eine Familie gegründet hatte. — Erwähnung verdient hier, daß nach der Erklärung der reformierten Synode des Kantons Zürich vom Jahre 1899 die Taufe nicht mehr als Erfordernis der Zugehörigkeit zum protestantischen Bekenntnisse angesehen wird. In der That gehört das Symbol der Taufe ebensowenig zum Wesen des Christentums, wie die Zeremonie der Beschneidung das Wesen des Mosaismus ausmacht. In der christlichen Urzeit wußte man noch nichts von der Bedeutung und den Wirkungen, welche die kirchliche Theologie der Taufe heute zuschreibt. „Magische Lehrmeinungen überhäuften das Symbol, als ob durch das Taufwasser Sünden weggeschwemmt, Zauberkräfte mitgeteilt würden.. Durch Kreuz und Chrisma sollte der Geist einziehen, durch Kreuz und Verwünschung zuvor der Unhold vertrieben werden u. s. f.“ (Herder, Christl. Schr. II. 283.

[1]) Apostelg. 8, 14—18; 19, 5. 6. — [2]) Apostelg. 10, 44 ff. — [3]) Mtth. 26; Marc. 14; Luk. 22.

richtete, schon eine Verheißung der Eucharistie in dem gegenwärtig geltenden Sinne erblicken. Auch diese Meinung ist durchaus unbegründet und mißverständlich. Jesus hatte, wie das Johanes-Evangelium erzählt,[1]) die Scharen getadelt, daß sie sich um vergängliche Speise bemühen, und sie aufgefordert, vielmehr jene Speise zu suchen, „welche zum ewigen Leben bleibt, welche der Menschensohn ihnen geben wird." Was das für eine „Speise" oder für ein „Brot" sei, erklärt sodann Jesus mit den Worten: „Wer zu mir kommt, den wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten."[2]) Demnach versteht Jesus unter dieser „Speise" den Glauben an sein Wort, die Annahme und Befolgung seiner Lehre.

Diesen Gedanken führt er in dem Folgendem weiter aus. Er vergleicht sich mit dem „lebendigen Brote, das vom Himmel gekommen ist", und erklärt, „wer von diesem Brote ißt, wird ewig leben"; das Brot aber, das er geben wird, ist sein Fleisch, d. h. sein Leben, das er für das Leben der Welt hingeben werde. Die Juden verstehen diese sinnbildlich-allegorischen Ausdrücke nicht und fassen sie wörtlich, buchstäblich, weshalb sie ärgerlich fragen: „Wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben?" Auch die Jünger stoßen sich an dem Wortlaute dieser Rede, auch sie fassen nicht deren höheren, eigentlichen Sinn. „Diese Rede ist hart," erklären sie, „und wer kann sie hören?" Infolge dessen macht sie Jesus auf die uneigentliche Bedeutung seiner Worte aufmerksam. „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts. Die Worte, welche ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben." Aber bei ihrer Unbildung fassen viele auch diese erklärenden und berichtigenden Worte Jesu nicht, weshalb „von dieser Zeit an viele seiner Jünger ihn verließen und nicht mehr mit ihm wandelten.[3])

Die Abendmahlsfeier steht demnach mit diesen Worten Jesu in gar keinem innern Zusammenhange. Wie Jesus die jüdischen religiösen Gebräuche und Einrichtungen in jeder Beziehung getreu befolgte und gewissenhaft beobachtete, so auch in Bezug auf die Passah-Feier. An sich für Herz und Gemüt bedeutungsvoll, mußte sich die letzte Passah-Feier für Jesus und seine Jünger umso bedeutungsvoller, umso feierlicher und wehmütiger gestalten. „Mich verlangt sehnsuchtsvoll," erklärt er daher, „dieses Osterlamm mit

---

[1]) Joh. 6, 26 ff. — [2]) Das. V. 35. — [3]) Joh. 6, 67.

euch zu essen, ehe ich leide; denn ich sage euch, ich werde es von nun an nicht mehr essen."[1]) So betrachtete sich Jesus schon als einen dem Tode Geweihten. Nur am Genusse des Lammes nimmt er daher teil, nicht auch am Genusse des Osterbrotes und Osterweines. Ausdrücklich erklärt er: „Nehmet hin (den Becher) und teilet ihn unter euch; ich werde nicht mehr trinken von dem Gewächse des Weinstockes."[2]) Mit Freude mußte der Hausvater den Becher des Dankes zur Erinnerung an die Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens genießen. Jesus, den Hausvater für seine Jünger vertretend, spricht zwar den Segen des Dankes über den Kelch, vermag jedoch angesichts seines Todes an der allgemeinen National-Freude nicht teilzunehmen.

Das Fest war ferner reich an symbolischen Gebräuchen mannigfacher Art. Zu diesen gehörte auch die Sitte, daß der Hausvater bald nach Beginn des Mahles eines der Brote zur Seite that, um es am Schlusse der Mahlzeit zu brechen. Es war die Hälfte eines der ungesäuerten Kuchen und hieß Aphikomen (Nachtisch), weil nach dem Genusse des Osterlammes kein anderer sonst gewöhnlicher Nachtisch aufgetragen werden durfte. Der erste Teil des Brotes ward mit den anderen Speisen genossen, diesen beiseite gelegten zog der Hausvater zuletzt hervor, brach ihn in kleine Stücke und reichte ihn den Teilnehmern mit den Worten: „Das ist das Brot der Trübsal, das unsere Väter in Ägypten aßen rc." Sodann reichte er den letzten „Becher der Danksagung" umher, unter Gebet und Preis und dem Ausdrucke der Hoffnung auf Rettung in der Zukunft.

So symbolisierte sich in diesen bedeutungsvollen Gebräuchen der Osterfeier Leid und Freude; ersteres angedeutet durch das Brechen des Brotes — denn auch dieses war sinnbildlich und erinnerte nach hebräischer Deutung an das tiefe Elend in Ägypten — letztere durch das Trinken aus dem mit Wein gefüllten Becher.

Diese altüberkommenen Gebräuche seines Volkes befolgte also auch Jesus; aber er wollte damit zugleich einen andern, höheren Sinn verbinden. Auch für ihn war das Brot, das er seinen Jüngern reichte, ein „Brot der Trübsal", wie der Kelch des Weines ein „Becher der Freude". Was lag näher, als beim Brechen des Brotes an seinen unmittelbar bevorstehenden Tod zu denken?

---

[1]) Luk. 22, 15, 16. — [2]) Das. 17. 18.

„Gleich wie ich dieses Brot der Trübsal breche, wird auch mein Leib aus Liebe zu euch im Tode gebrochen, verachtet, dem Leibe eines Verbrechers, eines Fremden, eines aus seinem Volke Ausgestoßenen gleich verworfen werden." Darum erklärt er: „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird."[1]) Aber mit diesem Gefühle der Trauer verband sich zugleich die tröstliche Hoffnung auf eine bessere religiöse Zukunft, auf die Sichtung, Läuterung und Vergeistigung der überkommenen jüdisch-religiösen Einrichtungen und Gebräuche, auf die Erhaltung, das Blühen und Gedeihen des von ihm grundgelegten Werkes der neuen „Verfassung" oder des neuen „Bundes" zwischen Gott und der Gemeinschaft seiner Bekenner und Gläubigen.

In diesem Sinne versichert er daher: „Dies ist der Kelch, der neue Bund in meinem Blute, das für euch vergossen wird."[2]) Auch der vom Matthäus-Evangelium berichtete Zusatz: „zur Nachlassung der Sünden" war nichts Außergewöhnliches, vielmehr bei zahlreichen religiösen Festen und Opfergebräuchen der Hebräer üblich. Hatte doch nach der biblischen Erzählung an eben diesem Feste, das die Väter in Ägypten gefeiert, das Blut des schuldlosen Lammes, auf die Pfosten und Thüren der Häuser gestrichen, Verschonung, Rettung, Befreiung der Nation gewirkt — daher auch der Name dieses Festes: „Pesach", „Passah" —; so sollte auch sein Blut, der Tod dieses neuen unschuldigen Lammes, errettend, verschonend, befreiend wirken, genugthun für alte Frevel und Sünden.

Nach althebräischer Auffassung — und wir finden eine ähnliche Auffassung auch bei anderen Völkern des Altertums — war der Tod der Sold der Sünde, die Blutvergießung — eines Menschen oder Tieres — die von der Gottheit geforderte unmittelbare oder mittelbare (stellvertretende) Genugthuung. „Mein Tod sei meine Versöhnung!" betete daher der sterbende Hebräer. „Gleichwie," wollte Jesus sagen, „der Bund Jehovahs mit dem Volke durch das Blut des Opfertieres besiegelt wurde,[3]) so ist mein Blut, das ich alsbald vergießen werde, die Bekräftigung der neuen Bundes-

---

[1]) Luk. 22, 19.

[2]) Das. V. 20. Nach Matth. 26, 28 und Marc. 14, 24: „Das für viele vergossen wird." Die römisch-katholischen Priester fügen gemäß den Vorschriften des Meßritus auch hinzu: „das Geheimnis des Glaubens". Selbstverständlich hat Jesus diese Worte nicht gesprochen.

[3]) II. Mos. 24, 8 ff.

verfassung zwischen Gott und euch und der Gemeinschaft meiner Gläubigen, das Denkmal meiner Liebe, das Symbol eurer wechselseitigen Liebe, das Unterpfand der Versöhnung, der Liebe und Freundschaft eures Vaters im Himmel." Und dieser neuen, besonderen, höheren Bedeutung der Ostermahlfeier sollten seine Jünger auch in aller Zukunft eingedenk sein. „Dieses thuet," setzte er nach dem Lukas-Evangelium hinzu, „zu meinem Andenken."[1]) Hierauf sprachen sie noch den letzten Teil des üblichen Lobgesanges „und gingen hinaus an den Ölberg."[2])

Das ist also der ursprüngliche, einfache, natürliche Sinn der Abendmahlsfeier und der hiebei von Jesus gesprochenen Worte — eine nahe liegende Symbolisation, an sich verständlich und für sich selbst sprechend. — Was ist im Laufe der Zeit daraus geworden? —

Die Bedeutung dieses Mahles als Liebesmahles, als Gedächtnismahles des Todes des Herrn, als Ausdrucks und Zeichens heiliger gegenseitiger Bruder- und Schwesterliebe, als des Symbols der Einheit und Gemeinschaft mit Jesus und untereinander ging schon so frühzeitig verloren, und es schlichen sich noch zu Lebzeiten des Apostels Paulus derartige Mißbräuche ein, daß der genannte Apostel gegen diese Ausartungen, welche die Abendmahlsfeier zu einem heidnischen Bacchanal zu machen drohten, mit Worten des schärfsten Tadels auftreten mußte. „Bei euren Zusammenkünften heißt es nicht des Herrn Abendmahl halten. Denn ein jeder nimmt vorher sein Nachtmahl, um zu essen, und der eine hungert, der andere aber trinkt in Fülle . . ."[3])

Und was geschah diesfalls in der Folgezeit? . . . Noch die Apostelgeschichte berichtet vom einfachen „Brotbrechen", in welchem die Bekenner Jesu verharrten,[4]) und zu welchem Zwecke sie abwechselnd in den Häusern ihrer Genossen zusammenkamen.[5]) Allein begünstigt durch die Aufnahme ehemaliger Heiden in die Kirche, bildungsloser Menschen, welche den Grund und die Bedeutung althebräischer Gebräuche nicht kannten, durch den unkritischen Sinn der ersten Gläubigen, welche sich nicht fragten, ob eine Auffassung denkwidrig und absurd, sowie durch die beginnenden Verfolgungen, welche die ersten Christen — zumeist Handwerker und Dienende — zwangen, ihre Lehren geheim zu halten, ihre gottesdienstlichen Versammlungen dem Lichte der Öffentlichkeit zu entziehen und in das

[1]) Luk. 22, 19; vgl. I. Cor. 11, 24. — [2]) Marc. 14, 26. — [3]) I. Cor. 11, 20. 21. — [4]) Apostelg. 2, 42. — [5]) Das. V. 46.

Dunkel unterirdischer Grüfte zu verlegen, verlor sich alsbald die ursprüngliche und eigentliche Bedeutung der Abendmahlsfeier immer mehr, das Symbol verschwand allmählich, die Deutung der Worte Jesu wurde eine äußerlich-materielle, man verwechselte das „Bild" mit der „Sache", die Form mit dem Inhalte — es trat ein, wovor Jesus seine Zuhörer einst ausdrücklich gewarnt hatte: der Buchstabe tötete den Geist, und man deutete die Worte Jesu dann so, als hätte er mit der Verteilung des Osterbrotes und Osterweines in Wahrheit und Wirklichkeit seinen Genossen seinen Leib oder sein Fleisch und sein Blut zum Essen und Trinken reichen wollen!

Schon der „apostolische Vater" Ignatius schreibt in diesem Sinne: „Sie (die gnostischen Doketen) enthalten sich der Eucharistie, weil sie nicht mit uns bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesu Christi sei."[1]) Desgleichen der nach der Mitte des 2. Jahrhunderts gestorbene Justinus der Märtyrer: „Nicht als gemeines Brot oder als gemeinen Trank empfangen wir die Eucharistie, sondern ... wir sind belehrt worden, daß sie (nach deren Segnung durch den Vorsteher) das Fleisch und Blut Christi sei."[2]) So finden sich auch schon in den Katakomben uralte Darstellungen dieser Auffassung der Eucharistie: auf einem dreifüßigen Opfertische liegt Brot und ein Fisch, zur Seite steht ein Priester, der segnend darüber die Hände ausstreckt.[3]) Der „Fisch" galt nämlich schon frühzeitig als akrostichische Bezeichnung für „Christus".

Wie von vornherein zu erwarten, konnte eine solche Mißdeutung der Worte Jesu auf die Dauer nicht ohne Anfechtung bleiben. Ein solcher Versuch, den ursprünglichen Sinn der Worte Jesu herzustellen, wurde u. a. im 9. Jahrhunderte von Johannes Scotus Erigena gemacht, demnach zu einer Zeit, da die Philosophie den ersten, wenngleich noch schüchternen Schritt unternahm, durch selbständiges Denken zu prüfen und zu erkennen. Diese Schrift wurde, wie begreiflich, auf einer Synode zu Paris verdammt, auf den Synoden zu Vercelli und zu Rom (1059) verbrannt und ging daher, wie so viele andere Schriften, welche die positive Kirchenlehre bekämpften, verloren. Doch wissen wir darüber soviel, daß darin das Abendmahl wieder einfach als „Gedächtnis des Leibes und Blutes Christi", „memoria corporis et sanguinis Christi" bezeichnet wurde. Diese Auffassung fand zahlreiche Anhänger und

[1]) Ep. ad Smyrn. c. 7. — [2]) Apol. I. c. 66. — [3]) Vgl. Wolter, Die röm. Katakomben. 1866.

wurde im 11. Jahrhunderte insbesondere von Berengar von Tours und dessen Schülern verteidigt, der aber nach langem Widerstande und durch Todesfurcht entmutigt sich zum Widerrufe bewegen ließ.[1])

Auch nur in allgemeinen Zügen auszuführen, welche Schicksale die Abendmahlslehre gehabt, welche sonstige abweichende Deutungen sie in der Christenheit gefunden, welche erbitterte Kämpfe und Streitigkeiten, die sogar zu Religionskriegen und Blutvergießen führten, dadurch hervorgerufen wurden, würde den Rahmen dieser Schrift überschreiten. Am liebsten möchte man fürwahr, wie Herder bitter aber richtig bemerkt, „hievon die Augen abwenden“ ...[2])

Nach dem Gesagten ist es auch begreiflich, daß alle Versuche und Anstrengungen der verschiedenen kirchlichen und theologischen Richtungen, die Richtigkeit ihrer Auffassung zu rechtfertigen und sie durch Vernunftgründe zu stützen, vergeblich sein mußten. Die römisch-katholischen Theologen griffen zu Gunsten ihrer Deutung auch in dieser Lehre auf Aristoteles und dessen Unterscheidung von „Wesen“, „Substanz“ oder „Form“ und „Materie“ oder „Stoff“ zurück,[3]) eine Unterscheidung, die später bei Leibniz[4]) wiederkehrt. Das „Wesen“ oder die „Substanz“ eines Dinges sei etwas Selbstständiges, für sich Bestehendes, — dasjenige, wodurch ein Ding das ist, was es ist, der reale Grund und Träger der „Erscheinung“, „Gestalt“ oder der „Accidentien“ — Größe, Eigenschaften 2c. Anders ausgedrückt: Der Substanz inhärieren die Accidentien, sie ist deren Subjekt, und es könne daher diese Substanz, da sie sinnlich nicht wahrgenommen werden kann, sich ändern, während die Gestalt unverändert bleibe. Das sei auch beim Brote und Weine des Abendmahles der Fall, wo Gott durch ein Wunder die Substanz des Brotes und Weines ändere und in das Fleisch und Blut Christi umwandle, während die Gestalten beider

[1]) Die Synode von Rom legte ihm ein Glaubensbekenntnis vor, das er unterschreiben mußte, und in welchem er bei der „heiligen und wesensgleichen Dreifaltigkeit“ schwor, zu glauben: „Das Brot und der Wein ist nach deren Weihung der wahre Leib und das Blut des Herrn Jesus Christus und wird sinnenfällig, nicht nur sakramental, sondern auch in Wirklichkeit von den Händen des Priesters berührt, gebrochen und von den Zähnen der Gläubigen zermalmt ...“ (Vgl. Alzog, Kirchengesch. I. S. 578.) Kann es eine krassere, abstoßendere Auffassung der schlichten Worte Jesu geben?

[2]) Christl. Schriften. II. S. 291. — [3]) Metaphys. V. 8; vgl. VII. 1; VIII. 4. Phys. II. 3. Cat. c. 3. — [4]) System. theol. n. 49. op. phil. p. 145.

dieselben bleiben — ein „Geheimnis", welches das IV. Lateran-Konzil durch den neu aufgestellten Terminus „transsubstantiatio" bezeichnete, und welchen Ausdruck das Tridentinische Konzil aufs neue sanktionierte.[1])

Allein der Begriff der „Substanzialität" oder der „Wesenheit" hat, wie wir bei einer späteren Gelegenheit noch deutlicher sehen werden (im XV. Abschnitt) überhaupt keine fundamentale Bedeutung im Sinne der Erkenntnistheorie, er hat bloß psychologische Berechtigung und will nur sagen, daß wir nicht wissen, was die Dinge und Objekte der Erfahrung eigentlich, an und für sich sind. Sowie wir nicht wissen, was „eigentlich" ein Fisch, ein Vogel, ein Metall u. s. w. ist, so kennen wir derzeit auch nicht den eigentlichen inneren Grund der Eigenschaften und Eigentümlichkeiten des „Brotes" und des „Weines", und es ist daher willkürlich, darüber eine bestimmte Aussage zu machen oder eine Real-Definition liefern zu wollen. Ist aber, wie die römischen Theologen behaupten, „Substanz" wirklich etwas „Selbständiges", „für sich Bestehendes" oder „Seiendes", wie kann sie dann plötzlich ein „Nicht-" oder „Nichtmehr-Seiendes" werden, wie und wohin kann und soll ein Existierendes absolut verschwinden, und wie kann und soll insbesondere eine Substitution desselben durch eine andere Substanz stattfinden? . . .

Und ist andererseits die „Substanz" Grund und Träger der „Erscheinung" oder der „Accidentien", verhält sie sich, objektiv gefaßt, zu den letzteren wie „Ursache" zur „Wirkung", so müßte doch, da die jeweiligen „Accidentien" oder die „Erscheinung" nicht mit „irgend einem" beliebigen, sondern mit einem ganz bestimmten, spezifischen und adäquaten Grunde und Träger verbunden sind, mit einer Änderung der Substanz auch eine Änderung der „Erscheinung" oder „Gestalt" vor sich gehen. . .

Und weiter: Christus wird seiner Gottheit nach — und sogar seiner Menschheit nach!! — in dem konsekrierten Brote und Weine gegenwärtig. Nun ist aber Christus nach der ausdrücklichen Lehre der dogmatischen Theologie wahrhaft Gott, er ist das eine und ungeteilte göttliche Wesen ganz, und als Gott ist er „allgegenwärtig". Wie kann und soll Gott demnach an irgend einem begrenzten Orte erst gegenwärtig **werden?** War denn Christus vor der Weihe der „Gestalten" gemäß der in einem früheren Abschnitte

---

[1]) sess. XIII. can. 2.

(im VI.) behandelten theologischen Definition der „Allgegenwart“ nicht ohnehin schon in jedem, auch dem kleinsten Teilchen von Brot und Wein **ganz** und **ungeteilt** gegenwärtig? Oder kennt der Begriff der „Gegenwart“, des „Gegenwärtig-Seins“ eine Komparation? Kann etwas „gegenwärtiger“ als einfach „gegenwärtig“ sein? Und wie kann derselbe Christus als Mensch — auch als „verklärter“ Mensch — bei seinem Vater im Himmel und gleichzeitig an so vielen Orten auf der Erde gegenwärtig sein? Andererseits soll gemäß der Lehre der katholisch-kirchlichen Theologie Jesus in dem Momente aufhören, in der Eucharistie „als Gott und Mensch, mit Fleisch und Blut“ wahrhaft, wirklich und wesenhaft gegenwärtig zu sein, wenn die „Gestalten“ von Brot und Wein aufhören, vorhanden zu sein, also z. B. infolge des natürlichen Zersetzungs- und Gährungsprozesses des Brotes und des Weines, infolge der physiologisch-chemischen Assimilierung durch die Verdauung nach dem Genuß 2c. Und wieder müssen wir hier fragen: Wie kann dies geschehen? Wie kann ein wahrhaft Seiendes absolut vernichtet werden? Wie und wohin kann und soll insbesondere die wahrhaft gegenwärtige „Gottheit“ verschwinden? . . .

Genug davon! Der wohlberechtigten diesbezüglichen Fragen wäre fürwahr kein Ende . . .[1])

Von den Reformatoren des 16. Jahrhunderts ging allein Zwingli auf die ursprüngliche symbolische Bedeutung der Abendmahlsworte zurück. Luther suchte die extreme Auffassung der römisch-katholischen Kirche zu mildern, er verwarf eine „Wesenswandlung“ und lehrte, das Brot und der Wein bleibe auch nach deren Weihe wesenhaft, was es zuvor gewesen; aber auch er ging,

---

[1]) In sehr einfacher Weise schlug unser seinerzeitiger Lehrer der Dogmatik diese und ähnliche Vernunftbedenken zu Boden. „Meine Herren!“ rief er — es war Prof. Náhlovský — uns jungen Theologen zu, „die Möglichkeit der wahrhaften Gegenwart Christi in der Eucharistie läßt sich kurz und widerspruchslos in folgender Weise zeigen: Was ist, das ist möglich. Nun ist Christus in der Eucharistie wahrhaft gegenwärtig, also ist diese Gegenwart möglich . . .“ Quod erat demonstrandum! . . . Die oben erwähnte, seitens der meisten Theologen beliebte Unterscheidung zwischen „Wesen“ und „Erscheinung“ sagte ihm nicht zu; er behauptete vielmehr, es liege hier eine „Sinnestäuschung“ vor; und daß man den Sinnen nicht immer unbedingt trauen dürfe, begründete er durch den Hinweis auf die Thatsache, daß ein gerader in das Wasser getauchter Stab dem Auge als gebrochen erscheine. . . . Der Leser ersieht auch an diesem Beispiele abermals, wie traurig es um die „theologische Wissenschaft“ selbst an „Fakultäten“ bestellt ist, und wie man die Studierenden der Theologie „denken“ lehrt!

im Gegensatze zu seinem Freunde und Schüler Andreas Bodenstein (Karlstadt), der mit Zwingli übereinstimmte, über den ursprünglichen Zweck der Abendmahlsfeier und die Bedeutung der hiebei von Jesus gesprochenen Worte hinaus und behauptete, in und mit dem unveränderten Wesen des Brotes und Weines sei der Leib und das Blut Christi gegenwärtig, welche Auffassung als „Konsubstantiationstheorie", als „Im- oder Kompanationslehre" bezeichnet zu werden pflegt; und zwar sei Christus nicht solange gegenwärtig, als die „Gestalten" vorhanden sind, sondern nur im Augenblicke des Genusses, weshalb er auch die von der römisch-katholischen Kirche und ihren Theologen für das eucharistische Mahl ausdrücklich geforderte göttliche Verehrung oder Anbetung, Kniebeugung, Aussetzung zur öffentlichen Adoration, Beräucherung 2c. verwarf; während andererseits Calvin lehrte, die zur Seligkeit Prädestinierten empfingen durch den Genuß des Abendmahles eine „göttliche Kraft" von dem im Himmel befindlichen Leibe Christi, wogegen die Nichterwählten nur Brot und Wein ohne übernatürliche Gnadenwirkung genießen.

Die anglikanische Kirche endlich, in ihrer Dogmatik zwischen Luthers und Calvins Lehre stehend, lehrt in allgemeinen und unbestimmten Ausdrücken, daß im Abendmahle der „Leib Christi auf eine himmlische und geistige Weise genossen werde."

Auch selbst betreffs der Weise des Empfanges des Abendmahles ergaben sich im Laufe der Zeit unter den christlichen Religionsgemeinschaften ärgerliche und heftige Kämpfe und Streitigkeiten. Die römisch-katholische Kirche erklärte aus verschiedenen geltend gemachten Gründen den Empfang des Brotes allein als zur Teilnahme an allen übernatürlichen Gnadenwirkungen der Eucharistie hinreichend, sie verweigerte den Husiten auf dem Konstanzer Konzil den Genuß des Kelches, weil dieselben den Empfang beider „Gestalten" für notwendig ansahen, was zu fast zwanzigjährigen, an blutigen Greueln und Grausamkeiten aller Art überreichen Kämpfen führte, und erklärte jeden als „Ketzer",[1] der das Gegenteil behaupten würde, während die übrigen christlichen Kirchen wenigstens in Bezug auf die Form bei dem ursprünglichen Brauche blieben . . .

Wenn theologischerseits — nämlich von Seite der römisch-katholischen Theologen — darauf hingewiesen wird, jede Rede, jeder Ausspruch, geschehe er mündlich oder schriftlich, müsse solange wörtlich gedeutet werden, als diese Deutung nicht zu einem Wider-

[1]) Conc. Trid. s. XXI. can. 2.

spruche, zu einer Absurdidät führe, so hat diese theologische Richtung mit dieser ganz wahren Bemerkung gerade ihrer Auffassung das Urteil gesprochen. Denn mit „sein“ („εἶναι“), diese Partikel in gewöhnlicher — copulativer, bezw. realer — Bedeutung genommen, können nur zwei Begriffe verbunden werden, die entweder absolut oder relativ identisch sind. So drückt z. B. das Urteil: „Zusammengesetztes ‚ist‘ teilbar“ die absolute Identität aus. Die relative Identität ist wieder entweder eine innere, wenn das Urteil ein analytisches ist, — z. B. „die Gerechtigkeit ‚ist‘ eine Tugend,“ oder eine äußere, wenn das Urteil ein giltiges synthetisches oder hypothetisches ist, — z. B. „die Reibung ‚ist‘ eine Quelle der Wärme.“ „Wenn jemand tugendhaft lebt, ‚ist‘ er glücklich.“ „Brot“ und „Körper“ oder „Leib“, „Wein“ und „Blut“ aber sind völlig **heterogene** Begriffe und können daher nicht in die Einheit eines gewöhnlichen Urteiles, d. h. eines Urteiles, in welchem dem „sein“ die natürliche, einfach copulative und metaphysisch-reale Bedeutung zukommt, gebracht werden, ohne daß ein Widerspruch entsteht. So wäre es z. B. absurd, zu sagen: „Dieser Mann ist ein Kind“, wenn ich das „ist“ in seiner ursprünglichen, eigentlichen, streng grammatischen Bedeutung nehme.

Der Widerspruch hört aber auf, und der Sinn des Satzes wird ein ganz verständlicher, richtiger und vernünftiger, wenn das „ist“ als bloße Vergleichspartikel, also im bildlichen, uneigentlichen Sinne gebraucht wird, wobei wir stillschweigend, natürlich und selbstverständlich, ergänzen „gleichsam“, oder „gleichwie“: „Dieser Mann ‚ist‘ — sc. so schwach und hilflos, gleichwie — ein Kind.“ Das Gleiche wäre der Fall, wenn ein Trauriger eine welkende Blume pflückte und spräche: „Das ‚ist‘ mein Leben“, oder „das ‚bin‘ ich.“ Und genau so verhält es sich mit den beiden von Jesus beim Ostermahle gesprochenen Sätzen: „Das (Brot) ‚ist‘ mein Leib“, „das (der Wein) ‚ist‘ mein Blut.“ Eine „Veränderung“ und „Vergöttlichung“ oder „Vergottung“ der „Substanz“ von Brot und Wein vornehmen (!), ein „Wunder“ wirken zu wollen lag dem religiösen Gedankenkreise Jesu ebenso absolut fern, wie dem seiner Jünger und überhaupt der Zeit, in der Jesus lebte, dem Lande und Volke, in dem er wirkte.

Und gesetzt — nicht zugegeben — er hätte wirklich ein ganz außerordentliches und unbegreifliches Wunder wirken wollen, dann hätte er sicher nicht verfehlt, seine Zuhörer diesfalls in ausdrücklichen

Worten und in ganz bestimmter, unzweideutiger Weise zu belehren. Ist doch das Reden in bildlichen, allegorischen, parabolischen Ausdrücken der Bibel wie dem gesamten Oriente eigen, und auch Jesus bediente sich dieser Sprechweise unzähligemale. Wie oft finden sich daher sowohl in der Bibel der Hebräer wie in den Evangelien Sätze, in denen das „sein" den Sinn „bedeuten" hat![1])

In dieser selbstverständlichen, symbolischen Bedeutung wurden denn die Worte Jesu nachweisbar auch noch von Seite der ersten Gläubigen Jesu sowie von den Aposteln aufgefaßt. Ausdrücklich redet die Apostelgeschichte einfach von dem „Brotbrechen" als einem den „Gläubigen" eigentümlichen Brauche, wodurch sie das Andenken an den Tod Jesu erneuerten und ihre in brüderlicher Liebe bestehende Gemeinschaft und geistige Einheit ausdrückten. „Sie beharrten in der Lehre der Apostel, in der Gemeinschaft des Brotbrechens und im Gebete".[2]) Dieses „Brotbrechen" aber nahmen sie, weil dessen neue, besondere Bedeutung nur von ihnen, nicht auch von den eigentlichen Juden anerkannt und gewürdigt wurde, nicht im Tempel, sondern „je nach den Häusern" vor.[3]) War ferner das Abendmahl, wie es Jesus im Kreise seiner Jünger feierte, die Grundlegung einer neuen Verfassung oder eines neuen Bundes, eine Erinnerung seines Todes, und die Teilnahme daran ein Ausdruck lauterer, reiner Gesinnung und wechselseitiger heiliger Liebe, dann war *jener* nicht würdig, daran teilzunehmen, der sich auch zu den *heidnischen Götteropfern* einfand und an den *heidnischen Opfermahlzeiten* teilnahm, dessen Gesinnung eine *unlautere* und *lieblose* war.

Diese Mahnung richtet denn auch *Paulus* an die Christen in Korinth. „Fliehet den Götzendienst! Zu Verständigen rede ich, beurteilet selbst, was ich sage: Der Kelch der Segnung, den wir segnen, ist er nicht die Mitteilung des Blutes Christi? Und das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Teilnahme am Leibe Jesu Christi? Denn *ein Brot, ein Leib* sind wir viele, wir alle, die

---

[1]) Vgl.: „Die sieben schönen Kühe und die sieben vollen Ähren ‚*sind*' sieben fruchtbare Jahre . . und die sieben dünnen und mageren Kühe ‚*sind*' sieben Jahre kommender Hungersnot." (Gen. 41, 26. 27.) „Der Baum, der bis in den Himmel reicht, ‚*bist*' du, o König". (Dan. 4, 17.) „Der Same ‚*ist*' das Wort Gottes. Die Körner am Wege ‚*sind*' die, welche es hören ꝛc." (Luk. 8, 11. 12.) „Ich ‚*bin*' der Weinstock, mein Vater ‚*ist*' der Weingärtner." . . . „Ihr ‚*seid*' die Reben". (Joh. 15, 1. 5.) u. a. a. O.

[2]) Apostelg. 2, 42. — [3]) Das. V. 46.

an einem Brote teilnehmen .. Ihr könnet nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Teufel, ihr könnet nicht Anteil am Tische des Herrn haben und am Tische der Teufel".[1]) Und nachdem er die — oben erwähnten — Ausschreitungen bei der Abendmahlsfeier gerügt, erinnert er an die ernste Bedeutung der Abendmahlsfeier als des Gedächtnisses des Todes Jesu und fährt fort: „So oft ihr also dieses Brot esset und diesen Kelch trinket, sollet ihr den Tod des Herrn verkündigen, bis er kommt. Wer daher unwürdig dieses Brot ißt oder den Kelch des Herrn trinkt, der ist schuldig des Leibes und Blutes des Herrn. Der Mensch aber (der daran teilnehmen will) läutere sich selbst und so esse er von diesem Brote und trinke aus diesem Kelche; denn wer unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich das Gericht, indem er den Leib des Herrn nicht unterscheidet. Darum sind unter euch viele Schwache und Kranke und entschlafen viele (im Tode)".[2])

Alle diese Belehrungen und Mahnungen des Apostels zeugen demnach von einem verständnisvollen Eingehen in die Absicht Jesu und in den von ihm gewollten Zweck der Abendmahlsfeier, aber sie lassen sich in keiner Weise zur Rechtfertigung der verschiedenen späteren kirchlich-theologischen Auffassungen und Auslegungen verwerten. Hat doch die oben zitierten Worte derselbe Apostel geschrieben, der den Athenern, in der Mitte des Areopags stehend, die Worte zurief: „Gott ... wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind, noch läßt er sich von Menschenhänden bedienen ...";[3]) und wenn theologischerseits entgegengehalten wird, bei bloß symbolischer Auffassung hätte Paulus nicht von einer „Verschuldung oder Versündigung an dem Leibe und Blute Jesu", kurz von einer „Verunehrung" desselben reden können, da man nicht etwas verunehren könne, was nicht in Wirklichkeit vorhanden sei, so fragen wir nur: kann die Verunehrung einer verehrungswürdigen Person oder Sache nicht auch eine ideelle, mittelbare, moralische und dabei doch thatsächliche sein? Wenn jemand das „Bild" eines verehrungswürdigen Menschen oder eines Großen dieser Erde, z. B. eines Fürsten, verunehrt oder schändet, verunehrt er damit nicht zugleich die durch dieses Bild dargestellte Person? ...[4])

---

[1]) I. Cor. 10, 16. 17. 20. 21. — [2]) I. Cor. 11. 26—30. — [3]) Apostelg. 17, 24. 25.

[4]) Konsequenterweise lehrt die römische Kirche die Pflicht der Anbetung des Abendmahlsbrotes und stellt dessen ewige Anbetung als sehr löblich und

Wenn wir uns mit der Untersuchung der eigentlichen Bedeutung der letzten Passahfeier Jesu mit seinen Jüngern länger und eingehender beschäftigten, so wird der einsichtsvolle Leser die Gründe verstehen und würdigen. Wurde doch ohnehin darüber nicht entfernt alles gesagt, was noch zu sagen wäre. Nur Folgendes sei noch erwähnt: Nachdem einmal die „wirkliche und wesenhafte“ Gegenwart des Fleisches und Blutes Jesu im Brote und Weine des Abendmahls als Glaubenslehre feststand, konnte es bei der — unleugbaren — Beziehung der Abendmahlsworte auf das Leiden und den Tod Jesu nicht fehlen, daß man kirchlicherseits den im Brote des Abendmahles gegenwärtigen Leib mit dem am Kreuze hängenden Leib des Erlösers als identisch faßte. Da man andererseits — namentlich infolge der im Hebräerbriefe niedergelegten Betrachtungsweise — den Tod Jesu als ein für die Sünden der Menschheit der beleidigten Gottheit dargebrachtes Sühnopfer hinstellte, so war die Auffassung der Abendmahlsfeier als „unblutiger Erneuerung und Wiederholung“ des „blutigen Kreuzesopfers“ nur ein weiterer natürlicher Schritt in der Entwickelung des dogmatischen Kirchentums. Damit war für den christlichen Kultus ein besonderes Opfer gegeben — die „Messe“ (welche Bezeichnung im 4. Jahrhunderte üblich wurde) oder das „Meßopfer“, dem derselbe „unendliche“ Wert und dieselben „unendlichen“ Wirkungen beigelegt wurden, wie dem Kreuzesopfer. Die einfache Abendmahlshandlung Jesu ist hierin freilich absolut nicht mehr zu erkennen . . .

Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts verwarfen denn auch die Meßfeier im Sinne der katholischen und orientalischen Kirche, insbesondere im Sinne einer wirklichen, meritorischen Erneuerung oder Wiederdarstellung des Kreuzestodes Jesu sowie einer durch dieselbe erst zu vollziehenden Zuwendung der Verdienste dieses Kreuzestodes, weil ein vollkommenes Opfer, ein Opfer von absolutem Werte und Verdienste aus und durch sich selbst universell fortwirken muß und einer Vervielfältigung weder bedarf noch einer solchen von vornherein fähig ist. Und sie haben auf ihrer Seite nicht nur das vernünftige Denken, sondern auch den

---

verdienstlich hin. Dieselbe wird bei Tag und Nacht in der That vom Männerorden der Eucharistiner, von vielen weiblichen Orden und in der Herz-Jesu-Kirche auf dem Montmartre bei Paris geübt. Bruderschaften, welche diese Anbetung wenigstens an jedem Sonntage (von 6 oder 7 Uhr früh bis 6 oder 7 Uhr abends) üben, erhielten von Pius VII. 1814 und Pius IX. 1858 zahlreiche Ablässe.

klaren Wortlaut des Hebräerbriefes, dessen Verfasser u. a. erklärt: „Es geziemte sich, daß wir einen solchen Hohenpriester hätten, ... der nicht jeden Tag nötig hat, wie die (jüdischen) Hohenpriester, zuerst für seine eigenen Sünden Opfer darzubringen, dann für die Sünden des Volkes; denn dies hat er einmal gethan, da er sich selbst aufopferte".[1]) Zwar spricht der Verfasser des obengenannten Briefes von einem „Altar, von dem die nicht essen dürfen, welche dem Zelte dienen,"[2]) nämlich die Juden; allein wie aus dem Zusammenhange erhellt, versteht der Verfasser darunter eben nur wieder die Abendmahlsfeier in dem von Jesus gewollten Sinne und zu dem von ihm bezeichneten Zwecke, von dessen Teilnahme die Juden, da sie den spezifischen Zweck der Abendmahlsfeier nicht anerkennen, ausgeschlossen seien.

Dem hielten ihrerseits die katholischen Theologen entgegen, das Christentum wäre nicht die vollkommene Religion, wenn es in demselben nicht ein wahres, sichtbares „Opfer" gäbe; denn das religiöse Opfer sei ein Bedürfnis der sinnlich-geistigen Natur des Menschen und eine notwendige Bethätigung des religiösen Gefühles desselben, weshalb es in jeder Religion Opfer gebe.

Allein es ist nicht richtig, daß sich das Opfer in dem Kultus aller Religionen und Völker findet. Im ursprünglichen Kultus der Chinesen suchen wir religiöse Opfer vergeblich. Dasselbe gilt von der ursprünglichen Religion der Inder. Auch der Brahmaismus kennt das religiöse Opfer im Sinne der Darbringung einer sinnlichen Opfergabe nicht, beschränkt sich vielmehr auf das geistig-sittliche Opfer innerer Beschaulichkeit und asketischer Lebensweise. Der Buddhismus brachte diesfalls keine Veränderung, abgesehen von der Darbringung von Blumen und Rauchwerk vor der Statue Buddhas. Ebenso entbehrt der Islam eines konkret-sinnlichen religiösen Opfers. Auch im hebräisch-mosaischen Kultus werden Tier- und Speise- sowie Trankopfer nicht mehr dargebracht, nachdem schon die Sekte der Essener die Darbringung sinnlicher Gaben an die Gottheit als derselben unwürdig und als zwecklos verworfen und die Notwendigkeit einer rein geistigen Gottesverehrung betont hatte. Und daß dasselbe von den protestantischen Religionsgemeinschaften gilt, wurde oben erwähnt.

Gewiß ist, daß dem geläuterten, vergeistigten religiösen Gefühle die Darbringung von Gaben der Natur oder der Kunst an

---

[1]) Hebr. 7, 26. 27. Vgl. 9, 12; 10, 12. — [2]) Das. 13, 10.

die Gottheit widerstrebt, und daß es nicht begreift, wie einem rein geistig gedachten Wesen der Geruch eines verbrannten Tieres, der Geschmack einer Speise, der Duft eines Rauchwerks „angenehm" oder „wohlgefällig" sein kann! Das der Gottheit allein würdige „Opfer" wird daher das geistig-ethische sein, nicht dargebracht an einem bestimmten Orte, zu einer bestimmten Zeit oder von dazu ausschließlich berechtigten Personen, sondern bestehend in der Aufopferung und Hingabe des innern Menschen — seines Denkens, Fühlens, Strebens, Wollens, seines Thuns und Lassens — an die Gottheit, in der Geduld und Selbstverleugnung, im Kampfe gegen die Sinnlichkeit, in dem unausgesetzten Ringen nach sittlicher Erneuerung und Selbstvervollkommnung. In diesem Sinne kann und soll das ganze Leben des Menschen — das innere wie äußere — ein „immerwährendes Opfer" sein.

Vielleicht dachte auch Jesus an ein solches „Opfer", wenn er nach dem 4. Evangelium eine „Anbetung des Vaters im Geiste und in der Wahrheit" verlangte;[1]) oder Paulus, wenn er schreibt: „Ihr möget essen oder trinken oder etwas anderes thun, so thut alles zur Ehre Gottes. . ."[2]) Und so wird auch das „Opfer" der christlich-kirchlichen Religionsgemeinschaften, soweit dieselben ein solches überhaupt noch kennen, nur eine vorübergehende Etappe in der fortschreitenden religiösen Entwickelung der Menschheit darstellen und — in näherer oder entfernterer Zukunft — der vorbezeichneten Verehrung Gottes „im Geiste und in der Wahrheit" weichen.

„Wie der Heiden Tempel verwüstet dastehen," weissagt Herder, „so werden einst alle Altäre zertrümmert stehen, auf welchen ein Abgott herbergt. Das will das unwidertreibliche Gesetz Gottes, der Fortgang der menschlichen Vernunft, der Geist des Christentums und selbst der Schöpfung. Die Natur kann keine Unnatur, die Wahrheit keine Lüge, Religion darf keinen Magismus leiden. Eine Zeitlang zwar deckt die Nacht alles; wenn aber die Sonne aufgeht, fliehen die Gespenster. Dem Magus erscheint die letzte furchtbarste Hekate, und er versinkt. . ."[3])

Was endlich die an und durch die geweihten Abendmahlsgaben angeblich gewirkten „Wunder" betrifft, durch welche die diesbezügliche Kirchenlehre sogar augenfällig als wahr bestätigt worden

[1]) Joh. 4, 23. — [2]) I. Cor. 10, 31; Col. 3, 17. — [3]) Christl. Schriften, II. 158—159.

sein soll, so ist deren rein sagenhafter Charakter, beziehungsweise das diesen Sagen zugrunde liegende Mißverständnis so offenbar, daß es genügen dürfte, hier davon nur eine kurze Erwähnung gemacht zu haben.[1])

Auch die Einsetzung eines besonderen Mittels oder Sakramentes zur Sündenvergebung durch Jesus ist aus den neutestamentlichen Büchern nicht nachweisbar, wenigstens nicht in dem Sinne und in der Weise, wie sich die diesfällige Institution im Laufe der Geschichte der Kirche allmählich, wenngleich schon frühzeitig, herausgebildet hat. Die einzige Evangelienstelle, auf die man sich in dieser Beziehung berufen kann, findet sich in dem 4. Evangelium und lautet bekanntlich: „Welchen ihr die Übertretungen (Sünden) nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen, und welchen ihr sie vorbehalten werdet, denen sind sie vorbehalten."[2]) Daß die „Vergebung" oder „Vorbehaltung" dieser Vergehungen oder Verschuldungen (ἁμαρτίαι) nur auf Grund und durch das Mittel eines besonderen „Bußsakramentes" erfolgen könne und solle, ist damit keineswegs gesagt. Vielmehr war der Ausdruck „Sünden vergeben und behalten" bei den Juden die gewöhnliche Formel der Bestellung eines Lehrers, der über rituell-levitisch „Rein" oder „Unrein", „Erlaubt" oder „Verboten" gesetzmäßig urteilen sollte. Es ist ferner gewiß bemerkenswert und lehrreich, daß die synoptischen Evangelien eine derartige Weisung Jesu überhaupt nicht kennen, wie wir denn auch in den neutestamentlichen Schriften nirgends lesen, daß die Apostel und ersten Bekenner Jesu ein besonderes Bußsakrament im später-kirchlichen Sinne gespendet oder empfangen haben.

Die Idee der „Rechtfertigung" vor Gott, welche später zu so zahlreichen und heftigen theologischen Kämpfen und Streitigkeiten zwischen Katholiken und Protestanten führte, griff erst Paulus auf, aber auch dieser kennt noch keine „Rechtfertigung" in der Weise und im Sinne der Lehre der römisch-katholischen (und der damit verwandten orientalischen) Kirche, insbesondere durch den Empfang irgend eines „Sakramentes", sondern er spricht nur von einer „Rechtfertigung" durch den Glauben an Christus, den er den „Werken" des altjüdischen Zeremonialgesetzes, insbesondere den Opfern

---

[1]) Am bekanntesten sind diesfalls die „blutenden" Hostien, die im Mittelalter nicht selten den Anlaß zu Glaubensverfolgungen — besonders gegen die Juden — boten. Es ist allbekannt, daß diese roten, blutähnlichen Flecken durch einen Pilz (den bacillus prodigiosus) erzeugt werden. — [2]) Joh. 20, 23.

und der Beschneidung entgegenstellt, die durch das Christentum beseitigt seien, und welche den Menschen vor Gott nicht zu rechtfertigen vermögen. Man lese nur diesfalls insbesondere den Römer- und Hebräerbrief und wird das Gesagte bestätigt finden.

Hier nur einige Stellen: „Durch die Werke des Gesetzes wird kein Mensch vor ihm (Gott) gerechtfertigt .. jetzt aber ist ohne Gesetz die Rechtfertigung vor Gott geoffenbaret worden .. nämlich mittels des Glaubens an Jesus Christus für alle und über alle, welche an ihn glauben."[1]) „Wir halten dafür, daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt werde ohne die Werke des Gesetzes,"[2]) womit Paulus deutlich genug ausspricht, daß dies eben nur seine persönliche Meinung und Auffassung sei. „Gleichwie durch des einen (Adams) Sünde auf alle Menschen Verdammnis kam, so kommt auch durch des einen (Christi) Gerechtigkeit auf alle Menschen Rechtfertigung des Lebens."[3])

Dem „Magier" Simon, welcher die Taufe empfangen hatte und somit Christ geworden war, sagte Petrus nicht etwa: „Beichte deine Sünde dem Priester" — nämlich den Bestechungsversuch an Petrus und Johannes, um gleichfalls die Gewalt, den „heiligen Geist" zu verleihen, zu empfangen — sondern er rief ihm nur, wie die Apostelgeschichte erzählt, zu: „Thue Buße über diese deine Bosheit, und bitte Gott, daß dir vielleicht dieser Plan deines Herzens verziehen werde."[4]) Wenn wir in der Apostelgeschichte lesen: „Viele der Gläubigen (zu Ephesus) kamen, und bekannten und sagten, was sie gethan hatten,"[5]) so ist hiebei nicht entfernt an ein „sakramentales Sündenbekenntnis" zu denken; erschreckt durch das Unheil, das ein „Teufelsbesessener" angerichtet hatte, und das in den vorhergehenden Versen (13—16) geschildert wird, gingen eben viele Gläubige in sich und klagten sich ihrer Vergehungen in derselben Weise an, wie dies schon die Juden vor Moses thaten.[6]) Wird doch schon im Gesetze Mosis ein „Bekenntnis" der Sünden in gewissen Fällen gefordert,[7]) und lesen wir doch schon im Buche der Sprüche: „Wer seine Sünde verbirgt, dem wird es nicht wohl gehen, wer sie aber bekennt und davon abläßt, wird Barmherzigkeit erlangen."[8])

---

[1]) Röm. 3, 20. 21. 22. — [2]) Das. V. 28. — [3]) Das. 5, 18. Vgl. 4, 25. — [4]) Apostelg. 8, 22. — [5]) Das. 19, 18. — [6]) IV. Mos. 21, 4—9; vgl. I. Kge. 7, 6. — [7]) IV. Mos. 5, 6 ff. — [8]) Spr. 24, 13.

Denselben Sinn des „reumütigen Eingestehens" seiner Fehler und Vergehungen hat die Stelle: „Wenn wir unsere Sünden bekennen, so ist Gott getreu und gerecht, daß er uns unsere Sünden vergiebt."[1] Der Jacobus-Brief, das Gesagte bestätigend, verlangt sogar ausdrücklich: „Bekennet einander eure Vergehungen, und betet für einander, damit ihr das Heil erlanget."[2] Keine Spur von einem „sakramentalen und geheimen Sündenbekenntnis vor dem Priester", also von einer Ohrenbeichte. Selbst noch die oft zitierte Stelle im Clemens-Briefe: „Bekennen wir aufrichtig, so lange wir leben, alles Böse,"[3] spricht nur im allgemeinen von einem „Bekennen der Sünden" — im Gegensatze zur hartnäckigen Verstocktheit und Unbußfertigkeit — ohne daß der Verfasser sagt, dieses Bekenntnis müsse ein „sakramentales" sein. Dasselbe gilt von den anderen einschlägigen „Traditionsstellen" der ältesten Zeit.[4])

Die Forderung eines geheimen Sündenbekenntnisses — neben welchem in gewissen Fällen auch ein öffentliches bestand — vor dem Priester und die Notwendigkeit einer förmlichen Lossprechung durch denselben tritt vielmehr erst seit der zweiten Hälfte des 3. und 4. Jahrhunderts immer deutlicher hervor. So spricht schon Cyprian, die im jüdisch-gesetzlichen Sinne zu fassende Deutung der obigen Worte Jesu betreffs der „Sündenvergebung" nicht mehr kennend, von einer „durch den Priester erteilten Nachlassung" der Sünden,[5] ebenso Ambrosius,[6] Hieronymus[7] und Augustinus.[8]

Es ist ja unleugbar, daß durch die Beichte schon manches Böse im Keime unterdrückt und erstickt, manches Verbrechen verhindert und vollbrachtes Unrecht wieder gut gemacht wurde. Gesteht doch selbst der in dieser Beziehung gewiß unverdächtige und nicht voreingenommene Voltaire: „Die Beicht ist ein mächtiger Zügel, der vom Laster zurückhält. Sie ist ganz besonders geeignet, Herzen, welche der Haß verzehrt, zur Verzeihung zu stimmen."[9] Doch sind diese Wirkungen an die genannte Institution nicht allein und ausschließlich geknüpft, und insbesondere der diesfalls bestehende kirchliche Zwang -- Beichtzwang — dürfte im Ganzen eher schädlich als nützlich sein, da er naturgemäß leicht Abneigung und Wider-

[1]) Joh. 1, 19. — [2]) Jac. 5, 16. — [3]) II. ad. Cor. — [4]) Vgl. Iren. adv. haer. I. 13; Tertull. de poen. c. 10. — [5]) De laps. — [6]) De poen. I. 2. c. 8. — [7]) Comm. ad. c. 16 Matth. — [8]) Orat. 392. — [9]) Dict. philos. (art. conf.)

willen erzeugt und, wie die Erfahrung bestätigt, nicht selten zur Oberflächlichkeit, zur Heuchelei, zu sittlichem Leichtsinn, zur Gewissenstyrannei und zu einem rein formalen Mechanismus führt, ohne auf das religiöse und sittliche Leben irgendwie erneuernd und befruchtend einzuwirken. „Laß es sein", bemerkt hiezu Herder, „daß das sogen. ‚Amt des Geistes' (zu dem auch die Pflicht des Herzählens aller Sünden gehört) in barbarischen Zeiten für rohe Völker eine Schule der Erziehung habe sein können: was sollte es fortdauernd? Sollen die Menschen ewig beichtende Büßer, arme Sünder und Sünderinnen, die Rute abbittende, ungezogene Kinder bleiben? Ein Greis, der einem Jünglinge beichtet, ein Kind, das einem lüsternen Manne die Geheimnisse seines Busens aufschließt, beleidigen sie nicht die heilige Scham und Ehrerbietung, die den verschiedenen Altern und Geschlechtern gegen einander geziemen? Vollends im Zustande eines allgemeinen Sittenverderbens, was vermag diese Vollmacht als ein toter Buchstab? Sie nährt und mehrt selbst das Sittenverderbnis, indem sie Mittel vorschreibt, sich mit dem h. Geiste abzufinden, Vergebung der Sünden sich zu erkaufen, zu erstehlen . . ."[1]) Geschehenes kann eben eigentlich doch nicht ungeschehen gemacht und einfach weggewischt werden, und nicht selten erhält man vom Beichtvater ohne weiteres oder ohne besondere Schwierigkeit die Versicherung der Verzeihung für Sünden, welche man sich selbst nicht verzeihen kann und darf, während man andererseits etwas als „Sünde" anerkennen und beichten soll, was im Gegenteile — man denke an die sogen. Sünden gegen den Glauben, an den Besitz und das Lesen oder Studium kirchlich „verbotener" Bücher! — zu den unveräußerlichen Rechten der menschlichen Vernunft und zur Pflicht der Wahrheitserforschung gehört. Wie die Selbsterforschung, so genügt auch das Selbstbekenntnis und die aus freien Stücken vollbrachte Genugthuung, d. i. Wiedergutmachung des dem Mitmenschen zugefügten Schadens, soweit immer eine solche möglich ist. „Wenn wir uns selbst richteten", erklärt in diesem Sinne Paulus, „so würden wir nicht (von Gott) gerichtet werden".[2])

Was ferner die in der katholischen und griechischen Kirche gleichfalls als „Sakrament" geltende Ölung oder Krankensalbung betrifft, so läßt sich auch diese Institution, sofern ihr „übernatür-

---

[1]) Christl. Schriften II, S. 73, 74. — [2]) I. Cor. 11, 31.

liche" Wirkungen zugeschrieben werden, nicht auf Jesus zurückführen. Die einzige Evangelienstelle, auf die man sich theologischerseits diesfalls berufen könnte, findet sich in dem 2. (dem Marcus-)Evangelium: „Und sie — die Jünger — trieben auch viele Teufel aus, und salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie."[1]) Die Stelle ist einfach, natürlich, deutlich. Das Öl war und ist eben im Oriente ein vielfach angewandtes Mittel zur Heilung von Krankheiten. Selbst katholische Theologen erklären daher, daß hier von der Einsetzung eines besonderen Sakramentes durch Jesus nicht gesprochen werden könne. So bleibt diesfalls nichts, auf das man sich berufen könnte, als eine Stelle in dem Jacobus-Briefe: „Ist jemand krank unter euch, so rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich, und die sollen über ihn beten und ihn mit Öl salben im Namen des Herrn; und das Gebet des Glaubens wird dem Kranken zum Heile sein, und der Herr wird ihn stärken, und wenn er Sünden auf sich hat, werden sie ihm vergeben werden."[2])

Auch hier ergiebt sich der Sinn dieser Stelle deutlich aus dem Zusammenhange. Im Vorhergehenden hatte der Verfasser die Reichen wegen ihres Übermutes getadelt, die Armen aber zur Geduld aufgefordert und vor allem vor dem Schwören gewarnt. „Ist jemand unter euch traurig", fährt er fort, „so bete er; ist er guten Mutes, so singe er";[3]) und unmittelbar daran schließt er die soeben zitierte Weisung, was im Falle einer Erkrankung zu thun sei: Salbung mit Öl „im Namen des Herrn", damit ihm dieser die leibliche Kraft und Gesundheit wieder gebe, und „Gebet des Glaubens", d. h. vertrauensvolles Gebet, welches die Wirksamkeit des natürlichen Heilungsmittels unterstützen und dem Kranken die Vergebung etwaiger Sünden bei Gott erflehen wird; „denn viel vermag das beharrliche Gebet",[4]) wie er im folgenden Verse hinzusetzt.

Ebensowenig läßt sich für die Weihe als „sakramentale" Institution ein besonderer Auftrag Jesu nachweisen. Die einzige Neuerung, welche Jesus in der im jüdischen Volke bisher üblichen Art der religiösen und sittlichen Belehrung vornahm, war die Bestellung von zwölf seiner Schüler als „Apostel"[5]) und von zweiundsiebzig anderen als „Jünger",[6]) wobei er sich, da er sich, wie wir oben gesehen, vor allem für sein Volk, die Juden, gesendet erklärte, bezüglich der Zahl der Apostel ohne Zweifel von der Zwölf-

[1]) Marc. 6, 13. — [2]) Jac. 5, 14, 15. — [3]) Das. V. 14. — [4]) Das. V. 16. — [5]) Mtth. 9; Marc. 3; Luk. 6. — [6]) Luk. 10.

Zahl der Stämme Israels, bezüglich jener der Jünger von der Zahl der Mitglieder des jüdischen Synedriums leiten ließ. Andere erinnern an die 70 Ältesten des Moses (IV. Mos. 11, 16f.) und an die von den Juden angenommenen 70 Heidenvölker der Erde. Doch erscheint die Geschichtlichkeit der Erzählung von der Auswahl der 72 als zweifelhaft, da sie nur Lukas hat und dieser Jünger sonst nicht mehr Erwähnung geschieht.

Die Bestellung von Gehilfen der Apostel, der Diakonen, die zunächst der Armenpflege vorstehen sollten, durch Gebet und Auflegen der Hände,[1] sowie von Ältesten und Oberältesten — den „Priestern" und „Bischöfen" — durch Gebet, Fasten und Händeauflegung[2] gehört schon der späteren nachchristlichen Entwickelung des von Jesus grundgelegten Werkes an, wobei es ja gerechtfertigt ist, daß die Bevollmächtigung zur Ausübung des religiösen Lehramtes durch den Akt einer formellen religiösen Weihe, durch eine symbolische Handlung angedeutet und dargethan wurde. „Ich ermahne dich", schreibt in diesem Sinne Paulus an seinen zum Vorsteher der Kirche in Ephesus bestellten Schüler Timotheus, „daß du die Geistesgabe (χάρισμα) Gottes erneuerst (d. h. die Erinnerung an die empfangene geistliche Gewalt in dir erweckest), welche in dir ist durch Auflegung meiner Hände."[3]

Und endlich gilt das bisher Gesagte auch betreffs der Ehe. Auch bezüglich dieser wollte Jesus die bis dahin geltenden Bestimmungen des mosaischen Gesetzes im wesentlichen beibehalten wissen, und er hat nirgends und niemals eine Äußerung gethan, die zur Auffassung der ehelichen Verbindung in dem Sinne eines „Sakramentes", d. i. eines sinnlichen Zeichens, welches eine „übernatürliche" Gnadenwirkung hervorbringt, berechtigen könnte. Was er diesfalls auf eine bezügliche Frage der Pharisäer betonte, war nur die Einheitlichkeit (Monogamie) und — im allgemeinen —

---

1) Apostelg. 6, 5 ff.

2) Apostelg. 13, 2, 3; 14, 23; Tit. 1, 5. Die Handauflegung galt seit der patriarchalischen Urzeit als Sinnbild des väterlichen Segens oder der erteilten Vollmacht. Daß man dieser Handauflegung nicht eine übernatürliche, magisch-mystische Kraft zuschrieb, ergiebt sich daraus, daß die Apostel selbst zu Diakonen nur solche Männer bestellten, welche die zu ihrem Amte notwendigen Eigenschaften schon besaßen (Ap. 6, 3—6), wie denn auch Paulus dem Timotheus bei Mahnung erteilt, niemand die Hände „voreilig" aufzulegen (I. Tim. 5, 22), also nur zu diesem Amte Tauglichen.

3) II. Tim. 1, 6.

die Unauflöslichkeit einer bereits geschlossenen giltigen Ehe, wobei er sich ausdrücklich auf die diesfällige „ursprüngliche Einrichtung" berief. Einige Jahrzehnte vor der Geburt Jesu hatten sich nämlich betreffs der Frage der gesetzlichen Ehescheidung und Wiederverehelichung zwei verschiedene Auffassungen gebildet. Die Schule des Rabbi Schammai verteidigte die strengere Auffassung, nach welcher eine Ehetrennung nur im Falle eines erwiesenen Ehebruches oder aus sonstigen wichtigen Gründen stattfinden sollte, während die Schule des Hillel die Trennung als erlaubt erklärte, wenn das Weib dem Manne überhaupt in irgend einer Weise Ursache zur Unzufriedenheit bot. Der Grund dieser abweichenden Meinung war die Unbestimmtheit einer Gesetzesstelle,[1] nach welcher der Mann sein Weib „um irgend etwas Häßlichen willen" entlassen dürfe.

Jesus entscheidet sich nun für die strengere Auffassung. „Habt ihr nicht gelesen, daß der, welcher im Anfange den Menschen schuf, als Mann und Weib sie geschaffen und gesagt hat . . . sie werden zwei in einem Fleische sein? . . . Was nun Gott verbunden, das soll der Mensch nicht trennen. Sie sprachen zu ihm: Warum hat denn Moses befohlen, einen Scheidebrief zu geben und (das Weib) zu entlassen? Er sprach zu ihnen: Moses hat euch eurer Herzenshärte wegen erlaubt, eure Weiber zu entlassen; im Anfange aber war es nicht so. Ich aber sage euch: Wer immer sein Weib entläßt, außer wegen Ehebruches, und eine andere nimmt, der bricht die Ehe, und wer die Geschiedene nimmt, der bricht die Ehe."[2] Die griechische Kirche faßt die Erklärung Jesu in dem Sinne auf, daß im Falle eines ehelichen Treubruches nicht nur eine Scheidung der Eheleute, sondern auch eine Wiederverehelichung derselben gestattet sei, während die römische Kirche darin auch für diesen Fall das Verbot einer Wiederverehelichung findet, obwohl nach dem Naturrechte der Vertragsbruch des einen Teiles den andern frei macht.[3]

So faßt Jesus die Ehe als das, was sie ihrem Wesen und ihrer natürlichen und eigentlichen Bedeutung nach auch wirklich ist: als privaten bürgerlichen Vertrag, den er allerdings zugleich mit Rücksicht auf die sonstigen schlimmen Folgen für die öffentliche Ordnung und das Familienwohl als einen im allgemeinen nur durch

---

[1]) V. Mos. 24, 1. — [2]) Mtth. 19, 4—9.

[3]) Vgl. übrigens I. Kor. 7, 10, welche Stelle zu Gunsten der Auffassung der römischen Kirche zu sprechen scheint.

den Tod lösbaren angesehen wissen will. Daß dieser zweiseitige private Vertrag auch eine gewisse religiöse Weihe oder kirchliche Sanktionierung erhält, ist im Hinblicke auf die hohe Wichtigkeit der ehelichen Verbindung als der Bedingung und Grundlage der Familie und damit der öffentlichen, staatlichen, gesellschaftlichen und sittlichen Ordnung gewiß vollkommen gerechtfertigt; aber eine ausschließlich oder auch nur vorwiegend kirchlich-religiöse Institution ist die Ehe gemäß ihrem Wesen und Begriffe nicht, und die Kirche überschreitet den ihr zustehenden Wirkungskreis, wenn sie die Bedingungen des rechtlichen Zustandekommens einer Ehe, insbesondere die Aufstellung diesfälliger Hindernisse, sowie die meritorischen Vorschriften betreffs der Form der giltigen Eheschließung ausschließlich für sich in Anspruch nimmt und es einfach den staatlichen Organen überläßt, mit einer diesfalls von ihren Funktionären geschaffenen „Thatsache" sich abzufinden oder die aus dieser unabänderlichen Thatsache fließenden bürgerlich-rechtlichen Konsequenzen zu ziehen.

Und wie in den Evangelien, wird auch in den übrigen neutestamentlichen Büchern die Ehe nirgends als „Sakrament" im späteren theologischen Sinne aufgefaßt. Die diesfällige Berufung auf eine Stelle im Ephesier-Briefe aber ist ganz unbegründet. Der Verfasser dieses Schreibens spricht im 5. Kapitel unter anderem von den Pflichten ehelicher Liebe und Treue, und sagt unter Zitierung von I. Mos. 2, 24: „Der Mensch wird seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen; und die Zwei werden ein Fleisch sein," worauf er hinzusetzt: „Dieses Geheimnis ist groß, ich sage aber in Christus und in der Kirche;"[1]) er hatte nämlich im Vorhergehenden (V. 23 ff.) die Verbindung des Gatten mit der Gattin mit der Beziehung Christi zur Kirche verglichen: „Der Mann ist das Haupt des Weibes, wie Christus das Haupt der Kirche . . Männer, liebet eure Weiber, wie auch Christus die Kirche geliebt." Im Griechischen heißt „Geheimnis" μυστήριον; Hieronymus übersetzt es mit „sacramentum"; da nun dieses Wort von den späteren kirchlichen Theologen auch im Sinne von „wirksamem Gnadenzeichen" gebraucht wurde, behaupten die römisch-katholischen „Ausleger", der Verfasser des erwähnten Briefes habe die Ehe als „Sakrament" (in ihrem Sinne!) bezeichnet und übersetzen daher flugs: „Dieses Sakrament ist groß . . ."[2])

[1]) Ephes. 5, 32. — [2]) Der Mißbrauch der Bibelstellen und deren willkürliche und irrige Ausdeutung hat überhaupt namentlich in der römischen Kirche

Ebenso wenig giebt Jesus bezüglich der anderen Glaubenslehren und Glaubensfragen irgend welche neue Auskünfte oder stellt er irgend welche neue Lehren auf: sein Standpunkt ist auch hier immer und überall im wesentlichen der traditionelle, d. i. jüdische, beziehungsweise pharisäische. Es ist eben irrig, in den Pharisäern eine von der Masse der Juden abgesonderte „Sekte“ zu sehen. Das waren nicht einmal die zur Negation, zur religiösen Freigeisterei und zum epikureischen Hedonismus hinneigenden Sadducäer, um so weniger aber die Pharisäer. Gerade sie waren die reinsten Repräsentanten des Judentums ihrer Zeit in religiös-ritueller Hinsicht, im Grunde genommen war die ganze jüdische Nation um die Zeit der Geburt und des Auftretens Jesu „pharisäisch“, und ebenso waren alle Sopherim oder Schriftgelehrte zugleich „Pharisäer“. Daher standen die Pharisäer auch beim Volke in hohem Ansehen, man sah in ihnen die berufenen Wächter der Lehre und Satzungen des Judentums, der nationalen Würde und Freiheit, und was sich dieselben in Bezug auf religiöse Gebräuche und Anschauungen aneigneten, erhielt für das öffentliche wie private Leben der Juden eine normative Bedeutung.

Die Ableitung des Wortes „Pharisäer“ von „pharosch“ = „abgesondert“ ist zwar etymologisch richtig, aber diesen Namen erhielten sie nicht, weil sie sich, als in besonderem Maße fromm, vom Volke abschlossen; vielmehr nannte man sie so infolge ihrer strengen Absonderung von hellenisierenden Einflüssen, denen sich zur Zeit der Makkabäer-Kämpfe schon die „Chasidim“ oder „Gottesfürchtigen“, „Frommen“, entgegengestellt hatten. Freilich gingen die Pharisäer in diesem Streben, das Volk vor fremdnationalen und fremdreligiösen Elementen zu bewahren, zu weit, sie fügten zu dem für diesen Zweck nicht ausreichenden „Gesetze“ mancherlei willkürliche Zusätze und Bestimmungen, griffen zu künstlichen Gesetzesauslegungen und schufen eine ebenso komplizierte als lästige und peinliche Casuistik, in welcher kleinlichen Dingen eine

---

einen Umfang genommen, daß sogar Theologen dieser Kirche gegen eine solche „Maltraitierung“ der Bibelstellen zu protestieren beginnen. Vgl. Bainvel, Les Contresens bibliques des Préd. Paris. 1895. Der Verfasser, ein Jesuite, führt 186 derartige Stellen an; die Zahl derselben beträgt aber in Wahrheit Legion, zumal er selbstredend solche Stellen nicht anführt — und auch nicht anführen darf — über deren Sinn und dogmatische „Beweiskraft“ eine kirchliche Entscheidung vorliegt.

übertriebene Wichtigkeit beigelegt und die Nichtbefolgung der gegebenen Vorschriften als schwere Gesetzesverletzung hingestellt wurde.

Diese Vorschriften bezogen sich insbesondere auf das Waschen der Hände vor der Mahlzeit, der Krüge, Schüsseln, auf das Baden des Körpers nach Berührung gewisser „unreiner“ Dinge und Personen 2c. War z. B. eine tote Fliege in einen irdenen Krug gefallen, so mußte derselbe zerbrochen werden. Am Sabbathe sollte sich niemand tausend Schritte von seiner Wohnung entfernen. Eine überaus große Anzahl von Geschäften und Verrichtungen, das Bereiten von Teig, jeder Kauf und Verkauf, selbst das Ausrupfen von Ähren 2c. mußte an diesem Tage unterbleiben. Da die meisten Insekten für unrein galten, beim Trinken aber leicht eine Mücke verschluckt werden konnte, siebten sie auch ihr Getränk. Ebenso gehörte das laute Beten an öffentlichen Plätzen, ostentatives Almosengeben, die Verzehntung auch der Gartenfrüchte, obgleich das Gesetz nur jene der Feldfrüchte forderte,[1]) die Befestigung mit Gesetzesstellen beschriebener Täfelchen mittels eines Riemens an Stirn und linke Hand u. dgl. zu den Eigentümlichkeiten der Pharisäer.

Und eben diesen Auswüchsen des Pharisäertums, aber auch nur diesen, trat Jesus tadelnd und zürnend entgegen. Darum nimmt Jesus an Sabbathen im Angesichte der Pharisäer Krankenheilungen vor und führt ihre Mißbilligung eines solchen angeblichen Bruches der Sabbathsruhe dadurch ad absurdum, daß er ihnen die Frage vorlegt: „Wer aus euch, dessen Ochs oder Esel in eine Grube fällt, würde ihn nicht sogleich herausziehen am Tage des Sabbaths?“[2]) Darum verteidigt er seine Jünger, als die Pharisäer ihre Mißbilligung darüber aussprachen, daß erstere an einem Sabbathe Ähren von einem Saatfelde abpflückten, um ihren Hunger zu stillen.[3]) Darum warnt er seine Zuhörer, beim Almosengeben „mit der Posaune vor sich herzublasen“, beim Beten sich „in die Synagogen und an die Straßenecken zu stellen“, beim Fasten „das Angesicht zu entstellen“, d. h. sich nicht zu waschen, um von den Menschen als fromm angesehen und gelobt zu werden.[4]) Darum ruft er wiederholt ein „Wehe euch!“ den Pharisäern dafür zu, daß sie „die Krausemünze, den Anis und den Kümmel verzehnten, aber das Wichtigere des Gesetzes, die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit vernachlässigen“, darum nennt er sie „blinde Wegweiser, die

---

[1]) III. Mos. 27, 30–33; IV. Mos. 18, 21–24. — [2]) Luk. 24, 5; Mtth. 12, 11. — [3]) Mtth. 12, 1 ff. — [4]) Mtth. 5.

eine Mücke durchseihen, aber ein Kameel verschlingen", darum tadelt er sie, daß sie „den Becher und die Schüssel von außen reinigen, inwendig aber voll Raubes und Unflates" seien;[1]) darum verheißt er seinen Anhängern Befreiung von den übertriebenen, peinlichen, engherzigen und willkürlichen Satzungen und Vorschriften der Pharisäer mit den Worten: „Kommet zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquicken . . . denn mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht."[2]) Darum verteidigt er sich gegen den Anwurf, daß er „mit Zöllnern und Sündern umgehe und mit ihnen esse."[3])

Diese Thatsachen müssen wir uns gegenwärtig halten, wollen wir einen der hauptsächlichsten Beweggründe des öffentlichen Auftretens Jesu als Volkslehrer erkennen und verstehen. „Als er das Volk sah, bemitleidete er es; denn es war geplagt und lag zerstreut, wie Schafe, die keinen Hirten haben."[4]) Der Haß der Pharisäer, Gesetzeslehrer und Priester, den er sich durch sein freimütiges Auftreten und durch den Tadel ihrer Verkehrtheiten zuzog, war ja auch die veranlassende Ursache seines Todes: um den ihnen lästigen und freisinnigen Reformator, dessen Ansehen beim Volke in demselben Maße stieg, als ihr Einfluß abzunehmen drohte, für immer zu beseitigen, benützten seine Feinde dessen Selbstbezeichnung als „Sohn Gottes", um vom Synedrium dessen Verurteilung zum Tode wegen „Gotteslästerung" nach dem mosaischen Gesetze[5]) zu erwirken.

Aber, wie oben und wiederholt betont, in den eigentlichen, überkommenen jüdisch-religiösen Lehren und Satzungen befand sich Jesus mit den Pharisäern in keinem Gegensatz und Widerspruch; so insbesondere nicht in der Lehre der einstigen leiblichen Auferstehung, der Existenz höherer geistiger Wesen, der Engel, der göttlichen Vorsehung, der Unsterblichkeit, des Jenseits als Himmel und Hölle, was alles die Sadducäer leugneten; im Gegenteile brachte gerade Jesus das spezifisch theologisch-ethische Element der jüdischen

---

[1]) Mtth. 23, 23 ff. — [2]) Mtth. 11, 28. 30. — [3]) Luk. 5, 30. — [4]) Mtth. 9, 36.

[5]) Die bezügliche Gesetzesstelle lautet im Auszug: „Wenn in deiner Mitte ein Prophet aufsteht, oder einer, der vorgiebt, er habe ein Traumgesicht gehabt, und weissagt ein Zeichen oder ein Wunder . . so sollst du die Worte dieses Propheten oder Träumers nicht hören . . und denselben Propheten oder Traumerdichter soll man töten . ." (V. Mos. 13, 1. 3. 5.)

Religionslehre — das sogen. haggadische — hauptsächlich zur Geltung, während die Rabbinen und Gesetzeslehrer fast ausschließlich das halachische Element, d. i. die gesetzlich juridischen und casuistischen Materien pflegten.

Speziell die Lehre von einer künftigen Auferstehung verteidigt Jesus gegenüber den Sadducäern, welche ihn einst, um diese Lehre als eine unhaltbare zu kennzeichnen, fragten, wem ein Weib bei der Wiedererweckung der Leiber angehören wird, das infolge der Leviratsehe nach einander an sieben Brüder verheiratet gewesen. „Ihr irret," entgegnet Jesus, „und verstehet weder die Schrift noch die Macht Gottes. Denn bei der Auferstehung werden sie weder heiraten, noch verheiratet werden, sondern sie werden wie die Engel Gottes im Himmel sein."[1]) Doch muß betreffs des Hervortretens und der geschichtlichen Entwickelung dieser Lehre bemerkt werden, daß sie auch in der jüdischen Religionslehre verhältnismäßig neueren Ursprunges war, daß sie der althebräischen Theologie fremd gewesen und erst im Buche Daniel bestimmt ausgesprochen wird mit den Worten: „Viele, die im Staube der Erde schlafen liegen, werden aufwachen, einige zum ewigen Leben, andere zur ewigen Schmach."[2]) Erst von jetzt an wurde diese Lehre in das religiöse Bewußtsein des jüdischen Volkes aufgenommen,[3]) allerdings, wie wir gesehen, nicht ohne Widerspruch der Sadducäer und der hellenisierenden Richtung.

Zwar behaupten insbesondere römisch-katholische Exegeten, der Glaube an eine einstige Auferstehung finde sich schon im Buche Job ausgesprochen, indem sie die Stelle Kap. 19, V. 25—27 also übersetzen: „Denn ich weiß, daß mein Erlöser (unter welchem sie natürlich Christus verstehen) lebt, und ich werde am jüngsten Tage (unter dem sie den Tag des allgemeinen Gerichtes verstehen) von der Erde auferstehen, und werde wieder umgeben werden mit meiner Haut und werde in meinem Fleische Gott schauen. Ich selbst werde ihn sehen, und meine Augen werden ihn anschauen, und kein anderer; diese Hoffnung ruht in meinem Busen." Aber diese — von Hieronymus herstammende — Übersetzung ist ganz irrig und willkürlich und muß eigentlich lauten: „Ich weiß, daß mein Erretter (Erlöser im weiteren Sinne, Rächer, „Goel", d. i. Gott) lebt; als der

---

[1]) Mtth. 22, 29 ff. — [2]) Dan. 12, 1—3.

[3]) Die makkabäische Mutter und ihre Söhne starben mit dem Bekenntnisse der Auferstehung auf den Lippen. (II. Makk. 7, 9. 14. 23.)

Letzte wird er auf dem Staube (meinem Grabe) stehen (d. h. wenn ich auch hier auf Erden in meinem Leiden untergehe, wird mein Rächer doch als Sieger auf meinem Grabe sich erheben); von meinem Fleische los (d. h. wenn ich schon gestorben bin) werde ich Gott schauen." Somit drückt diese Stelle nur die freudige Zuversicht auf ein Fortleben im Scheol, in der Unterwelt aus. Daß die zitierte Stelle ursprünglich stets so verstanden wurde, geht auch daraus hervor, daß die neutestamentlichen Schriften, welche öfters von der „Auferstehung" sprechen, sich nirgends und niemals auf diese Stelle berufen, und ebensowenig thut dies selbst noch Irenäus (gest. 202), obgleich er über die „Auferstehung" eine besondere Schrift verfaßte.

Daß die Auferstehungslehre der späteren Juden persischen Ursprungs ist und erst aus letzterer Religion in das Judentum herübergenommen wurde, erscheint nicht zweifelhaft. Aber auch bei den Persern bildete sie ursprünglich keinen Bestandteil der Religionslehre, sie ist wenigstens nicht zoroastrisch,[1]) obgleich eine Art „Chiliasmus" schon frühzeitig unter ihnen hervorgetreten scheint; denn Theopompus, ein Zeitgenosse Alexanders, berichtet: „Wenn Ahriman zuletzt im Kampfe mit Ormuzd unterlegen, dann würden die Menschen glücklich werden, weder der Nahrung bedürfend noch einen Schatten werfend. ."[2]) An diesem Reiche der Herrlichkeit würden aber auch die Verstorbenen nach ihrer Auferweckung theilhaben; denn derselbe Geschichtsschreiber fügt hinzu, nach der Lehre der Magier werden die Menschen wieder aufleben und unsterblich werden. Ausdrücklich aber wird die Auferstehung im Bundehesch gelehrt: Sosiosch, der Prophet oder Retter, der gegen das Ende des Weltlaufes geboren werden soll, wird durch Ormuzds Macht die Toten erwecken. Zweifelnd fragt Zoroaster Ormuzd: „Da Wind und Wasser die Reste des Leibes davontragen, wie soll er wieder hergestellt werden?" Ormuzd aber verweist auf seine allmächtige Schöpferkraft: sowie er der Schöpfer des Samenkornes sei, das nach der Verwesung neu ausbricht, so werde auch durch seine Kraft die Auferstehung geschehen.

In ganz derselben Weise, nämlich durch Berufung auf die göttliche Allmacht, suchen auch die christlich-kirchlichen Theologen die Auferstehungslehre vom Gesichtspunkte des vernünftigen Denkens zu rechtfertigen, und schon Paulus beruft sich auf das Samenkorn,[3])

[1]) Vgl. Bournouf, Journ. Asiat. 1840. X. 237. — [2]) Ap. Plut. Isid. c. 47. — [3]) I. Cor. 15, 36 ff.

wozu allerdings bemerkt werden muß, daß hier der Keimungs- mit dem Verwesungs- oder Fäulnisprozeß verwechselt wird. Außerdem weist die Theologie auf die göttliche Gerechtigkeit hin, welche verlangt, daß auch der Leib, als Werkzeug der Seele in der Vollbringung des Guten wie des Bösen, am einstigen Lohne und an der einstigen Strafe teilnehme. Ferner hätte ohne die Wiedererweckung der Leiber die Sünde des ersten Menschen eine Folge gehabt, welche Christus nicht behoben hätte, und er wäre daher nicht der wahre und vollkommene Erlöser des gefallenen Geschlechts; denn der erste Mensch und seine Nachkommen hätten von Gott auch die Gnade der leiblichen Unsterblichkeit erhalten, welche aber durch den Sündenfall verloren gegangen sei, wovon im folgenden Abschnitte mehr. Endlich fordere auch die göttliche Liebe und Güte die Wiedererstehung aus dem Grabe, da dem Menschen das Verlangen nach Fortdauer seiner ganzen Persönlichkeit, und nicht bloß seines geistigen Wesens, innewohne, was aus dem Zurückschaudern des natürlichen Gefühles vor dem physischen Tode hervorgehe.

Es ist klar, daß den erwähnten Gründen eigentlich wissenschaftlicher Wert nicht zukommt, wenngleich ihnen der Charakter formaler Konsequenz — nämlich innerhalb des positiv-christlichen dogmatischen und theologischen Systems — nicht abgesprochen werden kann. Insbesondere der letztangeführte Grund — so recht eigentlich ein argumentum ad hominem — verdient ernstere Beachtung und tiefere Würdigung. Unleugbar sträubt sich das Gefühl des durchschnittlichen Menschen gegen den Gedanken einer ewigen Vernichtung seines leiblichen Daseins und gewährt ihm die Idee einer Wiederverjüngung, einer Wiedererneuerung seines kranken, morschen Körpers Trost und Beruhigung, wie ihn nicht minder der Gedanke tröstet und aufrichtet, die Lieben, die ihm der grausam unerbittliche Tod entrissen, wieder sehen und wieder mit ihnen von Angesicht zu Angesicht verkehren zu können.

So ist der Auferstehungsglaube, der schon bei rohen Völkern die Achtung und Pietät gegen den menschlichen Leichnam gesichert und so die Völker veredelt hat, natürlich, menschlich, erhebend, rührend, und in diesem Sinne wohl begreiflich und gerechtfertigt. Die Wissenschaft, welche sich auch hier nur vom nüchtern denkenden Verstande und nicht von den Bedürfnissen des Gemütes, von Gründen und Wünschen des Herzens leiten läßt, vermag diesfalls allerdings nur zuzugeben, daß auch der physische Tod nicht die absolute Vernichtung

der den Leib darstellenden elementaren Stoffe bedeutet, und daß diese Stoffe in dem großen Getriebe der unaufhaltsam thätigen „Natur“ abermals zu neuen organischen Bildungen verwendet werden, von denen ihrerseits wieder dasselbe gilt, weshalb ein Leib, dessen chemische Elemente nach dessen Zerfalle zum Aufbaue anderer Menschenleiber verwendet wurden, unmöglich als mit dem früheren identisch wieder erstehen kann. Auch danach frägt das gegen das Aufhören seines Daseins sich sträubende, von Sehnsucht und Schmerz zerrissene Herz nicht, was eigentlich die Idee eines ewigen, absolut endlosen (!) physischen Daseins bedeuten will...

Daß auch selbst die kirchlichen Theologen über die nähere Beschaffenheit der wiedererstandenen Körper nichts zu sagen wissen und diese Beschaffenheit notgedrungen eben als „unbegreiflich“, „unvorstellbar“, „geheimnisvoll“ bezeichnen müssen, ist erklärlich. Im allgemeinen stimmen sie darin überein, daß der auferstandene Leib mit dem irdischen wesenhaft derselbe sein wird, ohne jedoch dieselben Eigenschaften wie er zu besitzen, insbesondere ohne dem Gesetze der Trägheit und Attraktion unterworfen zu sein — also ein Leib und doch unkörperlich und unstofflich, derselbe wie der gegenwärtige, und doch nicht derselbe, verklärt und vergeistigt, unverweslich und leidesunfähig, „klar wie die Sonne, schnell wie der Gedanke, die stofflichen Dinge und Hindernisse durchdringend wie der Geist...“[1]) Doch werden nur die Leiber der Guten der Verherrlichung teilhaftig, während jene der Bösen häßlich sein werden...[2])

Noch seien hier einige Bemerkungen gestattet über die in den Evangelien enthaltenen Andeutungen betreffs der Weise und des Zeitpunktes des Endes der Welt, wobei es allerdings schwer ist, zu entscheiden, ob damit die wirkliche Lehre und Anschauung Jesu oder nur die Meinung und Auffassung der Verfasser der neutestamentlichen Schriften wiedergegeben erscheint. Nachdem Jesus an einem der letzten Tage, die ihn noch von seinem Tode trennten, im Tempel gelehrt, „traten seine Jünger zu ihm, um ihm die Gebäude des Tempels zu zeigen. Er aber antwortete und sprach zu ihnen: Seht ihr dies alles? Wahrlich, ich sage euch, kein Stein wird hier auf dem andern gelassen werden, der nicht zerstört wird.“[3]) Von dieser Bemerkung Jesu nahmen nun die Jünger Veranlassung, die Frage zu stellen: „Sag' uns, wann wird dies geschehen? Und

[1]) Vgl. I. Cor. 15, 42—44. — [2]) Phil. 3, 21; I. Cor. 15, 51. — [3]) Mtth. 24, 1. 2.

was wird das Zeichen von deiner Ankunft und von dem Ende der Welt sein?"[1]) Und nun giebt Jesus auf beide Fragen Auskunft und nennt sowohl die „Zeichen", welche der Zerstörung Jerusalems als auch jene, welche dem Untergange der Welt vorhergehen und diesen herbeiführen sollten.

Nach dem, was die synoptischen Evangelien diesfalls berichten, kann gar kein Zweifel sein, daß Jesus — abermals unter der oben erwähnten Voraussetzung, daß die Evangelien seine Äußerungen richtig wiedergeben — das Eintreten des Weltendes und seine Wiederkunft zum Gerichte alsbald nach dem Untergange der jüdischen Hauptstadt prophezeite. Die kirchlichen Theologen sträuben sich allerdings aus begreiflichen Gründen, diese Thatsache zuzugestehen und versuchen — gewohnter Weise — zu diesem Zwecke alle möglichen Ausflüchte und exegetischen Kunststücke, da die Welt eben heute, also lange Zeit nach der Verwüstung Jerusalems, noch immer steht und die Wiederkunft Jesu zum Gerichte gleichfalls noch immer nicht erfolgt ist. Ja manche leugnen überhaupt, daß Jesus in der Antwort an seine Jünger vom Weltende gesprochen, und behaupten, er habe sich ausschließlich auf die Prophezeiung der Vorzeichen der Zerstörung Jerusalems beschränkt. Allein was in dieser „Weissagung" über die sogleich zu erwähnenden Vorgänge am Himmel und auf der Erde gesagt ist, stimmt so wenig auf die Zerstörung Jerusalems und hat sich so wenig erfüllt, daß diese Deutung selbst von der weitaus überwiegenden Mehrzahl der kirchlichen Theologen zurückgewiesen wird.

Aber auch die Thatsache, daß gemäß diesen Prophezeiungen der Weltuntergang, die Auferstehung und das Weltgericht alsbald nach dem Untergange Jerusalems hätten eintreten sollen, kann nicht bestritten werden. Der Leser vernehme und urteile selbst. Nachdem Jesus als Vorzeichen der drohenden Zerstörung Jerusalems Kriege und Kriegsgerüchte, den Beginn der Belagerung der Hauptstadt und das Auftreten falscher Propheten genannt, nachdem er weiter den „Greuel der Verwüstung am heiligen Orte" erwähnt und das mit der Belagerung und Zerstörung verbundene Elend der Eingeschlossenen geschildert, fährt er fort: „Sogleich aber nach der Trübsal jener Tage wird die Sonne verfinstert werden und der Mond seinen Schein nicht mehr geben, und die Sterne werden vom Himmel fallen

---

[1]) Das. V. 3.

und die Kräfte des Himmels erschüttert werden. Und dann wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen .. und er wird seine Engel mit der Posaune senden mit großem Schalle."[1])

Mit diesem Texte des Matthäus-Evangeliums stimmt im wesentlichen jener des Marcus-Evangeliums überein: „In denselben Tagen aber nach dieser Trübsal wird die Sonne verfinstert werden" etc.[2]) Ebenso das Lukas-Evangelium, welches, ohne den Faden des Zusammenhanges zu unterbrechen, fortfährt: „Und es werden Zeichen an der Sonne, an dem Monde und den Sternen sein... Dann werden sie den Menschensohn in der Wolke kommen sehen..."[3]) Wenn möglich noch deutlicher sind die folgenden Stellen: „Wahrlich, ich sage euch, es sind einige von denen, die hier stehen, die den Tod nicht kosten (d. h. nicht sterben) werden, bis sie des Menschen Sohn in seinem Reiche kommen gesehen haben."[4]) „Wahrlich, sag' ich euch, dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis dies alles geschieht."[5])

Sehr begreiflich daher, daß auch in der That die ersten Bekenner des Christentums das Weltende und Weltgericht als unmittelbar bevorstehend ansahen. Der Verfasser des II. Briefes an die Thessalonicher sieht sich infolge dieser allgemeinen Erwartung sogar genötigt, zu schreiben: „Wir beschwören euch aber, Brüder, betreffs der Ankunft unseres Herrn Jesu Christi und unserer Versammlung bei ihm, daß ihr .. euch nicht erschrecken lasset, .. als ob der Tag des Herrn nahe bevorstehe."[6]) Als Grund giebt er an, daß der — angeblich von Jesus geweissagte — Abfall vom Glauben und der „Antichrist" noch nicht gekommen: „Zuvor muß der Abfall kommen und offenbar werden der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens, der sich widersetzt und sich erhebt über alles, was Gott heißt oder göttlich verehrt wird, so daß er sich in den Tempel setzt und sich für Gott ausgiebt... Diesen Bösewicht wird der Herr Jesus töten mit dem Hauche seines Mundes und ihn zunichte machen."[7])

Bemerkenswert ist hiebei, wie sich der Verfasser die — übrigens gleichfalls nahe erwartete — Wiederkunft Jesu und damit die Auferstehung denkt: „Wir, die wir leben und übrig bleiben bis zur

---

[1]) Mtth. 24, 29—31. — [2]) Marc. 13, 24. — [3]) Luk. 21, 25. 27. — [4]) Mtth. 16, 28. Vgl. Marc. 8, 39; Luk. 9, 27. — [5]) Mtth. 24, 34. Marc. 13, 30. — [6]) II. Theff. 2, 1. 2. — [7]) Das. V. 3. 8. Vgl. Apok. 20, 7, wo nebst dem Antichrist noch „Gog" und „Magog" genannt wird.

Ankunft des Herrn, werden denen, die entschlafen (d. h. schon gestorben) sind, nicht zuvorkommen (d. h. nicht früher an die Reihe kommen, als sie); denn der Herr selbst wird . . beim Schalle der Posaune Gottes vom Himmel herabsteigen, und die Toten, die in Christus sind, werden zuerst auferstehen; dann werden wir, die noch leben und übrig geblieben sind, zugleich mit ihnen entrückt werden in die Wolken, Christo entgegen in die Luft(!), und werden so immerfort bei dem Herrn sein."[1]) Und desgleichen erklärt der Verfasser des Jacobus-Briefes: „Seid geduldig, und stärket eure Herzen, denn die Ankunft des Herrn ist nahe. ."[2]) Hatte doch in dieser Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Jesu und damit des Weltendes und der Auferweckung der Toten der Chiliasmus der Christen der ersten Jahrhunderte, d. h. die Idee der Errichtung eines großen, tausend Jahre währenden irdischen Reiches durch Christus, seinen eigentlichen Grund, wozu noch die Deutung einer Stelle der Apokalypse (Kap. 20, 2. 3. 4. 6) trat, gemäß welcher der Teufel 1000 Jahre gefesselt im Abgrunde liegen wird, um sodann wieder auf eine kurze Zeit losgelassen zu werden, während die Gerechten durch jene Zeit von 1000 Jahren mit Christus regieren sollen. Den „Antichrist" wähnte man infolge der Christenverfolgungen seitens einzelner römischer Kaiser (des Decius, Valerian, Diocletian) gekommen. Selbst der apostolische Vater Papias, die Kirchenväter Justinus, Irenäus[3]) u. a. vertreten diese Erwartung.

Was nun die Stellung der Wissenschaft zu dieser Frage bezüglich des Weltendes oder Weltunterganges betrifft, so wissen wir jetzt wenigstens soviel, daß der Untergang unseres Planeten nicht dadurch herbeigeführt werden wird, daß „die Sterne vom Himmel fallen". Aber ein Aufhören der gegenwärtigen Weltkonstellation, sowie des gegenwärtigen Zustandes der Himmelskörper und speziell unserer Erde und damit der Eintritt derselben in neue Formen und Prozesse muß auch von der exakten Wissenschaft zugegeben werden. Zwar behaupten einzelne Naturforscher — insbesondere H. Czolbe[4]) — die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der gegenwärtigen Weltordnung, namentlich unserer Erde, und dies nicht nur nach rückwärts, in Bezug auf die Vergangenheit, sondern

[1]) I. Thess. 4, 14—16. — [2]) Jac. 5, 8. Vgl. I. Tim. 6, 14. — [3]) Vgl. Iren. c. haer. V. 33. 34. — [4]) Natur.-teleol. Durchführung d. mechan. Prinzips, Jena und Leipzig, 1865.

auch nach vorwärts, mit Rücksicht auf die Zukunft; allein dieser Annahme steht eine Reihe unleugbarer astronomischer wie geologischer Thatsachen entgegen, welche dieselbe als unhaltbar erscheinen lassen; nirgends im Universum giebt es nämlich einen absoluten Stillstand, einen unveränderlichen Zustand; zahlreiche kosmische Erscheinungen — die Ringe des Saturn, die „Milchstraße“, die Nebelflecke im Sternbild des Orion, des Stieres, die Kometen, die Meteore 2c. — beweisen den stetig fortschreitenden Bildungs- oder Auflösungsprozeß der Weltkörper; ferner scheint die Drehungsgeschwindigkeit der Erde durch Ebbe und Flut allmählich abzunehmen, es zeigen sich Spuren allmählicher, wenngleich nur äußerst langsam fortschreitender Erkaltung derselben, wie auch das Vorhandensein einer die fortschreitende Bewegung hemmenden und allmählich die Bahnen sämtlicher Weltkörper verkleinernden Ursache wahrscheinlich ist.

Giebt es ein derartiges widerstandleistendes Mittel, dann müssen sich im Laufe der Zeit unablässig aber in stets wachsenden Zeiträumen aus kleineren kosmischen Massen größere bilden, und es müssen, während kleinere Weltkörper früher, größere — die Sonnen- oder Zentralkörper — später erstarren, die kleineren Weltkörper auf die größeren, der Mond auf die Erde, die Erde auf die Sonne u. s. w. stürzen, wodurch der Zustand der Glühhitze von neuem hervorgerufen und der gesamte Entwickelungs- und Lebensprozeß in immer größeren Dimensionen sich erneuern muß.

Wie schon bei einer früheren Gelegenheit (im IV. Abschnitte) hervorgehoben, kann Wärme in einem ganz bestimmten, unveränderlichen Verhältnisse in mechanische Kraft oder Arbeit umgesetzt werden. So ist das Quantum Wärme, das notwendig ist, um 1 Kilogr. Wasser um 1° C. zu erwärmen, imstande, eine mechanische Arbeit zu verrichten, welche der Hebung von 440 Kilogr. Gewicht auf 1 Meter Höhe gleichkommt. Andererseits entspricht 1 Pferdekraft der Leistung, 4500 Kilogr. pro Minute auf 1 Meter Höhe zu heben. Da nun Beobachtungen gezeigt haben, daß die Sonnenstrahlen, falls sie auf die Erde senkrecht auffallen und nicht zum Teile von der Atmosphäre aufgehalten werden, in 1 Jahre eine Eisschichte schmelzen, welche die ganze Erdoberfläche 100 Fuß bedeckt, so ergiebt sich hieraus, daß die mechanische Kraft der dabei verbrauchten Wärme 228 000 Milliarden Pferdekräften gleichkommt. Von dieser von der Sonne ununterbrochen auf die Erde herabströmenden Kraft wird also alle irdische Bewegung, alles Leben bestritten, und mit dem Ver-

siegen dieser Kraftquelle muß, wenn auch erst in Millionen von Jahren, die Ruhe des Todes auf unserem Erdballe, dessen Vereisung und Verfinsterung eintreten.

Aber bevor dies geschieht, werden auf unserer Erde noch andere, wenngleich nicht so tiefgreifende und grundstürzende Veränderungen eintreten. Schon der griechische Astronom Hipparch (um 150 v. Chr.) machte die Entdeckung, daß sich die Länge der Gestirne jährlich etwas ändert, während die Breite dieselbe bleibt, und daß diese Änderung daher kommt, daß der Frühlingspunkt längs der Ekliptik in der Richtung von Ost nach West fortrückt, weshalb man diese Erscheinung das Vorrücken der Nachtgleichen oder die Präzession nennt. Die Ursache der Präzession liegt in der Anziehung, welche die Sonne gegen die um ihre Axe sich drehende abgeplattete Erde äußert. Wäre die Erde eine gleichförmige dichte Kugel, also ohne Abplattung, so würde sie von der Sonne so angezogen, als wenn ihre ganze Masse im Mittelpunkte ihren Sitz hätte; eine solche Anziehung könnte nur eine progressive, aber keine drehende Bewegung hervorbringen; aber eben infolge der Abplattung der Erde erzeugt die Sonne auch eine drehende Bewegung. In einem Jahre beträgt nun dieses Vorrücken der Nachtgleichen, welches beständig vor sich geht, im Durchschnitte 50″.2, daher in 72 Jahren 1 Grad; in 25.920 Jahren durchwandert der Frühlingspunkt die ganze Ekliptik.

Es ist klar, daß diese als periodisch anzunehmenden Änderungen in den Nachtgleichen auch eine stetig fortschreitende Änderung in den Temperatur-Verhältnissen unseres Planeten, insbesondere eine periodische Abkühlung und Vereisung je einer der beiden Erd-Hemisphären zur Folge haben müssen, wie es denn auch wirklich geologisch feststeht, daß die gegenwärtige Periode der Erdentwickelung mit einer durch tiefes Sinken der Temperatur herbeigeführten Vereisung und dem Diluvium („Sint“-, d. i. allgemeinen „Flut“, nicht zu verwechseln mit der biblischen „Sündflut“) eingeleitet wurde.

Doch diese Veränderungen sind, wie gesagt, nur partielle und nicht vergleichbar mit dem Zeitpunkte, da die Erde zwar noch um ihre Axe sich drehen und die Sonne umkreisen wird, ohne von dieser mehr Licht und Wärme zu erhalten. Und auch dieser Zustand wird vorübergehen. Aus den oben angeführten Ursachen wird der Erdball samt den übrigen Planeten dereinst wohl im Fluge ermatten und sich allmählich dem finstern, toten Sonnenkörper nähern, um schließ-

lich auf diesen herabzustürzen. Infolge dieser Katastrophe, durch die beim Zusammenstoße entstehende ungeheure Glut muß die Materie der Sonne und der mit ihr zusammentreffenden Weltkörper glühend werden und vergasen, es wird sich ein ungeheurer Nebelfleck bilden, und der Entwickelungsprozeß kann von neuem beginnen ...

Wird derselbe endlos sich erneuern und ewig sein im eigentlichen Wortsinne? .. Hier gehen die Anschauungen auseinander. Zwar soviel steht auf Grund des Axioms von der Erhaltung der Energie fest, daß ein völliges Aufgehen der Weltstoffe und deren Kräfte in das „Nichts", ein wirkliches Verschwinden derselben, eine absolute Vernichtung der kosmischen Elemente nicht stattfinden kann und wird, daß alle Veränderungen und Übergänge, alle Entwickelungen und Rückbildungen nur als formelle Prozesse in die Erscheinung treten, ohne das innerste Wesen der Urstoffe und Kräfte zu berühren; allein was der schließliche Endzustand der Weltentwickelung, das Endresultat des Zusammen- und Aufeinanderwirkens der Naturkräfte sein wird, vermag der Mensch nicht zu wissen. Jene, welche den Zustand absoluter Ruhe, des Stillstandes und Todes als Grenzzustand des Weltalls behaupten, weisen darauf hin, daß jede Neubildung mit verminderter Energie stattfinde, und daß derartige Vorgänge nach einigen Wiederholungen einen Zustand herbeiführen, in welchem keine Veranlassung zu weiteren Entwickelungen gegeben ist, daß insbesondere die durch den Ballungsakt der Planeten mit der Sonne entstehende Glut nur so beträchtlich sein wird, um die Ausstrahlung für einen Zeitraum von 50.000 Jahren zu decken; dagegen berufen sich andere — und gewiß mit Recht — auf die naturgesetzliche Thatsache, daß eine einmal vorhandene Bewegung auf Grund des Beharrungsvermögens sich nicht selbst sistieren und in den entgegengesetzten Zustand der Ruhe bringen kann, und daß daher auch für die thatsächliche Bewegung der Weltkörper, des Universums, ein solcher Stillstand als bleibender Zustand nicht angenommen werden kann, da eine in dieser Richtung wirkende Ursache wenigstens nicht angegeben werden kann.

Soviel läßt sich sagen, daß die im Universum wirkenden Urkräfte nicht im Gleichgewichte stehen, daß sie von einander verschieden und einander entgegengesetzt sind; denn wäre dies nicht der Fall, wären diese zusammenwirkenden Urkräfte qualitativ einheitlich und equilibriert, dann hätten sie überhaupt nicht wirken können, dann wäre absolute Ruhe und Erstarrung das unveränderliche Bild der

Natur. Wenn aber diese Urkräfte nach dem Gleichgewichte erst streben, indem sie die ursprünglichen Gegensätze zu überwinden suchen, wenn sie hiebei, wie dies bei der Pendelbewegung der Fall, den Indifferenzpunkt des Gleichgewichtes in entgegengesetzter Richtung überschreiten und dadurch an die Stelle der früheren Störung eine neue setzen, so entsteht die zeitliche Entwickelung als Wirkung ihres Zusammenwirkens, der zeitliche Fluß des Geschehens, welch letzterer somit nur der Ausdruck für die unaufhörlich stattfindenden aber niemals vollständig gelingenden Versuche der Urkräfte ist, sich in absolutes Gleichgewicht zu setzen.

Und so kann man erwarten, daß es zu einem absoluten, dauernden Stillstande der Naturkräfte nicht kommen wird, nicht kommen kann, daß der Herzschlag des Universums nicht für immer aufhören, die große Weltuhr, so recht ein perpetuum mobile, nicht für immer ablaufen wird, wenngleich kein Geringerer als der berühmte Physiker Clausius solches behauptete.

Auch der auf die vorhin erwähnte Weise gebildete Gasball kann und wird durch allmähliche Verdichtung abermals in Glut geraten und bedarf somit nicht einer — gewissermaßen „künstlichen" — Zuführung der Wärme von außen, der Entwickelungsprozeß kann von neuem beginnen und sich ewig wiederholen, da, wie schon wiederholt hervorgehoben, das Quale und Quantum der Naturstoffe und Naturkräfte absolut und objektiv unverändert und unvermindert bleibt. Wohin sollten sie auch entschwinden?

Gewißheit hat ja freilich der Mensch in diesen Fragen nicht — er kann, wie bezüglich des Anfanges, so auch bezüglich des Endes aller Dinge nur Vermutungen, auf feststehenden Thatsachen beruhende (unvollständige) Induktions- und Analogie-Schlüsse, kurz Wahrscheinlichkeiten, aussprechen. Wohl aber können wir uns auch hier mit dem Gedanken beruhigen, daß, was der Mensch nicht weiß, absolut nicht wissen kann, weder zu seinem wahren Glücke noch zur Erreichung seiner Bestimmung und zur Erfüllung seiner natürlichen und sittlichen Lebensaufgabe notwendig sein wird. Andererseits haben wir gesehen, wie wenig befriedigend, wie unhaltbar und unsicher auch jene „Aufschlüsse" sind, die wir bezüglich dieser Fragen in den, wie die Theologie behauptet, „göttlich inspirierten" Quellen einer „übernatürlichen Offenbarung" finden . . .

d) Die Sittenlehre Jesu. Zusatz: Die sittlichen Räte (Cölibat und Ordensgelübde).

Wollte Jesus die überkommene Sittenlehre des Judentums aufheben? — Jesus als sittlicher Reformator. — Der Kern und Hauptsatz der Sittenlehre Jesu. — Jesu Stellung zum rituellen Teile des Gesetzes. — Wollte Jesus eine Loslösung vom religiösen Verbande des Judentums? — Spätere Konzessionen an die Heidenchristen. — Allmähliche Absonderung der Heidenchristen von den Judenchristen. — Würdigung der von Jesus verkündigten Lehre nach Inhalt und Form. — Die Gleichnisreden Jesu. — Die „sittlichen Räte“ und „evangelischen Gelübde“. — Der „unbedingte Gehorsam“. — Die „freiwillige Armut“. — Ebionitisch-essenischer Einfluß auf den Inhalt der Evangelien. — Die „ewige Jungfräulichkeit“. — Die spätere Lehre bezüglich der „sittlichen Räte“ ist unevangelisch und nicht urchristlich. — Paulus und die freiwillige Ehelosigkeit. — Der angebliche „sittliche Vorzug“ der Ehelosigkeit ist unbiblisch. — Zu welchen praktischen Konsequenzen müßte die derzeitige theologische Auffassung führen? — Wie wurde es bezüglich des Cölibates in der apostolischen Zeit gehalten? — Was verlangt Paulus vom „Bischofe“? — Die diesfälligen Bestimmungen der sogen. apostolischen Kanones. — Spätere Synodalbestimmungen. — Das Konzil von Nicäa bezüglich des Cölibats. — Die Cölibatspraxis im Oriente und Occidente. — Gregor VII. und der Cölibatszwang. — Protestbewegung gegen diese Maßregel. — Das Konzil von Trient bringt diese Frage zum Abschlusse. — Sittlich-praktische Würdigung der in der Cölibatslehre liegenden Tendenz. — Worin besteht die echte, vernünftige Ascese? — Einige abschreckende Beispiele. — Theologische Rechtfertigungsversuche bezüglich des Cölibats: Berufung auf die Vestalinnen. —

Und was bisher bezüglich der von Jesus verkündeten Glaubenslehre gesagt wurde, gilt auch von seiner Sittenlehre. Auch hier steht Jesus auf dem Boden der altüberkommenen jüdischen Religion, auch seine Sittenlehre will nicht wesentlich Neues bieten, vielmehr will er auch die im „Gesetze“ enthaltene jüdische Sittenlehre nur erläutern und durch in ihr bereits liegende Ideen und Konsequenzen ergänzen, Mißverstandenes richtigstellen, vorhandene Härten mildern und andererseits die Strenge sittlicher Forderungen erhöhen, Willkürliches beseitigen, im Laufe der Zeit entstandene Auswüchse, wie sie der Lehre der Gesetzeslehrer, der Rabbinen und Pharisäer infolge Deutung und Auffassung gewisser Gesetzesstellen anhafteten, entfernen.

Deutlich geht dies aus der Versicherung Jesu hervor: „Glaubet nicht, daß ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, sie aufzuheben, sondern

zu erfüllen; denn wahrlich, sag' ich euch, bis der Himmel und die Erde vergehen, wird nicht ein Jota oder ein Punkt vom Gesetze vergehen";[1]) oder, nach der Version bei Lukas: „Es ist leichter, daß Himmel und Erde vergehen, als daß ein einziges Pünktlein vom Gesetze wegfalle."[2]) Und ebenso aus dem Beisatze: „Ich sage euch, wenn euere Gerechtigkeit nicht vollkommener sein wird, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen",[3]) worauf er dies an einigen Beispielen zeigt.[4])

In der Sittenlehre, also in der Betonung und Hervorhebung der praktischen Seite der Religion liegt denn auch der Schwerpunkt der öffentlichen Lehrthätigkeit Jesu, wie ja auch Moses nicht Dogmen lehrte, sondern Gesetze aufstellte. Schon sein früherer Lehrer und Meister, sein Geistes- und Gesinnungsgenosse, der Priestersohn Johannes, der die ihm von seinen Jüngern beigelegte Messias-Würde ablehnte und sie Jesu beigelegt wissen wollte, während er selbst nur als die „Stimme des Rufenden in der Wüste",[5]) als Vorläufer und Wegbereiter Jesu, gelten wollte, verlangt von den Volksscharen, die sich um ihn sammelten, auf deren Frage: „Was sollen wir thun", nicht die Beobachtung statutarischer und ritueller Religionshandlungen, nicht den Glauben an Lehrmeinungen, nicht Opfer und Tempeldienst, sondern werkthätiges Mitleid, Menschen- und Nächstenliebe: „Wer zwei Röcke hat, der gebe dem einen, der keinen hat, und wer Speise hat, der thue ebenso".[6]) Und denselben Hauptzweck verfolgt auch Jesus in seinen Lehren und Vorträgen. Nicht gegen die freisinnigen Sadducäer tritt er tadelnd auf, sondern gegen die orthodoxen Pharisäer. Als ihn einst ein Gesetzeslehrer fragte:[7]) „Meister — eigentlich: Lehrer — was muß ich thun, um das ewige Leben zu erwerben?" verlangt Jesus von ihm nicht den Glauben an Dogmen, sondern weist ihn hin auf die Pflicht, Gott zu lieben aus ganzem Herzen und den Nächsten wie sich selbst, und ebenso entgegnet er einem Jünglinge auf dessen Frage, was er thun müsse, um das ewige Leben zu erwerben: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote".[8]) Er preist selig[9]) die Armen im Geiste, die Sanftmütigen, die Trauernden, die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, die Barmherzigen,

---

[1]) Mtth. 5, 17. 18. — [2]) Luk. 16, 17. — [3]) Mtth. 5, 20. — [4]) Das. V. 2. ff. — [5]) Luk. 3, 4. — [6]) Das. V. 10. 11. — [7]) Luk. 10, 25 ff. — [8]) Mtth. 19, 17. — [9]) Mtth. 5, 3 ff. Luk. 6.

die reinen Herzens sind, die Friedsamen, jene, die um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden; er fordert gegenüber der pharisäischen, rein äußeren und gesetzlichen Werkheiligkeit und Selbstgerechtigkeit[1]) die Vollbringung des Guten — des Almosengebens, Fastens, Betens — „im Verborgenen", aus höheren, sittlichen Beweggründen, aus Liebe zu Gott, ferne von Ruhmsucht und Eitelkeit, ohne Rücksicht auf Menschenlohn und Volkslob; er mahnt, statt nach Schätzen zu streben, „welche Rost und Motten verzehren", vielmehr „Schätze im Himmel" zu sammeln, die von unvergänglicher Dauer und ewigem Werte sind; er warnt vor Lieblosigkeit und Härte in der Beurteilung des Nächsten, vor jener Splitterrichterei, die den kleinen Fehler des Mitmenschen ungebührlich vergrößert und der eigenen, größeren Gebrechen vergißt, vor jenen „falschen Propheten, die in Schafskleidern kommen, inwendig aber reißende Wölfe sind." Er lehrt durch sein Verhalten gegen eine öffentliche Sünderin,[2]) welche ihren Lebenswandel bereut, mit Thränen seine Füße netzt, sie küßt und salbt, Mitleid und Erbarmung gegen Verirrte und sittlich Gesunkene, denen Gott ihre Sünden vergiebt, wenn sie sich bessern und bußfertig sind, er warnt vor der „Lästerung wider den Geist",[3]) welche sich geflissentlich der Erkenntnis der Wahrheit verschließt und das Gute böse, das Böse gut nennt, er fordert von seinen Bekennern und Nachfolgern, daß sie „sich selbst verleugnen und ihr Kreuz auf sich nehmen", und daß sie vor allem für ihr sittliches Heil sorgen: „Denn was nützte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, an seiner Seele aber Schaden litte?"[4])

Er warnt weiter vor Stolz und Selbstüberhebung, vor Verführung und Ärgernis, und mahnt zur Demut und zu einfachem, offenem, kindlichem Sinn;[5]) er lehrt die Pflicht brüderlicher, liebevoller Zurechtweisung, der Sanftmut und Verzeihung angethaner Unbilden im Hinblicke auf Gott, der uns noch weit größere Beleidigungen verzeiht, die wir ihm zufügen;[6]) er will unter dem „Nächsten", dessen Liebe das Gesetz fordert, auch den Feind, den Fremden, den nicht demselben Stamme oder derselben Nation Gehörigen verstanden wissen;[7]) er warnt vor dem Geize,[8]) vor dem Streben nach Reichtum, da es schwer sei, daß ein Reicher ins Himmelreich eingehe und ein Kameel (andere geben: Schiffstau)

[1]) Mtth. 6, 1 ff. — [2]) Luk. 7, 36—50. — [3]) Mtth. 12, 31. — [4]) Luk. 9, 23. 25. — [5]) Mtth. 18, 1 ff.; Marc. 9, 32 ff. — [6]) Mtth. 18, 15 ff. — [7]) Luk. 10, 25 ff. — [8]) Luk. 12, 13 ff.

leichter durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in das Himmelreich gelange;[1]) er fordert, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist,[2]) und lehrt, daß es bei der Gabe, die wir einem edlen Zwecke widmen, nicht auf die Größe derselben, sondern auf das Herz, auf die Gesinnung und Absicht des Spenders ankomme;[3]) er mahnt, des Todes und einstigen Gerichtes stets eingedenk zu sein, da dieser Tag wie „eine Schlinge", d. h. plötzlich, unvermutet kommen wird, und fordert seine Bekenner auf, die ihnen von Gott verliehenen Gaben und Kräfte, „Talente", weise und eifrig zu gebrauchen.[4]) . .

Das ist demnach der wesentliche Inhalt der von Jesus verkündigten Sittenlehre, deren „größtes Gebot", deren Kern und Hauptsatz nach der ausdrücklichen Erklärung Jesu die Liebe zu Gott und dem Nächsten bildet,[5]) worin auch Paulus übereinstimmt,[6]) — eine Sittenlehre, welche auch das Innere des Menschen heiligen und ihn zur Gottes-Ebenbildlichkeit emporheben will: „Ihr sollet vollkommen sein, wie auch mein Vater im Himmel vollkommen ist."[7])

Daß hiebei eigentlich auch der rituelle Teil des mosaischen Gesetzes unangetastet bleiben und in fortdauernder Geltung stehen sollte, sei nochmals ausdrücklich hervorgehoben. Ja — Jesus „weissagt" seinen Jüngern geradezu, es werde die Zeit kommen, da man sie aus Haß gegen ihn, ihren Lehrer und Meister, „aus den Synagogen ausstoßen" werde,[8]) woraus doch — immer unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß die Evangelien die Ideen und Absichten Jesu richtig wiedergeben — deutlich genug hervorgeht, daß er selbst eine Loslösung vom gesetzlichen Verbande mit dem religiösen Judentume nicht wollte, und daß eine solche auch seine Bekenner freithätig nicht anstreben sollten.

Auch die Apostelgeschichte berichtet, daß die Gläubigen „täglich im Tempel einmütig im Gebete verharrten"[9]) — nur das Brot brachen sie aus oben angeführtem Grunde, nämlich zur Erinnerung

---

[1]) Mtth. 23. 24. — [2]) Mtth. 22. — [3]) Luk. 21, 1—4. — [4]) Mtth. 24. 25. — [5]) Mtth. 22, 36—40.

[6]) Gal. 5, 14; 6, 2; Röm. 13, 8—10; I. Cor. 9, 21; 13, 13 u. a. a. O. Auch Jacobus sieht in der praktischen Menschenliebe und in einem sittlich unbemakelten Leben das Wesen echter, reiner Religion und den Kern der christlichen Lehre (1, 27.)

[7]) Mtth. 5, 48. — [8]) Joh. 16, 2. — [9]) Apostelg. 2, 46.

an den Tod Jesu, in Privathäusern — was gleichfalls beweist, daß sie sich nicht als aus der religiösen Gemeinschaft der Juden ausgetreten betrachteten; und ebenso erzählt sie selbst von den Aposteln Petrus und Johannes, daß sie zu der bei den Juden üblichen neunten Stunde hinauf in den Tempel gingen, um zu beten.[1]) Von dem Diakon Stefanus berichtet dieselbe Apostelgeschichte,[2]) die Volksältesten und Schriftgelehrten hätten falsche Zeugen aufgestellt, welche behaupteten: „Dieser Mensch hört nicht auf, wider den heiligen Ort (den Tempel) und das Gesetz Lästerworte zu reden; denn wir haben ihn sagen gehört, Jesus, der Nazarener, wird diesen Ort zerstören und die Satzungen ändern, welche uns Moses überliefert hat." Was entgegnet nun Stefanus darauf? Er stellt die Anklage in einer langen Rede als verleumderisch hin und wirft seinen Richtern nur vor, sie hätten das mosaische Gesetz zwar empfangen, „aber nicht beobachtet".[3])

Noch mehrere Jahre nach dem Tode Jesu erklärt Petrus auf die in einer Vision zu Joppe an ihn ergangene Aufforderung, von den unreinen Tieren, die er in dem „vom Himmel herabgekommenen" Behältnisse sah, zu essen: „Herr! das sei ferne; denn niemals habe ich etwas Gemeines und Unreines gegessen",[4]) woraus doch wohl deutlich genug hervorgeht, daß er die jüdisch-rituellen Speisegesetze, wie zur Zeit seines Umganges mit Jesus, so auch noch nach dessen Hinscheiden beobachtet habe.

Zwar nimmt er, durch diese Vision belehrt, den ersten Heiden, den Centurio Cornelius zu Cäsarea, in die Gemeinschaft der Gläubigen auf, worauf, zunächst in Antiochia, zahlreiche Heiden in die Kirche eintraten; denn durch die „unreinen Tiere" wurden die Heiden symbolisiert, und eine Stimme vom Himmel hatte ihm angeblich zugerufen: „Was Gott gereinigt hat, das sollst du nicht gemein nennen"[5]) — eine Erzählung, die offenbar nur den Zweck hatte, die gegen die Aufnahme der Heiden heftig eifernden Judenchristen zu beruhigen[6]) —; allein jetzt forderten die Judenchristen die Beobachtung des mosaischen Ritualgesetzes, insbesondere die Beschneidung, auch von diesen Heidenchristen, indem sie ihnen erklärten:

[1]) Das. 3, 1. — [2]) Das. 6, 12 ff. — [3]) Das. 7, 53. — [4]) Apostelg. 10, 14. — [5]) Das. V. 15.

[6]) Vgl. Apostelg. 11, 2 ff. Seitdem „aß er auch mit den Heidnischen", d. i. Heidenchristen), zog sich aber aus Rücksicht auf die Judenchristen von ihnen wieder zurück, wofür ihn Paulus tadelte. (Gal. 2, 11 ff.)

„Wenn ihr euch nicht beschneiden lasset nach der Weise Mosis, so könnet ihr nicht selig werden".[1]) Die Erfüllung dieser Forderung hätte die Annahme der Lehre Jesu seitens der Heiden voraussichtlich außerordentlich beeinträchtigt, die aufkeimende Kirche fast ausschließlich auf die wenigen Gläubigen aus dem Judentume beschränkt; dieses Hindernis mußte daher beseitigt werden, und es wurde nach längeren in Jerusalem seitens der Apostel und Ältesten gepflogenen Verhandlungen und Erwägungen wirklich beseitigt. „Ich urteile", erklärte Jacobus, der Bruder Jesu und erster Vorsteher der Kirche von Jerusalem, die von Petrus, Paulus und Barnabas vorgebrachten Gründe zusammenfassend, „daß man die aus den Heiden, welche sich zu Gott bekehren, nicht beunruhige, sondern an sie schreibe, sich zu enthalten von der Befleckung durch Götzenbilder (d. i. durch Teilnahme am Genusse der Götzenopfer), von der Unzucht (die zum Kultus gewisser heidnischer Gottheiten gehörte), vom Erstickten und vom Blut",[2]) welch beide letztere Dinge zu genießen den Juden verboten war,[3]) und an deren Genuß, falls man ihn den Heidenchristen gestattet hätte, die Judenchristen Ärgernis genommen hätten.

Aber diese Konzession wurde eben doch nur den Heidenchristen eingeräumt, während die Judenchristen das mosaische Ritualgesetz auch jetzt noch beobachteten. Hiefür hier nur einige Belege. Als nach dem Tode des römischen Prokurators Festus und vor der Ankunft seines Nachfolgers Albinus ein kurzes Interregnum eintrat, (um 63 n. Chr.), benützte diesen Umstand der damalige Hohepriester Annas, den vorerwähnten Bruder Jesu, Jacobus, Vorsteher oder Bischof der Gläubigen in Jerusalem, vor dem Synedrium als Übertreter des mosaischen Gesetzes anzuklagen. Der genannte Gerichtshof untersuchte hierauf die Anklage, fand dieselbe aber unbegründet. Nur der Aufforderung, Christum zu schmähen, weigerte sich Jacobus nachzukommen und wurde deshalb von der Zinne des Tempels herabgestürzt.[4]) Steht ferner doch geschichtlich fest, daß die ersten fünfzehn kirchlichen Vorsteher oder Bischöfe Jerusalems beschnittene Juden, weil Judenchristen waren, welche zwar Christum bekannten, aber zugleich das mosaische Gesetz beobachteten.[5]) Dieser Umstand war auch die Ursache, warum

---

1) Das. 15, 1. Vgl. V. 5. — 2) Das. 15, 19. 20. — 3) Vgl. I. Mos. 9, 4; III. Mos. 17, 12.

4) Vgl. Jos. Flav. antiqq. XX. 9, 1; Hegesipp. ap. Euseb. h. e. II. 23. — 5) Vgl. Sulpic. Sever. II. 31. Euseb. h. e. IV. c. 5.

die Römer die Bekenner Christi von den strengen oder eigentlichen Juden anfangs gar nicht unterschieden — oder nicht zu unterscheiden vermochten — wie wir denn oben hörten, daß Kaiser Claudius infolge der Verwechslung der Anhänger Jesu mit den Juden mit den letzteren auch die ersteren aus Rom verbannte (um 51 n. Chr.)

Allmählich sonderten sich freilich die Heidenchristen von den Judenchristen immer schroffer ab, die letzteren bildeten besondere Sekten, welche später großenteils wieder mit dem eigentlichen Judentume verschmolzen und so verschwanden, während, zunächst insbesondere infolge der wachsenden Geltung und Ausbreitung Paulinischer Ideen und Anschauungen, die spezifisch christlichen und katholisch-kirchlichen Lehren und Dogmen zu stets mehr entschiedener und bestimmterer Entwickelung und Ausgestaltung gelangten. . .

Das ist demnach die Genesis und der Charakter der Lehre Jesu, der Glaubens- wie der Sittenlehre. Konnte auch mit Rücksicht auf den Zweck der vorliegenden Schrift, und damit deren Umfang nicht ungebührlich wachse, darüber nicht alles gesagt werden, was noch zu sagen wäre, so genügt das Gesagte doch vollständig zur Erkenntnis, daß auch die Lehre Jesu nicht als Beweis des übermenschlichen, wesenhaft und eigentlich göttlichen Charakters deren Verkünders, als Beweis absoluten Wissens und absoluter Weisheit gelten könne. Zugegeben muß nur werden, daß der Ursprung der Lehre Jesu weder in der heidnischen Philosophie noch in den orientalischen Religionen zu suchen sei; was er lehrte, schöpfte er teils aus seinem eigenen Geiste, teils fand es sich wesentlich und im allgemeinen im ethisch-religiösen Lehrinhalte des Judentum bereits vor, wie denn z. B. das „Buch der Weisheit" an sittlichen Lehren und weisen Lebensregeln sogar reicher ist, als selbst die Evangelien, und neue „Aufschlüsse über die Geheimnisse der Ewigkeit" finden wir in dieser seiner Lehre ebenso wenig, wie „die Beantwortung von (spekulativen) Fragen, bezüglich deren auch die schärfsten Geister über die dunkle Ahnung nicht hinauskamen."

Das kann und soll aber selbstverständlich dem unvergänglichen Werte dieser Lehre, sowie der Verehrungswürdigkeit ihres Vermittlers und Verkünders nicht Eintrag thun; beweist sie auch nicht gerade die göttliche Natur und Wesenheit, die Gottheit Jesu, die er ja, wie wir gesehen, für sich im eigentlichen Sinne gar nicht in Anspruch nimmt, so zeugt sie doch von hohem religiösen und sitt-

lichen Sinne und Ernste, von tiefer Kenntnis der Natur und der inneren, seelischen, religiösen und sittlichen Bedürfnisse des Menschen, von hoher Reinheit, Selbstlosigkeit und Makellosigkeit seines Charakters, und in diesem Sinne, aus den angeführten Gründen und namentlich im Hinblicke auf den unvergänglichen Wert dieser Lehre kann dieselbe mit Recht als Ausfluß des göttlichen Geistes, als gotteswürdig oder „göttlich" bezeichnet werden; ist doch der Menschengeist gewissermaßen ein Funke des göttlichen Geistes, die menschliche Vernunft und deren Wahr- und sittliches Denken eine göttliche Gabe. Gerne stimmen wir daher der Versicherung Jesu bei, wenn er nach dem Johannes-Evangelium erklärt: „Meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat,"[1]) und ebenso aufrichtig dürfen wir uns den Ausspruch des Apostels Paulus zueignen, wenn er sagt: „Ich schäme mich des Evangeliums Christi nicht; denn es ist eine Kraft Gottes, die zum Heile führt jeden, der daran glaubt."[2]) „Mag die geistige Kultur immer fortschreiten," gesteht Goethe, „mögen die Wissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will, — über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen."[3])

Das Bewußtsein des Gegensatzes zwischen „Heiligkeit" und „Sünde", in welchem die Vorbedingung jedes wahrhaft sittlichen Lebens und Strebens liegt, wurde unter den Völkern des Altertums hauptsächlich eben von dem jüdischen Volke gepflegt, und dieses Bewußtsein in Verbindung mit dem Streben, die „Sünde" zurückzudrängen und sie durch die Heiligkeit des Lebens zu überwinden, ist auch der Hauptinhalt der evangelischen Sittenlehre. Das jüdische Volk konnte sich sein sittliches Ideal nur unter gleichzeitiger Beobachtung des mosaischen Ritualgesetzes denken und lebte in der Überzeugung, die von Jehovah dem Moses und den Propheten zu teil gewordenen „Offenbarungen" seien nur für die Juden als das „auserwählte" Volk bestimmt: die Beseitigung dieser rituellen und nationalen Schranken des sittlich-religiösen Lebens, welche schon in der durch Berührung des Judentums mit der hellenischen Bildung entstandenen alexandrinischen Religionsphilosophie vorbereitet erscheint, wurde nun zwar noch nicht durch die Evangelien herbeigeführt —

---

[1]) Joh. 7, 16. — [2]) Röm. 1, 16. — [3]) Eckermann, III. S. 171.

denn diese halten, wie wir gesehen, das Ritualgesetz noch aufrecht und deuten die Universalität des Gottesreiches nur in sehr vereinzelten Stellen und Aussprüchen Jesu an —, wohl aber durch das spätere Apostolische und namentlich Paulinische Christentum. Erst dadurch konnte die erhabene Lehre Jesu geistiges Gemeingut aller Menschen werden. Und dazu war und ist sie auch in der That vorzüglich geeignet; sie vergißt niemandes — auch nicht der Geringen, Schwachen, Elenden, der Bedrängten und Bedrückten der Menschheit; ja gerade diesen sollen die Segnungen und Tröstungen der Lehre Jesu vor allem zu teil werden: „Den Armen wird das Evangelium gepredigt.“[1]) Nicht ein abstruses, schwer verständliches spekulativ-dogmatisches System voll abstrakter Begriffe problematischer Realität, von künstlichen Distinktionen und Schematisierungen, von ebenso künstlichen Syllogismen, „Beweisen“ und Corollarien bietet Jesus in seiner Lehre; das ist vielmehr das — mitunter recht zweifelhafte — Verdienst späterer theologischer Schriftsteller, das geschah erst, als das philosophische Denken an der Entwickelung der Kirchenlehre mitzuwirken begann.

Den Anstoß hiezu gab zunächst die Polemik gegen Juden und Judenchristen, gegen Hellenen, gegen Gnostiker und „Häretiker“ mannigfacher Art. Noch Augustinus gewann das Neue und Eigentümliche seiner Lehren und Anschauungen, die sodann großenteils, wie schon früher einmal erwähnt, geradezu dogmatisiert wurden, in der inneren und äußeren Polemik gegen die Richtung der Manichäer, der Neuplatoniker, der Donatisten und Pelagianer.

Und schlicht, einfach, volkstümlich, wie der Inhalt, war auch die Form der Lehre Jesu. Zumeist kleidet er sie in Bilder und Gleichnisse, die er dem Erfahrungskreise seiner Zuhörer, dem alltäglichen Leben, den Vorgängen in der Natur entnimmt. Ja — die Evangelien erklären geradezu: „Ohne Gleichnisse redete er (Jesus) nicht zu ihnen;“[2]) und das Matthäus-Evangelium giebt als Grund an: „Damit erfüllt würde, was durch den Propheten gesagt worden, der da spricht: Ich will meinen Mund aufthun in Gleichnissen und will aussprechen, was vom Anbeginn der Welt verborgen war,“[3]) wozu nur zu bemerken ist, daß sich eine Stelle dieses Wortlautes bei den Propheten nicht findet, es wäre denn der Anfang des 77. Psalmes, welcher also beginnt: „Eine Unterweisung Asaphs.

[1]) Mtth. 11, 5. — [2]) Mtth. 13, 34; Marc. 4, 34. — [3]) Mtth. 13, 35.

Habe Acht, mein Volk, neige dein Ohr zu den Worten meines Mundes. Ich will meinen Mund in Gleichnissen aufthun, Rätsel reden vom Anfange her."[1]) Freilich wurde Jesus bei dem Mangel an Bildung seiner Zuhörer trotz der populären Form dieser Parabeln häufig nicht verstanden oder doch mißverstanden, und dies auch seitens seiner Jünger, weshalb das Marcus-Evangelium berichtet: „Wenn sie (nämlich Jesus mit seinen Jüngern) allein waren, legte er ihnen alles aus;"[2]) — wieder ein Beweis, daß wir in den evangelischen Schriften nicht immer eine genaue und getreue Wiedergabe der Lehren Jesu erblicken dürfen, daß diese Schriften die Vorträge Jesu vielmehr eben nur so reproduzieren, wie sie von seinen Zuhörern verstanden und aufgefaßt wurden.

Ja — nach demselben Evangelium hätte Jesus sogar deshalb in Gleichnissen gesprochen, damit (ἵνα) jene, „die draußen sind", d. h. die nicht zu den zwölf gehören, „es mit Augen sehen und doch nicht sehen, und mit Ohren hören und doch nicht verstehen; damit sie sich nicht bekehren (?) und ihnen die Sünden nicht vergeben werden."[3]) Richtiger scheint die Version bei Matthäus zu sein: „Ich rede zu ihnen (zum Volke) in Gleichnissen, weil (ὅτι) sie sehen und doch nicht sehen, hören und doch nicht hören, noch verstehen;"[4]) d. h. ich muß diese Lehrform anwenden, weil ich sonst, bei ihrer geistigen Stumpfheit und Unbildung, von ihnen nicht verstanden würde. Dann wird auch das Folgende verständlich: „Sie verschließen (geflissentlich) ihre Augen, damit sie nicht etwa sehen und nicht hören und nicht verstehen und sich nicht bekehren, noch ich sie heile;"[5]) d. h. sie sind so verstockt und ins Irdische versunken, daß sie sich aus ihrer gewohnten Lebensrichtung überhaupt nicht gerne bringen lassen, weshalb ich zu ihnen in einer Weise reden muß, deren Verständnis sie sich nicht entziehen können.

Die römisch-katholische Kirche — und mit ihr stimmt, wenigstens in der Grundanschauung, auch die orientalische oder griechische überein — beruft sich zur Rechtfertigung ihrer Lehre von den sittlichen Räten, den Gelübden, ihres Ordenswesens und ihrer klösterlichen Institutionen, sowie ihrer Cölibatsdisziplin noch auf einzelne Aussprüche Jesu, also auf Evangelienstellen, bezüglich deren hier noch einige Bemerkungen gestattet sein mögen. Solcher „sittlichen" oder „evangelischen Räte" unterscheiden die kirch-

[1]) Ps. 77, 1. 2. — [2]) Marc. 4, 34. — [3]) Marc. 4, 11. 12. — [4]) Mtth. 13, 13. — [5]) Das. V. 15.

lichen Theologen insbesondere drei: freiwillige Armut, ewige Keuschheit oder Jungfräulichkeit um Gottes willen, und beständigen, vollkommenen Gehorsam unter einem kirchlichen Obern. Obgleich aber an sich nicht Pflicht, wird die Beobachtung dieser Räte strenge, heilige und unverbrüchliche Pflicht für solche, welche dieselben giltig gelobt haben, wie dies eben insbesondere bei Ordenspersonen durch die feierliche „Profeß" geschieht; und diese Verpflichtung bindet für das ganze Leben. Ein Bruch dieser Gelübde ist Todsünde und einem Eidbruche gleichzuhalten. Jene, welche die höheren Weihen empfangen, ohne in einem Ordensverbande zu stehen, legen nun zwar kein ausdrückliches Gelübde ab; trotzdem verpflichtet das Kirchengesetz auch diese zum ehelosen Stande, zum lebenslänglichen Cölibate. Denn die Ehe, zur Erhaltung und Fortpflanzung des Menschengeschlechtes bestimmt, sei doch nur ein irdisches Verhältnis, und es sei groß und verdienstlich, dasselbe um eines höheren Zweckes willen zu verschmähen.

Was ist von diesen Anschauungen und Aufstellungen zu halten? —

Betrachten wir zunächst die kirchlich-theologische Lehre über die „evangelischen Gelübde". Und da muß zunächst betont werden, daß sich für das dritte derselben, den beständigen, vollkommenen und unbedingten Gehorsam unter einem kirchlichen Obern, auch nicht eine einzige Evangelienstelle, also nicht ein einziger Ausspruch Jesu findet, der in diesem Sinne gedeutet werden könnte. Die Berufung auf den „unbedingten Gehorsam Jesu gegen seinen Vater im Himmel" beweist doch nur die Verlegenheit der kirchlichen Theologen, ihre diesfällige Aufstellung selbst von ihrem Standpunkte besser zu rechtfertigen. Zu diesem „Gehorsam", der wesentlich in der Achtung, Wahrung und Befolgung der Gebote des Sittengesetzes, der Gerechtigkeit, der Gottes- und Menschenliebe besteht, sind wir eben alle verpflichtet, und es hängt nicht von dem „freien Entschlusse", von der Willkür des Einzelnen ab, ob er sich diesen Forderungen anbequemen will oder nicht. Selbständig und selbstthätig soll aber der im Besitze seiner Vernunft befindliche Mensch, soll insbesondere der erwachsene, geistig gereifte Mensch seine allgemeinen und besonderen sittlichen Pflichten erfüllen, — und sich diese Selbstthätigkeit durch ein Gelübde ein- für allemal für sein ganzes Leben unmöglich machen, seinen Willen in allem und jedem, selbst wenn es an sich erlaubt ist, dem Willen eines andern unter-

ordnen, derart, daß er nur ein Automat, ein totes, blindes Werkzeug der Willensbestimmung eines andern wird, das heißt nicht wahre „Demut“ üben, das heißt nicht etwas „Besseres“ oder „Verdienstlicheres“ vollbringen, — das heißt vielmehr auf seine freie sittliche Selbstbestimmung und damit auf seine persönliche Menschenwürde verzichten. Und das konnte Jesus nach dem, was wir über seine Lehren und Grundsätze aus den Evangelienschriften wissen, gewiß nicht wollen, das hat er auch thatsächlich nicht gewollt, wie denn auch das ganze Ordenswesen nicht eine urchristliche Einrichtung, sondern eine Erscheinung der späteren Jahrhunderte ist.

Zur Begründung des sittlichen Rates der „freiwilligen Armut“ weisen die Theologen zunächst gleichfalls auf das Beispiel Jesu selbst hin, der nach seinem eigenen Geständnisse nicht hatte, „wo er sein Haupt hinlege“,[1]) sowie auf eine Äußerung Jesu gelegentlich der oben erwähnten Szene mit dem Jünglinge, an den er die Worte richtete: „Willst du vollkommen sein, so geh hin, verkaufe alles, was du hast, und gieb es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und komm und folge mir nach.“[2]) Nun erwähnen zwar die Evangelien über die Vermögensverhältnisse Jesu nichts Näheres; die Abstammung desselben aus der Familie eines Zimmermannes, oder, wie wohl die richtigere Übersetzung lautet, eines Maurers oder Baumeisters aber läßt mit Recht schließen, daß er in ärmlichen Verhältnissen aufwuchs, und wir haben keinen Grund, an der vorerwähnten Versicherung Jesu, er nenne nicht einmal eine Schlafstätte sein eigen, zu zweifeln. Zwar wollen einzelne neuere Bibelforscher auf Grund gewisser Schriftstellen[3]) Jesus zum Eigentümer eines Hauses in Capharnaum machen; allein diese Deutung ist ohne Zweifel willkürlich und gewagt.[4]) Zudem erwähnt das Johannes-Evangelium des Judas Iskariot als „eines Diebes, der den Beutel hatte und das trug, was hineingeworfen wurde.“[5]) Demnach lebte Jesus mit seinen Jüngern, die ja auch zumeist arme Fischer am See von Tiberias und Zolleinnehmer gewesen — nur Simon wird ausdrücklich als Hausbesitzer in Capharnaum bezeichnet[6]) — von Almosen, von milden Gaben gutherziger, edel-

[1]) Luk. 9, 58. — [2]) Mtth. 19, 21. — [3]) Vgl. Mtth. 9, 1; Marc. 2, 2.

[4]) So beruft sich Delff (Gesch. d. Rabbi Jesus) auch auf Mtth. 9, 7: „Er stand auf und ging in sein Haus“, während hier gemäß dem Zusammenhange offenbar nicht von Jesus, sondern von dem geheilten Gichtkranken die Rede ist. — [5]) Joh. 12, 6. — [6]) Marc. 1, 29.

gesinnter Menschen, insbesondere von Unterstützungen vermöglicher Frauen, unter denen vor allen Martha genannt wird, in deren Hause zu Bethanien, eine Wegstunde von Jerusalem, er sich häufig aufzuhalten pflegte,[1]) und wo er auch in den letzten Nächten vor seinem Leiden und Tode schlief; ferner Maria Magdalena, „aus welcher sieben Teufel ausgefahren waren", Johanna, das Weib des Chusa, des Verwalters des Herodes, Susanna „und viele andere, welche ihm mit ihrem Vermögen dienten."[2])

Allein ist denn wirklich ein solcher Zustand gänzlicher Armut, wenn man sich in denselben aus freiem Willensentschlusse versetzt, ein „vollkommenerer", ein „besseres Gut", ein „sittliches Ideal", das aus Liebe zu Gott anzustreben zwar nicht pflichtgemäß, aber doch „geraten?" ... Die Bejahung dieser Frage dürfte dem ernsten Denken, der ruhigen Erwägung denn doch schwer fallen. Unter allen Umständen bleibt die selbstauferlegte gänzliche, bittere, nackte Armut — denn nur diese kann hier gemeint sein, da der Jüngling eben „alles", was er hatte, verkaufen und den Armen geben sollte — bedauerungswürdig und beklagenswert, ja ein Unrecht gegen sich selbst. Der Mensch hat eben, und dies in erster Linie, Pflichten gegen sich selbst zu erfüllen, zu denen auch die physische Selbsterhaltung gehört, die er weder der „Vorsehung" noch dem „Zufalle" allein anheimstellen darf. Was soll der aus freiem Entschlusse gänzlich Arme beginnen — was soll er essen, womit sich kleiden, wo soll er wohnen? Soll er in Hunger und Elend, in Kälte und Blöße zugrunde gehen, oder soll er vom Bettel leben, von Thür zu Thüre gehend Almosen begehren, der privaten und öffentlichen Wohlthätigkeit, seinen Mitmenschen zur Last fallen? ...

„Das soll und muß er nicht," wird die kirchliche Theologie entgegnen; „er soll arbeiten und sich durch — geistige oder körperliche — Arbeit seinen Lebensunterhalt verschaffen." Wie aber, wenn er solche nicht findet, oder wenn die Tage des Alters, der Krankheit, des Siechtums, der Gebrechlichkeit nahen? ... Es wäre ein düsteres, entsetzliches Bild, das sich da aufrollen müßte... Und zu welchen praktischen Konsequenzen müßte es in sozialer, wirtschaftlicher, industrieller und kultureller Beziehung führen, wenn das Prinzip: „gänzliche Armut ist ein Zustand und Beweis höherer Vollkommenheit" allgemein anerkannt, wenn es verwirklicht würde? ...

---

[1]) Luk. 10. — [2]) Luk. 8, 2. 3.

Wir glauben, diese wenigen Andeutungen genügen zur richtigen Würdigung obigen Satzes. Man halte nicht entgegen, diese Konsequenzen werden wohl nicht eintreten, denn es sei nicht zu erwarten oder zu fürchten, daß alle oder auch nur die Mehrheit der Besitzenden sich ihres Vermögens in der in Rede stehenden Weise entäußern werden, das werde vielmehr stets nur ausnahmsweise und seitens Einzelner geschehen. Das mag richtig sein, obgleich es Zeitepochen gab, in denen die Verzichtleistungen auf das Eigentum infolge Umsichgreifens falscher Begriffe von Religiosität und Frömmigkeit und damit die Zahl von bettelnden, nicht arbeitenden, der „Betrachtung" obliegenden Mönchen und Einsiedlern, von Klöstern und männlichen wie weiblichen Ordensgründungen ins Ungemessene stiegen, so daß eine Remedur und eine Reduktion derselben durch staatliche Gesetze gerade zu einer öffentlichen, politischen und sozialökonomischen Notwendigkeit wurde;[1]) allein das beweist doch nur einerseits, daß der „gesunde Sinn" der Menschheit trotz aller entgegenstehenden theologischen Lehren im ganzen und großen sich nicht so leicht verwirren läßt, und daß andererseits die Verteidiger des in Rede stehenden Prinzips selbst sich des Bangens hinsichtlich der notwendigen Folgen seiner Verallgemeinerung und praktischen Durchführung nicht erwehren können, womit die Unrichtigkeit und Gefährlichkeit dieses Prinzipes von Seite seiner Verteidiger selbst indirekt zugestanden erscheint; denn es giebt kein einfacheres und besser überzeugendes Mittel zur richtigen Beurteilung einer Theorie, eines Prinzipes, als die Probe auf dasselbe, d. h. als die Frage, zu welchen praktischen Folgen dieses Prinzip führen würde und müßte.

Und dann: muß es nicht, diese Frage selbst vom rein religiösen Gesichtspunkte betrachtet, geradezu als Beleidigung der Gottheit und als Undank gegen dieselbe erscheinen, wenn der Besitz und vernünftige Gebrauch und Genuß der Gaben, Güter und Früchte der Natur sowie der Produkte der Kunst und des strebsamen Fleißes als „minder vollkommen und verdienstlich" bezeichnet, deren Nicht-Besitz und Nicht-Gebrauch als etwas „sittlich Vollkommeneres und Verdienstliches", als „Gott mehr Wohlgefälliges" hingestellt wird?..

[1]) Wurden doch — trotz zahlreicher Klosteraufhebungen im 18. Jahrhunderte — seit 1800 nicht weniger als 430 neue Ordensgenossenschaften gegründet, so daß die Stifter zukünftiger weiterer Orden bezüglich der Benennung derselben fast schon in Verlegenheit kommen müssen. Hievon sind etwa 100 männliche, 330 weibliche Ordensgesellschaften.

Nur eine falsche Gottesvorstellung, nur eine krankhaft übertriebene Asketik, nur eine irregeleitete Frömmigkeit kann dies behaupten, und wir müßten im Namen der Menschheit und deren Wohles und Fortschrittes, im Namen einer gesunden, vernünftigen Welt- und Lebensauffassung gegen eine solche Aufstellung auch selbst dann Verwahrung einlegen, wenn die von den Evangelienschriften Jesu in den Mund gelegte Äußerung von ihm wirklich gethan und in diesem Sinne zu verstehen wäre. Aber weder das eine noch das andere muß notwendig zugegeben werden. Mit Recht nimmt die neuere Kritik an, daß ebionitisch-essenische Ideen und Lehren in das unseren Evangelien zugrunde liegende Ur-Evangelium Aufnahme gefunden, und zu diesen Lehren der Essener gehörte auch die Verdienstlichkeit, auf den Privatbesitz zu Gunsten der Gesellschaft zu verzichten, wie sie sich denn auch in Nahrung und Kleidung nur das Notwendigste gestatteten. Gewand und Schuhe durften sie sogar erst dann wechseln, wenn dieselben ganz verbraucht waren. Ebenso galt es bei den Essenern für verdienstlich, die Stimme der Natur, das Gefühl der Liebe und Zuneigung zu den Angehörigen gewaltsam zu unterdrücken und auf alle Familienbande zu verzichten. Eine ähnliche Lehre findet sich nun auch im Matthäus-Evangelium: „Wer immer sein Haus, oder Brüder, oder Schwestern, oder Vater, oder Mutter, oder Weib, oder Kinder, oder Äcker um meines Namens willen verläßt, der wird Hundertfaches dafür erhalten und das ewige Leben besitzen.“[1]) Das echte Judentum kennt diese Art der Askese nicht, vielmehr lagen derselben hauptsächlich nicht-jüdische griechische, orphisch-pythagoreische Anschauungen zugrunde.

Aber selbst zugegeben, Jesus habe diese Worte an den Jüngling gerichtet, so verband er damit nur eine bestimmte, wohlerwogene Absicht. Der Jüngling war nämlich reich, „er besaß viele Güter“, und darum „ging er, als er dieses Wort gehört hatte, traurig davon“.[2]) Jesus konnte und mußte wissen, daß es so kommen, daß der Jüngling seiner Einladung nicht folgen werde; denn der Jude hatte kein Verständnis für die Preiswürdigkeit der Armut, die er im Gegenteile als eine Strafe Gottes, als ein Unglück ansah. Und eben dieser Umstand bietet Jesu die erwünschte Gelegenheit, von den mit dem Reichtum und mit dem Streben nach solchem verbundenen Gefahren zu sprechen und davor zu warnen: „Wahrlich, ich sage euch, es ist schwer, daß ein Reicher ins Himmelreich ein-

[1]) Mtth. 19, 29. — [2]) Das. 19, 22.

gehe; ja, ich sage euch noch einmal: Es ist leichter, daß ein Kameel (oder Tau) durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in das Himmelreich eingehe."[1]) Der Reichtum macht eben nicht selten stolz und hochmütig, er verweichlicht leicht und bietet seinem Besitzer Gelegenheit zur Befriedigung der Genußsucht und zu Ausschweifungen mannigfacher Art; aber andererseits bietet der Reichtum doch auch das wirksame Mittel zur Förderung des Edlen und Guten, zur Linderung fremder Not, zur Unterstützung des wissenschaftlichen und künstlerischen Strebens, während gerade die gänzliche Armut zahlreichen sittlichen Gefahren und Versuchungen aller Art ausgesetzt ist und denselben so häufig unterliegt.

Übrigens hat es mit der strikten Beobachtung des „Gelübdes der freiwilligen Armut" seitens der verschiedenen Orden und deren Mitglieder bekanntlich ihre eigene Bewandtnis und dürfte ja wohl zu ertragen sein...

Zur Begründung des sittlichen Rates der „ewigen Jungfräulichkeit" endlich beruft sich die kirchliche Theologie auf eine Äußerung Jesu gelegentlich der oben erwähnten, seitens der Pharisäer gestellten Frage, ob es einem Manne erlaubt sei, sein Weib um jeder Ursache willen zu verlassen. Bekanntlich hatte Jesus darauf im allgemeinen die Unauflöslichkeit der einmal eingegangenen Ehe betont. „Da sprachen seine Jünger zu ihm: Wenn die Sache des Mannes mit seinem Weibe sich so verhält, so ist es nicht gut, zu heiraten. Er sprach zu ihnen: Nicht alle fassen dieses Wort, sondern nur die, denen es gegeben ist. Denn es giebt Verschnittene, die vom Mutterleibe so geboren sind; und es giebt Verschnittene, die von Menschen dazu gemacht wurden; und es giebt Verschnittene, die sich um des Himmelreiches willen selbst verschnitten haben. Wer es fassen kann, der fasse es."[2])

Die Jünger finden also die Bestimmung Jesu bezüglich der Unauflösbarkeit des Ehebandes zu hart und zu strenge; „wenn der Mann das Weib nur im Falle deren ehelichen Untreue verlassen darf, sonst sie aber bis an sein Lebensende bei sich behalten muß, mag das Zusammenleben mit derselben aus welchen wichtigen Gründen immer ihm noch so unerträglich sein, dann ist es für ihn besser, er verzichtet überhaupt auf die Ehe." Eine solche Folgerung aber mußte den Jüngern Jesu, die Juden waren, unverständlich und

---

[1]) Mtth. 23, 24. — [2]) Das. 19, 10—12.

unannehmbar erscheinen; denn das Judentum wußte von einem angeblichen Vorzuge des ehelosen Standes vor dem verehelichten nichts; im Gegenteile: man betrachtete die Eingehung einer Ehe als eine selbstverständliche, natürliche, nationale, soziale wie sittliche Pflicht; „wer keine Gattin hat“, sagt ein uraltes jüdisches Sprichwort, „ist kein Mann“, und nach dem Talmud können die Behörden einen Mann zur Verehelichung zwingen; eine zahlreiche Familie haben galt als ehrenvoll und als Beweis des göttlichen Segens, Kinderlosigkeit als Schmach und als Zeichen des göttlichen Zornes oder Fluches. Starb ein Mann kinderlos, so mußte dessen Bruder oder nächster Verwandter die Witwe heiraten; entzog er sich dieser Pflicht, so durfte diese ihn gesetzlich beschimpfen.

Jesus weist nun darauf hin, daß es allerdings auch bezüglich der Eingehung der Ehe Ausnahmen giebt und geben könne; solche, welche von Natur oder infolge fremden Eingriffes die physische Tauglichkeit zur Ehe nicht besitzen, können ohnehin eine solche nicht schließen; aber auch einer, bezüglich dessen diese beiden Voraussetzungen nicht zutreffen, könne auf die Ehe verzichten, wenn er sich dazu „um des Himmelreiches willen“, d. h. damit er sich der Ausbreitung meiner Lehre leichter und völlig unbehindert widmen könne, entschließen will. Der Sinn dieses Satzes ist also völlig klar. Es ist nicht für jeden Pflicht, eine Ehe zu schließen, und wer aus wichtigen und sittlich erlaubten oder löblichen Gründen auf die Ehe verzichtet, begeht dadurch nichts Unerlaubtes, Unsittliches, verletzt dadurch nicht schon eine Pflicht gegen sich oder die Menschheit. Aber ebensowenig soll es irgend jemandem, auch wenn er sich der Ausbreitung des Gottesreiches auf Erden widmet, **verboten** sein, sich zu verehelichen. In dieser Hinsicht, wollte Jesus sagen, halte es jeder, wie er selbst will und kann — eine Vorschrift, ein Gebot, das einem solchen die Eingehung einer Ehe für immer verwehrt, gebe ich nicht. Und das ist gewiß vernünftig, weise, maßvoll.

Auch von der Empfehlung eines förmlichen, für das ganze Leben bindenden Gelübdes der Jungfräulichkeit sowie von einer besonderen „Verdienstlichkeit“ eines solchen vor Gott findet sich in der erwähnten Äußerung Jesu keine Spur. War doch geschlechtliche Enthaltung selbst mit dem Nasiräate nicht notwendig verbunden. Eine solche findet sich vielmehr erst als Bedingung der Aufnahme in die vorerwähnte unjüdische ordensähnliche Gesellschaft der Essener,

denen die Ehe untersagt war, weshalb sie Plinius das „ewige" Volk nennt, in welchem niemand geboren werde.[1])

Aber die kirchliche Theologie beruft sich zur Rechtfertigung ihrer Aufstellung auch auf eine Stelle des I. Corintherbriefes des Apostels Paulus. Abermals mit Unrecht. Untersuchen wir kurz. Die bezügliche Stelle lautet: „Was aber die Jungfrauen betrifft, so habe ich kein Gebot vom Herrn; einen Rat aber gebe ich, als einer, der ich vom Herrn Barmherzigkeit erlangt habe, treu zu sein. Ich halte also dafür, dieses — nämlich ehelos zu sein — sei gut wegen der bevorstehenden Not; es ist also dem Menschen gut, so zu sein."[2])

Auch der Sinn dieser Stelle ist sehr klar und bestätigt nur das vorstehend Gesagte. Eine allgemeine, grundsätzliche, bindende Entscheidung darüber, will Paulus sagen, ob jemand sich verehelichen soll oder nicht, ob das eine oder das andere besser ist, hat Jesus nicht gegeben. Thue diesfalls jeder, was ihn das Bessere dünkt. Nach meiner Ansicht — und ich glaube berechtigt zu sein, einen einschlägigen Rat zu geben, da ich ein treuer Bekenner des Herrn bin — ist es ob der bevorstehenden (oder obwaltenden) Not (oder Bedrängnis) für den Menschen besser, sich nicht zu verehelichen.

Also auch Paulus begründet diese seine persönliche Meinung nicht mit dem Hinweise auf den angeblichen grundsätzlichen, absoluten, sittlichen Vorzug der Ehelosigkeit vor der Ehe; als Grund nennt er vielmehr die „obwaltende Bedrängnis" („διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην"). Worin diese besteht, erklärt er in den folgenden Versen selbst: „Solche (welche sich verehelichen) werden Drangsale des Fleisches haben; ich aber schone euer";[3]) d. h. der Ehestand ist mit mannigfachen Sorgen, Beschwerden und Kümmernissen verbunden, und ich möchte euch vor diesen bewahrt wissen: „Ich wünschte nämlich, daß ihr ohne Sorge wäret. Wer kein Weib hat, sorgt nur für das, was des Herrn ist, wie er Gott gefallen möge, wer aber ein Weib hat, sorgt für das, was der Welt ist, wie er dem Weibe gefallen möge, und er ist geteilt".[4]) Dazu kommt, daß die Gläubigen, wie oben erwähnt, schon damals die nahe und unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Jesu vom Himmel erwarteten, weshalb es besser sei, frei von den Sorgen des Ehestandes sich auf

[1]) Plin. h. nat. V. 15; Philo, fragm. II. p. 633. — [2]) I. Cor. 7, 25. 26. — [3]) Das. V. 28. — [4]) V. 32. 33.

diese Ankunft Christi vorzubereiten. „Die Zeit — nämlich bis zur Ankunft Christi — ist kurz.“[1])

Daß diese Erklärung die richtige und sinngemäße, geht übrigens auch aus dem Prädikate hervor, das Paulus der Ehelosigkeit beilegt; er bezeichnet sie nicht als ein „ἀγαθόν“, d. h. als ein „**sittlich** Gutes“ oder als etwas „**sittlich** Vollkommeneres“, sondern als ein „καλόν“ („νομίζω οὖν τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν“), d. h. als eine Lebenslage, die mit größerer Gemächlichkeit und Sorglosigkeit verbunden ist. „Es ist eine ‚schöne‘ Sache um die Ehelosigkeit“, will er sagen, „weil ein Eheloser, der sich um die Erhaltung der Familie nicht zu kümmern hat, seinem Berufe und insbesondere seinen religiösen und christlichen Pflichten sich leichter und ungeteilt widmen kann.“ Es sind also abermals nur Gründe natürlicher Zweckmäßigkeit, praktischer Erwägung, Gründe der Opportunität — der Vorzug der Ehelosigkeit vor der Ehe ist auch in den Augen dieses Apostels kein absoluter, sondern nur ein relativer.

Und Jesus sowie Paulus konnten und durften überhaupt nicht anders urteilen, sowohl aus Gründen der Vernunft wie der Religion. Wenn wir uns auf den Standpunkt der positiv mosaischen Religionslehre stellen, so ist es eigentlich Jehovah selbst, der die in Rede stehende Frage entschieden und den angeblichen Vorzug des cölibatären Standes verworfen hat: „Es sprach Gott, der Herr: Es ist **nicht gut** für den Menschen, daß er allein sei.“[2]) „Wachset und mehret euch, und erfüllet die Erde.“[3]) Jesus, dem die kirchliche Theologie die wirklich göttliche Wesenheit beilegt, konnte daher doch nicht das Gegenteil dieses göttlichen Ausspruches behaupten und sagen: „Es ist für den Menschen (überhaupt) gut, daß er allein sei, und es ist besser, sich nicht zu vermehren.“ Und ebensowenig Paulus, nachdem sich dieser, wie wir gesehen, einen „treuen“ Bekenner Jesu genannt. Schreibt doch derselbe Apostel: „Damit die Unzucht vermieden werde, habe jeder sein Weib, und jede habe ihren Mann.“[4]) Zwar wünscht er, daß alle so wären, wie er, nämlich ehelos; allein er setzt auch hinzu: „Aber ein jeder hat seine eigene Gabe von Gott, der eine so, der andere so . . Wenn sie also nicht enthaltsam sind, so sollen sie sich verehelichen; denn es ist besser, zu ehelichen, als Brunst zu leiden.“[5])

---

[1]) I. Cor. 7, V. 29. — [2]) I. Mos. 2, 18. — [3]) Gen. 1, 28. — [4]) I. Cor. 7, 2. — [5]) Das. V. 7. 9.

Zu welchen Konsequenzen die theologische Lehre von einem grundsätzlichen, sittlichen Vorzuge der Ehelosigkeit und beständigen Jungfräulichkeit führen würde und müßte, bedarf nur einer kurzen Untersuchung. „Der Apostel", sagen die römischen Theologen im Anschlusse an gewisse, einer übertriebenen rigoristischen Auffassung huldigende Schriftsteller der späteren christlichen Jahrhunderte: Tertullian, Origenes, Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus u. a. — „der Apostel rät allen Menschen die Ehelosigkeit und beständige Jungfräulichkeit an; daher können alle ehelos bleiben, wenn sie nur wollen und Gott um die Gabe der Enthaltsamkeit bitten; denn Gott versagt seine Gnade niemals, wenn es gilt, etwas Besseres und Vollkommeneres zu vollbringen, und ein solches ist auch die Ehelosigkeit." Demnach wäre es nach dem Rate und der Ansicht dieser Theologen das Beste, alle Menschen verzichten unter Anwendung eines starken Willens und mit Hilfe der göttlichen Gnade auf die Ehe und die Gründung einer Familie, sie werden Mönche oder Nonnen, beschäftigen sich ausschließlich mit der Betrachtung des Ewigen oder Himmlischen und bewirken so innerhalb weniger Dezennien das gänzliche Aussterben des Menschengeschlechtes auf dieser Erde! . . .

Jesus selbst blieb allerdings unverehelicht, und das aus sehr begreiflichen Gründen. Wie hätte er bei seiner Armut Gattin und Kinder ernähren können? Eines bleibenden Wohnsitzes entbehrend, wählte er seinen Aufenthalt bald hier, bald dort, je nach Umständen und dem jeweiligen Bedürfnisse. Und wie hätte er bei dem großen und schwierigen Werke der religiösen und sittlichen Erneuerung und Reformierung seines Volkes Zeit und Muße gefunden, die Sorge der Erhaltung einer Familie auf sich zu nehmen? Zudem — mußte er nicht annehmen, wie dies auch wirklich geschah, daß die zahlreichen, mächtigen und unversöhnlichen Feinde, die er sich durch sein Auftreten schuf, nicht eher ruhen werden, bis sie sich seiner, sobald nur immer möglich, entledigt hätten? Was wäre aber in diesem Falle das Schicksal seiner etwa gegründeten Familie geworden? Von den Aposteln Jesu steht nur bezüglich des Paulus fest, daß er unverehelicht geblieben sei, was er von sich selbst bezeugt,[1]) und er ließ sich bei diesem Entschlusse nach dem oben Gehörten gleichfalls hauptsächlich von der Erwägung leiten, daß er als Eheloser der Weiter-

---

I. Cor. 7, 7.

verbreitung des Evangeliums ungestörter sich widmen könne. Zudem hatte er keinen bleibenden Wohnsitz, da er nach der Annahme der Lehre Jesu den größten Teil seines Lebens mit Missionsreisen in oft entfernte Gegenden ausfüllte, und außerdem war auch er vermögenslos, verdiente sich in freien Stunden seinen Unterhalt durch Anfertigen von Zelttüchern, deren sich die Reisenden im Oriente zum Schutze vor Regen und Kälte bedienten, und wies großherzig jede Unterstützung seitens der Gläubigen zurück.[1]) Außer Paulus war etwa noch Johannes und Jacobus unverehelicht. Dagegen war Petrus sicher verheiratet, weil in den Evangelien einer Krankheit seiner „Schwiegermutter" erwähnt wird,[2]) und dieser Umstand verschaffte ihm selbst in den Augen Jesu so wenig einen Nachteil, daß gerade er — wie die römischen Theologen die bezüglichen Worte Jesu ausdrücklich deuten — zum Vorsteher des Apostelkollegiums bestellt wurde.[3])

Überdies belehrt uns eine sehr deutliche Stelle im 1. Corintherbriefe, daß weder Petrus noch die übrigen Apostel, Paulus und Barnabas ausgenommen, auf ihren Missionsreisen allein waren, daß sie vielmehr teils Ehefrauen, teils sonstige christlich gewordene Frauen (oder Jungfrauen) zur Besorgung der dem Manne notwendigen Bedürfnisse bei sich hatten. „Haben wir nicht", frägt Paulus seine Gegner, die ihn, weil von Jesus nicht berufen, als Prediger der Lehre Jesu nicht anerkennen wollten, „die Vollmacht, eine Schwester, ein Weib, mit umherzuführen, wie auch die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und Cephas? Oder haben ich und Barnabas allein nicht das Recht, dieses zu thun?"[4]) Hieronymus nimmt hier in seiner Vulgata-Übersetzung eine Wortverstellung vor, die, so nebensächlich sie zu sein scheint, nicht gleichgiltig ist und den Sinn dieser Stelle ändert. Im griechischen Texte lesen wir „ἀδελφὴν γυναῖκα", Hieronymus übersetzt „mulierem sororem". Und das ist nicht dasselbe. Denn durch die Wortstellung „mulierem sororem" erscheint das „soror" nur als ein das „mulier" näher erklärendes oder bestimmendes Nomen: „ein Weib, nämlich (und zwar) eine Schwester," während nach dem hellenistischen Texte beide Substantiva koordiniert zu fassen sind: „eine Schwester oder (beziehungsweise) ein Weib", weshalb das „γυνή" nur die Bedeutung „Eheweib" oder „Gattin" haben kann

[1]) Apostelg. 20, 33. 34; 18, 3; I. Cor. 4, 12; I. Theff. 2, 9; II. Theff. 3, 8. — [2]) Marc. 1, 30. — [3]) Mtth. 16. — [4]) I. Cor. 9, 5. 6.

und mit „uxor“ zu übersetzen war, wie denn auch nicht anzunehmen ist, jene Apostel, welche verehelicht waren, also z. B. Petrus, werde sein Eheweib — nach der Überlieferung hieß dasselbe Susanna — zu Hause gelassen, also verlassen und mit einer andern, fremden Frauensperson umhergezogen sein.

So tritt in der apostolischen Zeit weder die Behauptung eines sittlichen Vorzuges, einer größeren „Gottgefälligkeit“ der Ehelosigkeit, noch irgend ein Cölibatszwang hervor. Wer als Diener des Evangeliums ehelos blieb, that es freiwillig, das war rein seine Privatsache. Was Paulus — wir wiederholen: „Paulus“, und nicht etwa Jesus — diesfalls nur verlangt, findet sich in nachstehender Weise ausgesprochen: „Es soll also der Bischof (d. i. Vorsteher) untadelhaft sein, eines Weibes Mann, nüchtern, klug, gesetzt, sittsam, gastfrei, geschickt zum Lehren, nicht dem Trunke ergeben, kein Raufer, sondern eingezogen, nicht zänkisch, nicht habsüchtig; er soll seinem Hause gut vorstehen und gehorsame Kinder haben in aller Ehrbarkeit... Desgleichen sollen die Diakonen sittsam sein.. und jeder eines Weibes Mann...“[1]) Demnach fordert Paulus vom Bischof, bezw. Priester und Diakon nebst einer Reihe löblicher und für sein Amt notwendiger Eigenschaften nur, daß er bloß einmal verehelicht sein soll, woraus hervorgeht, daß Paulus eine Wiederverehelichung des Bischofs (Priesters) und Diakons nach dem Tode der Gattin nicht billigte, welche Anschauung er, wenngleich in milderer Weise, auch betreffs der Wiederverehelichung einer Witwe hatte,[2]) und in welch letzterem Punkte auch die alten Germanen in gleicher Weise urteilten,[3]) welche es nicht gerne sahen, wenn eine Witwe sich abermals verehelichte. Aber auch hier haben wir es wieder nur mit persönlichen Anschauungen des Paulus zu thun, welche offenbar nicht irreformabel sind, und bezüglich deren es erlaubt sein muß, aus gewichtigen Gründen und in speziellen Fällen auch anderer Anschauung zu sein.

Erst seit dem 4. Jahrhunderte treten allmählich von gewisser Seite Versuche hervor, den Cölibatszwang einzuführen. In den fälschlich „apostolisch“ genannten „Canones“ wird den Geistlichen vom Diakon an die Ehelosigkeit zur Pflicht gemacht, in dem Sinne, daß er nach Empfang der Weihe sich nicht verehelichen sollte; doch konnte ein solcher nicht nur eine vor der Ordination eingegangene

[1]) I. Tim. 3, 2—4; 12; vgl. Tit. 1, 6. 7. — [2]) I. Cor. 7, 8. 40. — [3]) Tacit. Germ. c. 19.

Ehe fortsetzen, er mußte sie sogar fortsetzen; denn ausdrücklich bestimmt eine Verordnung[1]): „Ein Bischof, Priester oder Diakon soll sein Weib unter dem Vorwande der Religion nicht entlassen; entläßt er es dennoch, soll er abgesondert werden; beharrt er bei seinem Entschlusse, soll er abgesetzt werden." Die Synoden von Elvira (305) und Arles (314) gingen noch weiter, indem sie von den vor der Ordination verehelichten Klerikern verlangten, daß sie sich des ehelichen Umganges mit ihren Frauen enthalten sollten. Die Synode von Neucäsarea (314) verfügte darauf die Absetzung eines Presbyters, der sich als solcher, d. h. nachdem er die Presbyterwürde erhalten, verehelicht, so daß ein solcher eine vor der Ordination eingegangene Ehe fortsetzen konnte. Hingegen gestattete die Synode von Ancyra (314) den Diakonen die Ehe, wenn sie bei der Ordination gegen die Ehelosigkeit Verwahrung einlegten und den Entschluß, sich verehelichen zu wollen, ausdrücklich kundgaben.

Demnach waren die hier erwähnten Cölibatsvorschriften nicht einheitlich, sie wichen vielmehr in wichtigen Bestimmungen von einander ab, und noch weniger hatten sie Geltung für die ganze Kirche, waren vielmehr nur von Partikular-Synoden ausgegangen. Daß es auch selbst in jener Zeit des Beginnes einer unchristlichen, übertrieben rigoristischen und asketischen Strömung nicht an erleuchteten Männern fehlte, welche einer freieren, vernünftigeren Auffassung der in Rede stehenden Frage huldigten, dafür sei hier als Beispiel nur der berühmte und gelehrte Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule, Titus Flavius Clemens (seit 189 n. Chr.) erwähnt. Im Unterschiede von Tertullian und anderen, die in der Ehe keine sittliche Einrichtung, keine Gesinnungs- und Herzensgemeinschaft, sondern nur die gesetzlich geordnete Befriedigung des tierischen Triebes erblickten und dieselbe nur duldeten, weil sie dieselbe nicht beseitigen konnten, beruft sich Clemens auf das Vorbild mehrerer Apostel, wie Petrus und Philippus, die in der Ehe lebten, weist die Berufung auf das Vorbild Jesu zurück, da Christi Braut die Kirche sei und er als Sohn Gottes eine Ausnahmsstellung einnehme, und erklärt, zur Vollkommenheit des Mannes gehöre es, in der Ehe zu leben, Kinder zu zeugen und sich doch durch diese Sorge von der Liebe zu Gott nicht abziehen zu lassen.[2]) Selbst das Konzil von Nicäa (325) verschärfte die Vorschriften hinsichtlich des Cölibats nicht —

[1]) can. 5. Vgl. Mansi, I. p. 34, 40. — [2]) Strom. III. 1; 6; VII. 2.

und dies insbesondere sogar infolge der Vorstellungen des als sittlich streng bekannten greisen Bischofs Paphnutius — sondern wiederholte nur, daß zwar die vor der Ordination unverehelichten Diakonen, Presbyter und Bischöfe unverehelicht bleiben, dagegen die zuvor schon verheiratheten Geistlichen von ihren Frauen nicht getrennt werden sollten. Ja die Synode von Gangra (um 350) verwarf entschieden die Behauptung gewisser Zeloten, man solle an dem Opfer verehelichter Priester nicht teilnehmen.[1])

Inzwischen machte im Occidente der Cölibatszwang allmählich weitere Fortschritte. Hier verpflichtete man sogar die Subdiakonen zum Cölibate, und außer den obengenannten Kirchenlehrern des Occidents waren es die Päpste Siricius (385—398), Innocenz I. (402—417), Leo I. (440—461), Pelagius II. (578—590), Gregor I. (590—604) sowie einzelne Partikular-Synoden, welche auf die Beobachtung der Cölibatsgesetze in dem vorerwähnten Umfange drangen, ohne daß sie trotzdem ihren Vorschriften allgemeine Geltung zu verschaffen vermochten.

Milder gestaltete sich die Cölibatspraxis im Oriente, indem die Trullanische Synode (692) nur vom Bischofe ein eheloses Leben verlangte, während den Subdiakonen, Diakonen und Priestern vor der Ordination die einmalige Verehelichung gestattet sein sollte, welche Übung in der griechischen Kirche noch immer in Geltung steht.[2])

In der lateinischen Kirche verweigerte der immer entschiedener zur Geltung kommende übertriebene Rigorismus auch diese Konzession und brachte die Cölibatsdisziplin in seiner Weise und nach seiner Auffassung zum Abschlusse. Nachdem die Päpste Clemens II., Leo IX., Victor II., Nikolaus II. und Alexander II. diesfällige Verordnungen erlassen, ohne dadurch zum Ziele zu gelangen, nahm der streitbare Gregor VII. (1073—1085) die Lösung der Angelegenheit in die Hand, und ihm gebührt das in den Augen römischer Parteigänger unzweifelhaft hohe, in den Augen vernünftig, gerecht und vorurteilslos Denkender sehr zweifelhafte Verdienst, den Cölibatszwang in der gegenwärtigen Form mit rücksichtsloser Strenge und Härte durchgeführt zu haben.

Wenn zu seiner Verteidigung gesagt wird, er wollte dadurch den Klerus zu der von seinem Stande geforderten Sittenreinheit anleiten, so ist diese Bemäntelung doch eine recht erbärmliche. Lebt

[1]) Vgl. Hefele, Konzil.-Gesch. I. Bd. S. 755 ff. — [2]) In der russischen Kirche muß sogar ein Geistlicher unter 40 Jahren verehelicht sein.

denn wirklich nur der Cölibatär „sittlich" und „sittenrein", der Verehelichte, weil er verehelicht ist, „unsittlich"? Ist es denn „unsittlich", eine Ehe einzugehen, eine Familie zu gründen?.. Wollte Gregor die Geistlichkeit wirklich zur „Sittenreinheit" anleiten, dann hätte er die vorhandenen Konkubinate seiner Kleriker beseitigen und ihnen dafür die Eingehung einer legitimen Ehe ermöglichen können und sollen. Aber das wollte er nicht. Selbst Mönch — er gehörte dem Benediktinerorden an — wollte er zwangsweise eine Art Mönchtum auch im Weltklerus der römischen Kirche einführen. Seine Hauptabsicht in der Cölibatsgesetzgebung aber war eine kirchenpolitische: er suchte sich so ein seinem Winke blind gehorchendes, vom Staate unabhängiges Heer geistlicher Streiter zu schaffen, deren er und seine Nachfolger sich im Kampfe gegen die weltlichen Fürsten bedienen konnten.

Die begreifliche Aufregung, der voll gerechtfertigte Unwille, den die Cölibatsgesetzgebung des Papstes im Klerus hervorrief, war denn auch allgemein. „Der ganze Klerus," berichtet Lambert von Hersfeld,[1]) „erhob einen Sturm gegen dieses Dekret; der Mann, erklärten sie, verkünde eine ketzerische und wahnsinnige Lehre; er vergesse das Wort des Herrn (Jesus), der da sagt, nicht alle fassen dieses Wort." Die Synoden zu Erfurt, Passau, Paris verwahrten sich gegen die Verpflichtung zum Cölibate. Zu Nürnberg erklärten die verehelichten Geistlichen dem päpstlichen Legaten mannhaft, sie wollten lieber dem klerikalen Stande als der Ehe entsagen; der Papst möge zusehen, wo er Engel zur Verwaltung der Kirche finde, da ihm Menschen nicht mehr genügten. Um seinen Zweck desto sicherer zu erreichen, hatte der Papst den Gläubigen verboten, die Messe eines verehelichten Priesters zu hören, weshalb man dem Papste entgegenhielt, dieses Verbot verstoße geradezu gegen die Kirchenlehre.

Aber all dieses vermochte den Starrsinn dieses Papstes nicht nur nicht zu brechen, er erließ in demselben Jahre (1074) sogar ein weiteres Dekret, welches „im Namen des allmächtigen Gottes und des heiligen Petrus" jenen Geistlichen, welche das Eheband nicht lösen wollten, verbot, eine Kirche zu betreten und irgend eine geistliche Verrichtung vorzunehmen; denn „deren Segen verwandelt sich in Fluch, deren Gebet in Sünde!" ...[2])

[1]) Chron. ad a. 1074. — [2]) Vgl. Mansi, XX. p. 433; Grat. decr. dist. 81, c. 15.

Das Konzil von Trient brachte endlich die in Rede stehende Frage nicht nur kirchenrechtlich oder kanonisch, sondern auch prinzipiell oder dogmatisch zum Abschlusse, indem es den Bannfluch über jenen aussprach, der sagt: „Der Ehestand sei dem jungfräulichen oder ehelosen Stande vorzuziehen, und es sei nicht besser und seliger, in dem jungfräulichen Stande oder dem Cölibate zu bleiben, als eine Ehe einzugehen!" ...[1])

Die römischen Theologen der neueren Zeit berufen sich behufs Verteidigung der Lehre und Praxis ihrer Kirche gerne auch auf Schopenhauer, welcher nur in der von dieser Kirche gelehrten Askese den „hohen Wert und erhabenen Charakter" des Christentums erblickt. Wahrlich! einen schlimmeren Apologeten als diesen Vertreter des ausgesprochenen Pessimismus und eines mystischen Materialismus konnten die Theologen in dieser Sache nicht finden. Warum preist doch Schopenhauer die von der römischen Kirche gelehrte und geübte „Askese"? — Weil diese „Lehre der Entsagung, Selbstverleugnung, vollkommener Keuschheit und überhaupt vollkommener Mortifikation des Willens" eine **„antikosmische Tendenz"** hat,[2]) d. h., praktisch bis zu ihrer letzten Konsequenz durchgeführt, dazu beitragen und dahin führen müßte, was ihm (Schopenhauer) als höchstes Ideal seiner Weltanschauung vorschwebte: „die Negation des Willens zum Leben", das Versinken in das „Nirwana", das freiwillige Aufhören der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes und damit der Welt. „Mit der höchsten Willenserscheinung in der Menschheit" — nämlich mit der „Verneinung des Geschlechtstriebes", welche ja auch die römische Theologie als das angeblich „Bessere" hinstellt — „würde dann auch der schwächere Wiederschein derselben in der Tierheit wegfallen, wie mit dem vollen Lichte auch die Halbschatten schwinden. Mit gänzlicher Aufgebung der Erkenntnis

---

[1]) Conc. Trid. s. XXIV. can. 10. Am 17. September 1562 (in der XXII. Sitzung) kam über Anregung des Bischofs von Fünfkirchen die Priesterehe zur Behandlung. Pius IV. lehnte die Gestattung derselben mit den Worten ab: „Es ist klar, wenn den Priestern die Ehe freisteht, werden sie alle ihre Neigung der Gattin und den Kindern, der Familie und dem Vaterlande zuwenden; die enge Verbindung des geistlichen Standes mit dem päpstlichen Stuhle wird aufhören. Die Ehe den Priestern gestatten, heißt, die christliche Hierarchie zerstören und den Papst wieder zum römischen Bischofe machen." (P. Sarpi, Historie d. Trid. Conc. 2c., herausgegeb. v. Fr. E. Rambach, T. 4. S. 163, Halle 1764).

[2]) Die Welt als Wille und Vorstellung, II. Bd. S. 705.

schwindet dann auch von selbst die ganze übrige Welt in nichts, da ohne Subjekt kein Objekt. . ."[1])

Nun impliziert ja diese Schlußfolgerung Schopenhauers allerdings ein offenbares Sophisma, das dem denkenden Leser nur ein heiteres Lächeln entlocken kann; was aber kein lächerliches Sophisma, sondern Ernst, furchtbarer Ernst ist, das ist die Menschen- und Menschheitsfeindlichkeit, das ist die Gefährdung der Existenz des Menschengeschlechtes, welche in einer Theorie liegt, die die Ehelosigkeit und stete Jungfräulichkeit um ihrer selbst willen preist, demnach als Selbstzweck, als etwas „sittlich Besseres und Gottgefälliges" hinstellt. Und so ist die Weltanschauung der römischen Theologen nicht minder „antikosmisch", als jene Schopenhauers.

Nicht darin besteht die echte Askese und die wahre Sittlichkeit, daß man die von der Natur, oder, religiös gesprochen, von der Gottheit in den Menschen aus weiser Absicht gelegten Triebe erstickt und vernichtet,[2]) sondern daß man sie durch Unterordnung unter das Diktat der Vernunft und des Sittengesetzes beherrscht, läutert und sie höheren, sittlichen Zielen dienstbar macht.

Das Gesagte gilt aber hauptsächlich auch von jenen beiden Trieben, von denen der eine die Erhaltung des Individuums, der andere die Erhaltung der Gattung bezweckt: vom Nahrungs- und vom Geschlechtstriebe, und sowie es unvernünftig und unsittlich ist, zu sagen, es sei grundsätzlich „besser", den Nahrungstrieb gewaltsam zu unterdrücken und dadurch seine individuelle physische Existenz zu vernichten, so ist es auch unvernünftig und unsittlich, zu behaupten, es sei grundsätzlich „besser", den Geschlechtstrieb gewaltsam zu unterdrücken und so die Existenz der Gattung zu vernichten. Das ist nicht „über", sondern eigentlich **gegen** die Natur, und jede „Widernatur", jede unvernünftige Auflehnung gegen die natürliche Ordnung rächt sich an dem, der dies frevlerisch wagt.

Ein Hieronymus kasteite sich auf das härteste, um die geschlechtlichen Regungen und Neigungen, als deren Ursache er den

---

[1]) Ebendas. I. S. 448. 449.

[2]) Wir fragen übrigens: Wessen Sittlichkeit ist wertvoller und verdienstlicher — die eines inmitten der Welt Lebenden, oder aber eines in seiner Zelle Abgeschlossenen, ferne der Gelegenheit, zu sündigen?

„Versucher", den Teufel, wähnte, zu bekämpfen, er wälzte sich mit nacktem Leibe in Dornen, schlug sich mit einem harten Steine auf die Brust und fastete so lange und anhaltend, daß nach seiner eigenen Aussage nichts als die Haut an seinen Gebeinen haftete. Origenes entmannte sich selbst, um nicht geschlechtlichen Anfechtungen ausgesetzt zu sein. Benedict legte sich, um die in ihm sich regenden geschlechtlichen Neigungen zu ersticken, in Schnee. Franciscus Xaverius übte zu demselben Zwecke an sich eine „Abtötung", von der sich der Vernünftige, der Menschenfreund, mit Widerwillen und zugleich mit Mitleid über solche Verirrungen abwenden muß. Selten genoß er eine gekochte Speise; wenn dies aber geschah, bestreute er sie mit Asche, oder verdarb allen Geschmack durch Übergießung mit Wasser! Er schlief auf bloßer Erde, wobei ein harter Stein oder ein Stück Holz die Stelle des Kopfkissens vertrat. Fast jeden Tag geißelte er seinen Leib bis aufs Blut. Als ihn der „böse Geist" einst auf das heftigste mit unreinen Gedanken bedrängte, warf er sich mitten in den Schnee und blieb darin so lange, bis er am ganzen Leibe erstarrt war. Was zu demselben Zwecke Aloisius von Gonzaga that, findet der Leser in der „Lebensskizze" des Verfassers. . . Und solcher oder ähnlicher Beispiele aus der Lebensgeschichte der „jungfräulichen" Heiligen der römischen Kirche könnten noch gar viele angeführt werden. . .

Wenn sich die römischen Theologen auf das alte „Casta placent Superis" — „Das Keusche oder Reine gefällt den Göttern" — berufen, so muß man abermals fragen: Ist denn „Ehe" und „Unkeuschheit" gleichbedeutend? . . . Auch die Berufung auf das Institut der Vestalinnen ist ganz unzuläßig. Zunächst war ihre Zahl eine sehr geringe; denn ursprünglich gab es deren nur vier (je zwei aus den beiden ältesten Stämmen); durch den Hinzutritt der Luceres wurden es sechs, und diese Zahl blieb bis in die letzten Zeiten des Staates unverändert. Zudem fand keine lebenslängliche Verpflichtung statt; die Auswahl geschah schon in der Kindheit, zwischen dem 6. und 10. Jahre; nach 30-jährigem Dienste konnten sie austreten und sich verehelichen, was zuweilen auch schon früher mittels einer förmlichen Exauguration geschah. Ebenso war die diesem Institute zugrunde liegende Idee eine von der christlichen Askese verschiedene. Die Vestalinnen waren eben Priesterinnen der Vesta, welche, ganz wie die griechische Hestia, das als Gottheit gedachte Feuer des Hausherdes symbolisierte; sie hatten daher

die Aufgabe, in dem öffentlichen Heiligtum dieser Göttin das nie verlöschende Feuer zu pflegen, — eine Sitte, welche wohl an jene Urzeit der Menschheit erinnern sollte, wo es langer Mühe und Anstrengung bedurfte, um das völlig erloschene Herdfeuer in einem Hause oder einer menschlichen Niederlassung wieder herzustellen; die Göttin wurde als männerfeindlich gedacht — hatte sie doch nach der griechischen Sage die um sie freienden Götter Apollo und Poseidon zurückgewiesen — weil die Pflege und Besorgung des häuslichen Herdes seit altersher zu den natürlichen und ausschließlichen Verrichtungen und Pflichten des Frauengeschlechtes gehörte. Ethische Motive sind daher für diese Institution nicht maßgebend gewesen.

Alles in allem: Man hätte es betreffs dieser Frage bei der urchristlichen Praxis belassen sollen, welche weder Cölibatszwang noch lebenslängliche Keuschheitsgelübde kannte. Meint jemand wirklich, Gott ein Gegenstand „größeren Wohlgefallens" zu sein, wenn er sich nicht verehelicht, oder meint ein Geistlicher, im ehelosen Stande seinem Berufe besser nachkommen zu können — was insbesondere dann der Fall, wenn und solange er sich etwa der Christianisierung heidnischer oder wilder Völkerstämme widmen will — und fühlt er die innere Fähigkeit hinzu, so möge er es thun. Es ist beides vom Übel: die Eingehung einer Ehe zu verbieten, oder aber jemanden zu zwingen, sich zu verehelichen. Luther vollbrachte darum eine wahrhaft löbliche, vernünftige, echt christliche und gewissenbefreiende That, als er Cölibatszwang und Ordensgelübde beseitigte. Und der Protestantismus hatte es wahrlich nicht zu bedauern. Gerade das evangelische Pfarrhaus, in welchem an der Seite des Gatten die legitime Gattin still ihres schönen Berufes als Hausfrau und Erzieherin ihrer Kinder waltet, bietet der Gemeinde so oft ein Musterbild echt christlichen Familienlebens, ruhigen, bescheidenen häuslichen Glückes und Segens, ein Vorbild heiliger Gatten- und Kinderliebe, christlich-sittlicher Pflichterfüllung in jeder Richtung, ohne daß dadurch die amtliche Wirksamkeit des Familienoberhauptes oder die Achtung seiner Person beeinträchtigt würde, und es ist daher kein bloßer Zufall, daß gerade aus solchen Häusern und Familien so zahlreiche Männer und Frauen hervorgegangen sind, welche engeren oder weiteren Kreisen der Mit- und Nachwelt zu wahrem Segen gereichten. Könnte man dies alles sagen, wenn auch auf dem evangelischen Pfarrhause der Druck der zwangsweisen Nachkommenlosigkeit und des leidigen Haushälterinnenwesens haftete? . . .

Und wie es zu alldem im römischen Klerus trotz — besser gesagt: infolge — Cölibatszwanges und Keuschheitsgelübde nicht selten gehalten wird, weiß jeder, der kein Neuling ist in Geschichte und Erfahrung. Schon das Konzil von Nicäa sah sich — trotz der damals noch milden Form der Cölibatsgesetzgebung — genötigt, dem Klerus den Konkubinat zu verbieten.[1])

Endlich ist es übertrieben, wenn behauptet wird, ohne den Cölibat wären die sogenannten niederen Stände vom geistlichen Stande ausgeschlossen, die Stellen der höheren Geistlichen würden sich auf deren Söhne vererben, der „Feudalismus" käme in der Kirche zur Geltung. — Gerade der Cölibat, der Gedanke an das einsame, öde Leben des römischen Geistlichen, an dessen verlassenes, liebeleeres, oft selbst einer entsprechenden Pflege entbehrendes Alter, die Erfahrung bezüglich des oft geradezu ärgerlichen Gebahrens „lachender Erben" eines Klerikers, kaum daß dieser seinen letzten Seufzer ausgehaucht, schreckt so oft geistig reicher begabte Jünglinge, welche die Pflege der sittlichen und idealen Güter der Menschheit als einen an sich erhabenen und ehrwürdigen Beruf erkennen, vom Eintritte in den geistlichen Stand ab, während andererseits die Institution des Cölibates ebensowenig den „Feudalismus" wie den „Nepotismus" in der römischen Kirche beseitigt hat, wie die Geschichte dieser Kirche deutlich genug zeigt; und wenn heute die hohen kirchlichen Ämter und Würden, die reichen Pfründen von nachgeborenen Söhnen des Adels nicht mehr oder doch nicht mehr in dem Maße und Umfange wie ehedem angestrebt und fast ausschließlich ihnen vorbehalten bleiben, so liegt der Grund einfach in dem gewaltigen Umschwunge, d. h. Niedergange, der betreffs der äußeren Stellung und geschichtlich-politischen Bedeutung der römischen Hierarchie allmählich — namentlich seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts und mit dem Verschwinden des römisch-deutschen Reiches — eingetreten ist; entschließt sich aber ein hochadeliger Sprößling trotzdem zum Eintritte in den klerikalen Stand, so bringt ihm auch noch immer in der Gegenwart seine Geburt zugleich die sichere Anwartschaft auf die leitenden hierarchischen Ämter und Würden ...

Und damit genug.

---

[1]) Conc. Nic. can. III. Vgl. Hefele, Konz.-Gesch. I. S. 363.

e) Das Werk Jesu: Hindernisse, Schnelligkeit und Mittel der Ausbreitung des Christentums.

Die allgemeinen und besonderen Hindernisse der Ausbreitung des Christentums. — Das heidnische Staatswesen, die Verfolgungen, die heidnische Philosophie, die Anschuldigungen gegen die Christen u. a. — Rasche Ausbreitung des Christentums durch bloße Lehre und Überzeugung. — War diese schnelle Verbreitung des Christentums etwas „Übernatürliches“ und „Wunderbares“? — Verfall, Unsicherheit und Trostlosigkeit der damaligen Weltlage. — Einige einschlägigen Belege. — Reaktion der damaligen Philosophie gegen die christliche Lehre. — Julian. — Proklus. — Was bewog denkende Heiden zur Annahme des Christentums? — Augustinus u. a. — Die der Ausbreitung des Christentums günstige äußere Weltlage. — Das Christentum eine Heilsbotschaft für die Armen und Unterdrückten. — Die Furcht vor ewiger Bestrafung des Unglaubens. — Die gegenseitige werkthätige Liebe der Christen. — Die Ohnmacht der Philosophie. — Christentum und Vorsehung. — Beweist die Überwindung der Verfolgungen die Göttlichkeit des Christentums? — Die Verfolgungen seitens der Juden und im römischen Reiche. — Die sieghafte Kraft des Märtyrertums. — Selbstschutz der Christen. — Die späteren Verfolgungen seitens der römischen Kaiser und deren hervorragendste Opfer. — Diocletian. — Constantin. — Gewaltsames Vorgehen gegen die Bekenner des Heidentums. — Constans. — Constantius. — Reaktion zu Gunsten des Heidentums unter Julian. — Dessen Nachfolger. — Theodosius I. und seine Nachfolger. — Beseitigung der letzten Reste des Heidentums unter Justinian I. — Würdigung der angeführten geschichtlichen Thatsachen. — Der religiöse Fanatismus. — Diesfälliger Unterschied zwischen dem echten Christentum und dem Islam. — Weitere Bemerkungen. — Natürlichkeit der Mittel der Ausbreitung des Christentums auch in der späteren Zeit. — Hindernisse der Ausbreitung und Wertschätzung des Christentums in seiner gegenwärtigen Form.

Auf den „übermenschlichen, göttlichen“ Charakter des von Jesus gestifteten Werkes, des Christentums, berufen sich, wie wir Eingangs des laufenden Abschnittes gesehen, die kirchlichen Theologen als auf einen weiteren stringenten Beweis der göttlichen Wesenheit Jesu — auf die übermächtigen Hindernisse, die der Ausbreitung der Lehre Jesu entgegenstanden, auf die wunderbare Schnelligkeit deren Ausbreitung, auf die unverhältnismäßigen und, natürlich betrachtet, unzulänglichen Mittel dieser Ausbreitung, auf die sittlichen Wirkungen des Christentums in der Menschheit und die augenscheinlich göttliche Führung und Leitung, sowie die Unzerstörbarkeit und Irrtumslosigkeit der Kirche in Glaubensfragen. Allein auch diesen soeben kurz reproduzierten Argumenten vermag die objektive kritische Untersuchung die von der kirchlichen Theologie behauptete Tragweite und Beweiskraft ebensowenig zu-

zuerkennen, wie wir dies bezüglich der sittlichen Vollkommenheit Jesu und seiner Lehre gesehen.

Gewiß und unleugbar standen der Annahme und Ausbreitung der Lehre Jesu zahlreiche und mächtige Hindernisse entgegen — sowohl allgemeine als besondere, und es kann und muß allem zugestimmt werden, was die kirchliche Apologetik diesfalls näher ausführt. Es ist richtig, daß dem Christentume als allgemeines Hindernis seiner Ausbreitung die natürliche Beschaffenheit der menschlichen Natur entgegenstand — die Sinnlichkeit und Selbstsucht des Menschenherzens, die „Augenlust", welche haben, besitzen, die „Fleischeslust", welche genießen, die „Geisteslust", welche sein, gelten will. Denn das Evangelium fordert Mäßigung und Zügelung der „Augenlust", indem es seine Bekenner mahnt, vor allem das „Reich Gottes und seine Gerechtigkeit" zu suchen; es fordert ebenso Abtötung der „Fleischeslust", unausgesetzte Bekämpfung der niederen Triebe, Selbstverleugnung, und stellt die Übernahme des „Kreuzes" Jesu und seine Nachfolge als Bedingung seiner Jüngerschaft hin; es fordert endlich Bekämpfung und Einschränkung der „Geisteslust" und bezeichnet die Demut als Grundlage und Grundbedingung eines christlich-sittlichen Lebens.

Ebenso richtig ist, was die positive Theologie betreffs der dem Christentume entgegenstehenden besonderen Hindernisse sowohl bei den Juden als den Heiden, und in letzterer Beziehung namentlich bei den Griechen und Römern, hervorhebt. Die Juden erwarteten in dem „Messias", gemäß den Verheißungen der Propheten, einen nationalen Vorkämpfer und setzten daher die Bedeutung und das Wesen der „messianischen" Thätigkeit in die Befreiung des Volkes von der Römerherrschaft und die Wiederaufrichtung der David'schen Reichsmacht. Bei den Griechen und Römern mußte das Christentum erst die hergebrachte heidnische Religion verdrängen, was um so schwieriger, als die heidnischen Kulte mit dem Staatswesen und dem öffentlichen Leben innig verwachsen und die Einführung neuer Kulte unter der Strafe des Todes oder Exiles verboten war.[1]) Es mußte daher zu einem Zusammenstoße und Kampfe, zu Verfolgungen des Christentums kommen, was auch wirklich während eines Zeitraumes von fast drei Jahrhunderten geschah.

Dazu kam weiter die heidnische Philosophie, welche auf das Werk des unbekannten Rabbi aus Nazareth und seiner wenigen un-

[1]) Cic. de legg. II.

gelehrten Schüler mit Geringschätzung blickte, während andere für dasselbe nur Ausdrücke des Spottes und der Verachtung hatten. Ferner die zahlreichen gehässigen Anschuldigungen gegen die Christen, die man nicht nur des Atheismus,[1]) sondern auch der Abhaltung thyesteischer Mahle, d. h. des Genusses von Menschen-, insbesondere Kinderfleisch, und unnatürlicher Laster bei ihren nächtlichen gottesdienstlichen Versammlungen[2]) beschuldigte, und die man für öffentliche Unglücksfälle, Seuchen, Erdbeben, Hungersnot 2c. verantwortlich machte, da man sie dem Zorne der Götter über die Christen zuschrieb; und da die Christen an der Apotheose der Kaiser nicht teilnehmen durften, erklärte man sie heidnischerseits als Feinde des Staates und dessen Oberhauptes.[3]) Endlich die sittliche Versunkenheit eines großen Teiles des eigentlichen Volkes und ein weitverbreiteter religiöser Indifferentismus.

Das alles ist, wie gesagt, richtig, und es wurde speziell die vielfach wenig erfreuliche und befriedigende Lage der antiken Welt in religiöser und sittlicher Beziehung auch in einem früheren Abschnitte (im X.) der vorliegenden Schrift des näheren auseinandergesetzt; ebenso ist es richtig, daß sich das Christentum verhältnismäßig rasch ausbreitete, und daß dessen erste Verkünder als Mittel dieser Ausbreitung keine andere „Gewalt" anwandten, als die Gewalt der Überzeugung, keine andere „Leidenschaft" in sich trugen, als werkthätige Gottes- und Nächstenliebe, keine andere „Wissenschaft" besaßen, als die einfache, schlichte Lehre des Evangeliums.

Allein — so „merkwürdig" oder „bemerkenswert" diese Geschichte der Ausbreitung des Christentums in den ersten christlichen Jahrhunderten unleugbar ist — ein wirklicher Beweis für den eigentlich „übernatürlichen", positiv und unmittelbar „göttlichen" Charakter des von Jesus grundgelegten Werkes kann hierin bei unbefangener Erwägung der hiebei in Betracht kommenden Umstände abermals nicht gefunden werden; diese Ausbreitung vollzog sich trotzdem in ganz natürlicher Weise, und es reicht die Annahme rein natürlicher Ursachen zum Verständnisse dieser Erscheinung vollkommen aus. Die zu bewältigenden Hindernisse waren ja allerdings zahlreich und bedeutend; allein „übernatürlich" oder „über-

[1]) Lucian. Alex. XXV. — [2]) Tert. ad Nat. I. 7.

[3]) Tert. Apol. XIII. 34. „Die Christen," schreibt Celsus, „sind die größten Verbrecher, Diebe, Räuber, Giftmischer, Tempelräuber" (ap. Orig. III. 59).

menschlich" im strengen und eigentlichen Sinne dieses Begriffes waren sie denn doch nicht; sie lagen, wie wir gesehen, eben „im Menschen", in der „Menschennatur", in den damaligen „natürlichen" kulturgeschichtlichen Verhältnissen und Zuständen — und um „Natürliches", „natürlich Gewordenes" zu beseitigen und abzuändern, bedarf es doch wieder nur entsprechender „natürlicher" Mittel und Gegenwirkungen. Diese wurden auch wirklich angewendet und führten in der That teilweise zum Ziele.

„Teilweise". Denn wo die natürlichen Bedingungen zur Annahme und Wertschätzung des Evangeliums nicht gegeben waren, da konnten auch die angewandten Mittel keine „übernatürlichen", eigentlich „wunderbaren" Wirkungen hervorbringen — dort mißlang einfach der Versuch, dem Christentum Eingang zu verschaffen. So war auch hier die „Wirkung" der „Ursache" ganz genau adäquat, worin eben das Wesen des „natürlichen" Kausalnexus des Geschehens besteht.

Darum wies das jüdische Volk im ganzen und großen das Christentum ab — die natürlichen Bedingungen zu dessen Annahme fehlten eben bei demselben, und die Apostel und deren Gehilfen und Nachfolger vermochten trotz aller Versuche und Anstrengungen solche nicht zu schaffen. Ganz dieselbe Erscheinung zeigt sich bei jenen Heiden — insbesondere unter den Griechen und Römern — welche sich von der traditionellen Religionsform befriedigt fühlten und ein Verlangen, eine Sehnsucht nach einer anderen, „besseren und reineren" Religion überhaupt nicht hatten, oder infolge ihrer sittlichen Versunkenheit das sittlich strenge Christentum haßten, oder gegen die Religion, hieße sie wie immer, völlig gleichgiltig waren, oder die gegen das Christentum und die Christen erhobenen Vorwürfe und Anschuldigungen für wahr hielten, oder endlich ihr philosophisches Bewußtsein mit den Lehren und Ideen des Christentums nicht verträglich fanden. Alle diese lebten und starben als Juden, beziehungsweise als Heiden.

Aber außer diesen gab es noch Tausende, insbesondere ernstere, edlere Geister der Heidenwelt, welche sich nach einer besseren, reineren Religionsform sehnten, welche die Unfähigkeit der heidnischen Religion, die Menschheit sittlich zu läutern und zu erneuern, wohl erkannten, welche, von den heidnisch-religiösen, oft sittlich lasciven Mythen und dem Götterglauben und Götterdienst unbefriedigt, den kostbaren und ewig wertvollen Kern der evangelischen Lehre wohl zu würdigen

wußten, welche, von dem heiligmäßigen, makellosen Leben der Christen, von der Standhaftigkeit der christlichen Märtyrer mit Achtung und Bewunderung erfüllt, das Christentum näher kennen zu lernen suchten und so zu dessen Annahme bewogen wurden, zumal sie sich teils durch eigene Erfahrung, teils durch das Studium der schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zahlreich erschienenen Apologieen oder Schutzschriften christlicher Schriftsteller von der Gehässigkeit und Unwahrheit der wider die Christen und das Christentum erhobenen Vorwürfe und Anschuldigungen überzeugen konnten.

Nicht wenig trug auch der damalige Stand der philosophischen Spekulation dazu bei, daß dem Christentume in den geistig höher stehenden Kreisen Anhänger und Bekenner zugeführt wurden. Die großen Systeme der antiken Philosophie hatten sich, ebenso wie die griechisch-römische Volksreligion, ausgelebt, sich selbst zersetzt und mit dem „Skeptizismus" abgeschlossen, der in die sarkastische Frage ausklang: „Was ist Wahrheit?!"[1]) Der Mangel an positiver innerer Befriedigung, der in diesem rein negativen Resultate gegeben war, führte zu dem gleichfalls der strengen Einheit und Sicherheit wie eines systematischen Abschlusses der Weltanschauung entbehrenden Eklektizismus, zu dem die gesamte Philosophie des späteren Altertums mehr oder minder hinneigte, insbesondere in der römischen Welt, nachdem in derselben die hellenischen Ideen Verbreitung gefunden hatten.

Ebenso vergeblich war — und bei den gegebenen Umständen ist dies vollkommen begreiflich — der Versuch der Neuplatoniker, die alten Kulte wieder herzustellen, die antiken Religionen durch Verschmelzung mit Platonischen Elementen zu stützen und zu regenerieren, die heidnisch-religiösen Mythen als allegorische Hülle tiefer ethischer und spekulativer Wahrheiten darzustellen, — alles dies zu dem Zwecke, dem aufkeimenden Christentume die Lebenswurzel abzuschneiden und es wieder von der Erde verschwinden zu machen.

So erklärt sich die Ausbreitung des Christentums aus den damaligen Zeit- und Kulturverhältnissen auf ganz natürliche Weise — auch ohne „Wunder". Verfall, Zweifel, Unsicherheit, Verwirrung, Ratlosigkeit, Verneinung, Trostlosigkeit — das war die Signatur der damaligen Lage der alten Welt, der natürliche Entwickelungsgang der Dinge trieb einem Wende- und

[1]) Cic. Tusc. I. 11.

Entscheidungspunkte unaufhaltsam entgegen; da mußte die neue Lehre, welche in dem fernen Galiläa und Judäa ihren Anfang genommen, als ein heller, freundlicher Lichtblick inmitten der Nacht geistiger Leere und Öde erscheinen...

Plato war nach Großgriechenland und Ägypten gegangen, um die alten Überlieferungen zu fragen und nach einer den denkenden Geist befriedigenden Religion zu forschen.[1] Vergeblich. Man suchte nach dem „unbekannten Gotte“ und weihte ihm einen Altar auf dem Areopag zu Athen;[2] allein man fand nicht, wonach wenigstens die Besseren, Edleren, Weiseren verlangten...

Es ist kulturgeschichtlich wie psychologisch gleich interessant, hier das Geständnis eines — dem Namen nach uns allerdings unbekannten — Geistes zu vernehmen,[3] der, am Endpunkte der Entwickelung der alten Welt stehend, uns einen tiefen, lehrreichen Einblick gewährt in das vergebliche Ringen so vieler seiner Zeit nach religiös-philosophischer Erkenntnis, nach „Wahrheit“ und damit nach Herzensruhe und Seelenfrieden. „Gram und Sorge hielten meinen Geist umfangen; denn es kam mir der Gedanke, ich weiß selbst nicht wie, an den Tod; und nun fragte ich mich: Wird es für mich ein Leben geben nach dem Tode, oder werde ich in das Nichts zurückkehren, aus dem ich hervorgegangen bin?.. Auch die Frage bewegte mich, wann die Welt geschaffen wurde, und ob sie überhaupt geschaffen wurde; was da war, ehe sie wurde, oder ob sie immer war. Denn es schien mir klar: war sie geworden, dann mußte sie auch wieder untergehen. Geht sie aber unter, was wird dann sein?.. Indem ich diese und ähnliche Gedanken immer in meiner Seele umhertrug, empfand ich ein Übermaß von Gram, und meine Kraft schwand dahin; denn es lebte etwas in mir, was mich nicht ruhen ließ, nämlich das Verlangen nach Unsterblichkeit... So besuchte ich denn die Schule der Philosophen, um von ihnen zu lernen. Aber da fand ich nichts, als ein beständiges Behaupten und Bekämpfen von Lehrsätzen, Streitigkeiten ohne Ende. Für keine der — verschiedenen — Lehrmeinungen erlangte ich Gewißheit. Nur das erkannte ich, daß die Meinungen und Ansichten nicht nach der Natur der Dinge, wie sich diese in Wahrheit verhalten, sondern nach subjektiven Anschauungen ausgesprochen wurden. Und das schmerzte

---

[1]) Cic. Tusc. I. 17; IV. 19. — [2]) Apostelg. 17, 23. — [3]) Recognit. Pseudo-Clem. I. 1. sqq.

mich umsomehr in tiefster Seele, weil ich auf der einen Seite keine feste Überzeugung gewinnen, andererseits aber auch nicht meinen Wissenstrieb ersticken konnte. . ."

Nun sind ja freilich auch die Aufschlüsse, welche das auf eine „positive Offenbarung Gottes" sich stützende kirchliche Christentum über die erwähnten und über noch viele andere Fragen, die sich der denkende Menschengeist stellte und stellt, giebt, mitunter von recht problematischem Werte, wie wir uns bisher teils schon überzeugt haben, teils noch überzeugen werden. Diese Unfähigkeit des dogmatischen Christentums, seine Lehren wissenschaftlich und empirisch ausreichend und befriedigend zu rechtfertigen, war ja eben der Hauptgrund, warum zahlreiche Philosophen und Denker sich ihm gegenüber teils skeptisch und gleichgiltig, teils geringschätzig oder geradezu feindlich verhielten, warum andere, gröbere Naturen, und mehr kritisch und nüchtern-sarkastisch veranlagte Geister, für dasselbe nur Ausdrücke des Hohnes und Spottes hatten, worin manche soweit gingen, daß sie dem Christentume entschieden Unrecht thaten, das Wesen desselben falsch beurteilten und sich selbst der Erkenntnis und Achtung des im Christentum liegenden unvergänglich Guten, Wert- und Trostvollen verschlossen. Ein Celsus bekämpft[1]) das kirchliche Christentum zuerst vom Standpunkte des Judentums aus, worauf er das Judentum und das Christentum teils vom Gesichtspunkte des Platonismus, teils des Skeptizismus zurückweist. Jesum stellt er als einen von den Juden gekreuzigten „Betrüger" (!) hin, der sich lügenhafter Weise als Gott ausgegeben habe. Er sei weder Gott, noch Sohn Gottes, noch ein Engel gewesen. Desgleichen spottet er über die übrigen christlichen Lehren, insbesondere über die „allgemeine Auferstehung". Was das Christentum Schönes und Gutes lehre, sei schon vor ihm vorhanden und bekannt gewesen. Noch weiter ging des Celsus jüngerer Zeitgenosse Lucian von Samosata, der, den Götter- wie den Gottesglauben verspottend, jedes höhere, ideale, religiöse Fühlen und Streben der Menschheit verhöhnte. Jesus ist ihm ein „gekreuzigter Sophist". Selbst für die gegenseitige Bruder- und Schwesterliebe der Bekenner Christi, für ihre Treue auch ohne Eidschwur, für die Standhaftigkeit und den Todesmut der Märtyrer und für ihren Glauben an ein ewiges

[1]) in dem in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts geschriebenen polemischen Werke „λόγος ἀληθής", gegen welches später Origenes seine „acht Bücher gegen Celsus" richtete.

Leben hatte er nur Hohn und Verachtung.[1] Einer mehr gemäßigten, aber dabei doch dem Christentume grundsätzlich abholden Richtung gehören an Plutarch von Chäronea (50—120 n. Chr.), Numenius von Apamea, Maximus von Tyrus u. a. Der Neuplatoniker Porphyrius bekämpft in seinen „Fünfzehn Büchern gegen die Christen" insbesondere die Echtheit und Glaubwürdigkeit der heiligen Bücher der Christen und weist auf die darin enthaltenen Widersprüche hin, während er in zwei anderen Schriften nachzuweisen sucht, daß die griechisch-römische Mythologie und Theologie, richtig gefaßt, weder mit der Vernunft noch mit der Philosophie im Widerspruche stehe.[2])

Im Jahre 303 verfaßte der Statthalter von Bithynien und dann von Ägypten, Hierokles, sein „Wort der Wahrheitsliebe an die Christen" in zwei Büchern,[3]) in welchem er Jesum „als Haupt einer Verbrechergesellschaft" hinstellt und behauptet, Appollonius von Tyana habe größere nnd mehr beglaubigte Wunder gewirkt als Jesus, ohne daß die Heiden ihn deshalb für einen Gott gehalten. Beriefen sich die christlichen Apologeten auf eine Offenbarung Gottes durch Jesus, so behaupteten andererseits Apologeten der griechisch-römischen Religion, auch der Inhalt der Orphischen und Hermetischen Schriften sei „göttlich geoffenbart", und die darin niedergelegte Weisheit übertreffe sogar die Lehren des Christentums.

Unter den zahlreichen anderen Gegnern, welche das Christentum mit den Waffen des Geistes bekämpften, seien hier nur noch zwei erwähnt. Zunächst der Kaiser Julian, der in mehreren Schriften das Christentum auf das heftigste angriff. Insbesondere bezeichnet er in seinem polemischen Hauptwerke vom Jahre 363 (nach Hieronymus in 7, nach Cyrill in 3 Büchern) die „Verschwörung der Galiläer" als eine menschliche Erfindung und widerlegt sodann sämtliche spezifisch christliche Lehren — insbesondere die Schöpfungslehre der Bibel, den Sündenfall der ersten Menschen, das mosaische Sittengesetz, die Lehre vom Sohne Gottes; Jesus habe nichts Besonderes, Übermenschliches vollbracht. Das Judentum habe vor dem Heidentum keinen wesentlichen Vorzug, das Christentum sei ein ganz unberechtigter Abfall vom Judentum, überhaupt eine „armselige,

---

[1]) Vgl. Luciani opp. ed. Lehmann. Lps. 1822. 9 T.

[2]) Vgl. Fabricii bibl. gr. T. IV. p. 207 sqq.

[3]) Euseb. contra Hierocl. Col. 688. Lactant. de mort. persec. c. XVI.

verächtliche und verkümmerte Religion".[1]) Sodann noch Proklus (gest. 485), welcher gleich Julian dem Heidentume den Vorzug vor dem Christentume giebt und unter anderem vom aristotelischen Standpunkte aus die christliche Lehre von einer „zeitlichen Weltschöpfung aus nichts" mit achtzehn Gründen bekämpft und widerlegt.[2])

Im Gegensatze zu den genannten — und zahlreichen anderen hier nicht genannten — gab es aber auch Denker und Philosophen, welche sich vom Christentume angezogen und befriedigt fühlten, und daher offen und förmlich zu demselben übertraten. Die weitaus meisten hervorragenden Apologeten und kirchlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte: Aristides, Justin der Märtyrer, Tatian, Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Tertullian, Origenes, Minucius Felix, Lactantius, insbesondere auch der geistig so hervorragende Augustinus waren vor ihrem Eintritte in das Christentum Philosophen oder doch — als Rhetoren — mit der alten Philosophie wohl vertraut. Die allgemeinen Ursachen, welche sie zu diesem Schritte bewogen, wurden bereits oben genannt. Dazu traten bei den Einzelnen noch besondere Beweggründe, — subjektiven, psychologischen, ethischen Charakters, Bedürfnisse des Gemütes, Gründe der Autorität, Einflüsse der Erziehung, der Gewohnheit oder des Unterrichtes.

Genau so wie in der späteren Zeit und in der Gegenwart: alle die verschiedenen Religionen und Konfessionen haben — in größerer oder geringerer Zahl, je nach der Menge ihrer Bekenner und der Zeit ihres geschichtlichen Bestandes — unter ihren Anhängern Männer von Geist und Bildung, ja von bisweilen hoher Gelehrsamkeit in ihrer Art aufzuweisen: die orientalischen Religionen und das Judentum ebenso wie der Islam und das Christentum, und desgleichen innerhalb des letzteren die verschiedenen bedeutenderen christlichen Konfessionen und Richtungen; es gab und giebt Gelehrte, Denker, Künstler, welche aufrichtige Bekenner und Anhänger des Katholismus waren und sind, wie es solche in der evangelischen, calvinischen, anglikanischen Kirche 2c. gab und giebt. Nicht selten wechselten und wechseln auch hier die Überzeugungen, und gar oft wurde und wird z. B. aus dem aufrichtigen, überzeugten Katholiken ein ebenso aufrichtiger

---

[1]) Fragmente bei Cyrill. Alex. adv. Jul. ll. X.

[2]) Ap. Philopon. de aetern. mundi ll. XVIII. Venet. 1535.

und überzeugter Protestant, und umgekehrt, oder ein fest überzeugter Ungläubiger — und was zuvor eifrig verteidigt wurde, wird später ebenso eifrig, vielleicht sogar noch eifriger und hartnäckiger, bekämpft. Die letzten und eigentlichen wirkenden Ursachen derartiger Erscheinungen entziehen sich begreiflich in der Regel fremder Erkenntnis; sie liegen häufig auch in den Tiefen seelisch-geistigen Lebens und Webens, in inneren Bedürfnissen und subjektiven Reflexionen, in ideellen Prozessen und Entwickelungsrichtungen, in äußeren Einwirkungen, kurz, in individuellen Faktoren, deren sich selbst das betreffende Subjekt nicht immer klar bewußt ist oder wird: es kennt das fertige Resultat, den Abschluß, der sich als Entschluß kundgiebt, aber nicht immer den Werdegang derartiger seelischer Vorgänge und Prozesse.

Wenn u. a. Augustinus in seinen „Bekenntnissen" seine Bekehrung zum Christentume einer „übernatürlichen" göttlichen Veranstaltung und Leitung, einer göttlichen Erbarmung und „übernatürlichen" Gnadenwirkung und somit in gewissem Sinne einem „Wunder" zuschreibt, so ist eine solche Auffassung fromm und religiös, allein es ist klar, daß eine persönliche Anschauung, eine individuelle Überzeugung, und sei sie noch so aufrichtig und innig, einen wissenschaftlichen Beweis nimmer ersetzen kann. Einen solchen Beweis liefert Augustinus auch nicht, wenn er schreibt: „Du glaubst an kein Wunder; aber wie ist es denn gekommen, daß die Welt auf dem Höhepunkte ihrer Bildung an so unglaubliche Dinge glaubte? . . . Entweder haben unglaubliche Dinge (Wunder) die Welt zur Annahme des Unglaublichen (des Christentums) bewogen, oder die christliche Wahrheit ist so glaubwürdig, daß sie keines Wunders bedarf."[1]) Dieser Satz enthält Wahres und Irrtümliches. Wie es kam, daß „die Welt auf dem Höhepunkte ihrer Bildung" das Christentum annahm, haben wir teilweise gesehen und werden darüber noch mehr hören. Reichen aber natürliche Ursachen zur Erklärung einer Erscheinung, gehöre sie welchem Gebiete immer an, aus — und sie reichen auch hier vollkommen aus[2]) — so wäre es geradezu eine Sünde gegen die Grundgesetze der Erkenntnislehre, überflüssige neue, noch dazu ungewisse und unbekannte Erklärungsgründe, nämlich „übernatürliche", zu postulieren. Zudem haben wir uns überzeugt, wie gar viele, die auf dem „Höhepunkte der damaligen

[1]) Civ. Dei. XXII. 8. — [2]) Vgl. Gibbon, History of the decl. and fall of the rom. emp. Lond. 1776.

Weltbildung" standen, die neue Lehre wirklich für „unglaublich" hielten, weshalb sie es eben vorzogen, der alten Religion oder ihrer Philosophie treu zu bleiben. Und auch die Bekehrungen jener, welche das Christentum annahmen, erfolgten nicht etwa unvermittelt, urplötzlich, gleichsam „mit einem Schlage" und im eigentlichen Sinne „wunderbar"; dauerte es doch Jahrhunderte, bevor auch nur ein Großteil der Bevölkerung des römischen Reiches Christen wurde, und nicht selten wurden, wie wir weiter unten sehen werden, von Gewalthabern selbst widerrechtliche und sittlich verwerfliche Mittel angewendet, um dem Christentume zum Siege über die alte Religion zu verhelfen.

Nicht wenig trug zur Ausbreitung des Christentums auch die damalige äußere Weltlage bei. Drei große Völker beherrschten die damals bekannte Welt: die Römer, Germanen und Parther. Aber Rom war der Mittelpunkt des großen Ganzen, und hier wurde auch von den ersten Verkündern des Christentums mit richtigem Scharfblicke der Hebel zur Christianisierung namentlich der abendländischen Welt angesetzt. Durch die Vereinigung der verschiedensten Völker und Stämme im römischen Weltreiche wurden dieselben einander staatsrechtlich, politisch, geistig und kulturell näher gebracht, und mit der äußeren, politischen Scheidewand fiel auch die bisherige Meinung von der Alleinberechtigung national abgeschlossener Religionen.

Dieselben Gesetze, dieselbe Sprache verbanden die Völker des weiten Römerreiches. Bequeme, breite, kunstvoll gebaute Straßenzüge ermöglichten den Verkehr mit den entlegensten Gebieten: auf dem Forum stand eine goldene Säule, als Mittelpunkt des ausgedehnten Verkehrsnetzes, von welcher nicht weniger als 28 Hauptstraßen ausliefen. Die langjährigen Bürgerkriege, welche das Römerreich so tief erschüttert und zerrüttet hatten, waren gestillt; durch die Schlacht bei Actium (31 v. Chr.) war Cäsar Augustus Alleinherrscher geworden; Friede herrschte allüberall, und er begünstigte auch das Gedeihen und die Festigung des vom Christentume angebahnten und erstrebten Werkes des inneren, seelischen Friedens, der Gottes- und Menschenliebe, der Einigung aller Völker in einer neuen, reineren Weltreligion, zu welcher sich die verallgemeinerte, entnationalisierte jüdische Religion erhoben, und zu deren Verständnis und Würdigung die weitverbreitete hellenische Bildung, Kunst und Wissenschaft die Geister vorbereitet und befähigt hatten.

War auch den altgläubigen — wir würden jetzt sagen „konservativen“ — Juden die Paulinische Aufhebung des positiven mosaischen Gesetzes eine Freigeisterei, ein „Ärgernis“, den gebildeten Hellenen und Römern die Lehre von einem ans Kreuz geschlagenen Gott aus jüdischem Stamme ein Aberglaube, eine „Thorheit“, so daß nicht viele geistig Hochstehende sich ihr zuwandten[1]) — die Niederen und Armen, die Schwachen und Bedrückten nahmen gerne eine Lehre an, welche einen Gott verkündigte, der arm und niedrig wurde mit den Armen und Niedrigen, hörten gerne die Verheißung eines zukünftigen seligen Lebens, glaubten gerne an eine Religion, welche sie im Unglücke aufrichtete und durch den Hinweis auf eine sorgende göttliche Vorsehung tröstete. Und zu diesen gehörten auch die Sklaven, welche auch die ihnen zur Erziehung anvertrauten Kinder im christlichen Sinne beeinflußten.[2])

Andererseits war bei vielen die Furcht vor den angedrohten Höllenstrafen, welche die Ungläubigen treffen werden, ein kräftiges Motiv zur Annahme des Christentums. Die Vereinigung von Angehörigen der verschiedensten Nationen zu einer religiösen Gemeinschaft bot einen hohen geistigen Reiz, während die gegenseitige werkthätige Liebe und Unterstützung der Bekenner Christi mit Achtung und Bewunderung ihres Glaubens erfüllte. Auch zahlreiche Angehörige des Frauengeschlechtes neigten bei ihrer von Natur aus größeren Empfänglichkeit für religiöse Lehren zum Christentume, zumal dieses ihre Stellung und Würde weit entschiedener wahrte und verteidigte, als das Heidentum. Die hellenische Philosophie war ohnehin nicht in das eigentliche Volk gedrungen, sie war und blieb — wie die Philosophie zu allen Zeiten — geistesaristokratisch und der großen Menge unverständlich, und die obenerwähnten, von dem späteren Stoicismus und dem Neuplatonismus versuchten allegorischen Umdeutungen der Mythen der alten Religion waren doch nur ein Beweis, daß man sich scheute, dieselben noch aufrecht zu erhalten, und daß man sich derselben im Grunde genommen schämte: da mußte die einfache, — denn damals war sie es noch — volkstümliche Lehre des Evangeliums den Sieg davontragen.

Wenn die kirchliche Theologie in dem Zusammentreffen der vorgenannten für die Ausbreitung des Christentums günstigen äußeren

---

[1]) „Nicht viele Weise nach dem Fleische, nicht viele Mächtige, nicht viele Angesehene hat Gott berufen . .“ (I. Cor. 1, 26. 27.)

[2]) Münter, Die Christen im heidn. Hause ꝛc. Kopenh. 1828.

Umstände eine „besondere providentielle Fügung Gottes und den inneren Zusammenhang des Erlösungsplanes mit der Entwickelung der Menschheit und dem allgemeinen Gange der Weltgeschichte" erblickt, so wäre die objektive Wahrheit dieser Auffassung erst zu beweisen; denn evident ist dieselbe, wie auch die Theologie zugeben muß, nicht, und aus dem bloßen thatsächlichen, äußeren und daher in gewissem Sinne „zufälligen" Zusammentreffen mehrerer Umstände und Erscheinungen folgt noch keineswegs schon sofort deren innerer, organischer Zusammenhang, und noch weniger folgt daraus, daß dieses Zusammentreffen ein „planmäßiges", durch eine transcendentale Kausalität a priori „gewolltes" oder „beabsichtigtes" sein müsse. Welcher unbefangene Forscher wird es auch wagen, mit den Theologen zu behaupten, das Römerreich habe als seine eigentliche und hauptsächlichste Aufgabe von der Vorsehung die Bestimmung erhalten, den Verkündern der christlichen Lehre zu den seiner Herrschaft unterworfenen Völkerstämmen den Weg zu öffnen. So seien die Römer zu Straßenbauern geworden, nicht so sehr, um den Verkehr zu heben und zu erleichtern, sondern eigentlich und hauptsächlich, damit die Glaubensboten des Christentums rascher und leichter in die Ferne wandern konnten!

Gleichwohl läßt sich eine gewisse — natürliche — Gesetzmäßigkeit in dem geistigen Entwickelungsgange der Menschheit nicht leugnen. Die Kultur wandert von Volk zu Volk, von Erdteil zu Erdteil, die geistigen Errungenschaften und Bildungselemente, die sich ein Volk erworben, verschwinden mit dem Aussterben desselben in der Regel nicht völlig, sondern vererben sich auf andere bisher noch rohe und unentwickelte Völker, denen die bisher gewonnene Geistesentwickelung zugute kommt, und die den Faden der Kultur weiter spinnen, wo er infolge geschichtlicher Katastrophen oder infolge des geistigen oder physischen sich Auslebens eines Volkes war abgerissen worden. Eine ähnliche Erscheinung zeigt sich auch bezüglich der im Christentume liegenden Kulturelemente, an dessen Inhalt und innerem Ausbaue zunächst Judentum und Hellenismus beteiligt erscheinen, um sodann als Erbe an eine ganze Reihe von Völkern, insbesondere des Abendlandes, überzugehen und zur Weltreligion sich auszugestalten. Will man hierin das Walten einer „Vorsehung" oder „Fügung", eines „heiligen Entwickelungsgesetzes" erkennen, so ist eine solche Auffassung sicher nicht unstatthaft.

Aber die Verfolgungen, welche das Christentum zur Zeit seines Emporkeimens, hauptsächlich im römischen Reiche, zu erdulden hatte? — Auch diese waren nicht derart, daß deren Überwindung nur unter Annahme eines „übernatürlichen", „unmittelbar göttlichen" Charakters des von Jesus grundgelegten Werkes erklärlich und verständlich wäre. Daß dem emporstrebenden Christentume Feinde, Gegner, Verfolger erwuchsen, war doch ganz natürlich und selbstverständlich. Welche neue Idee, Lehre, Einrichtung hat nicht ein gleiches Schicksal gehabt, und welche wird es nicht haben, mochte und mag dieselbe noch so gut, trefflich, segensreich sein? . . Und nun erst auf religiösem Gebiete, wo es der in Frage kommenden privaten und öffentlichen Interessen, der zu überwindenden starrgewordenen, festgetretenen Meinungen, Überzeugungen, Vorurteile, Abneigungen, Gewohnheiten so unendlich viele giebt! — Es lag darum in der Natur der Sache, daß das Evangelium erst nach Kampf und Streit, nach Besiegung der ihm entgegenstehenden Hindernisse seine Existenzberechtigung, seinen Fortbestand, seine Anerkennung erringen mußte. Lag der Grund der christentumsfeindlichen Haltung der maßgebenden Faktoren im Judentume hauptsächlich in religiös-nationalen Motiven und Erwägungen, wie wir dieselben bereits kennen gelernt, so waren es im römischen Weltreiche vor allem Gründe der Politik, der Staatsraison, welche einzelne Cäsaren zur Verfolgung der Christen bestimmten. Wirklich gefährlich konnten dem Christentume übrigens nur die Verfolgungen seitens der römischen Machthaber werden; denn der Kampf des altgläubigen Judentums gegen die Lehre Jesu war zunächst mehr ein theoretischer, unblutiger, und forderte darum äußerst wenige Opfer. Nach dem Zeugnisse der Apostelgeschichte lehrten die Apostel öffentlich,[1]) wenn auch nicht ohne Widerspruch seitens der streng-jüdischen Partei. Zu strengeren Maßregeln kam es erst dadurch, daß die Priester und Sadduzäer die beiden Apostel Petrus und Johannes ins Gefängnis werfen ließen: die ersteren, „weil es sie schmerzte, daß sie (die Apostel) das Volk lehrten (ohne vom hohen Rate hiezu ermächtigt worden zu sein)", die letzteren, „weil sie in Jesus die Auferstehung der Toten verkündigten",[2]) welche die Sadduzäer bekanntlich leugneten. Der hohe Rat verhörte des anderen Tages die Eingekerkerten und verbot ihnen, weiterhin „im Namen Jesu zu reden", strafte sie aber nicht weiter, „wegen des Volkes".[3]) Abermals werden die

[1]) Vgl. Apostelg. 2, 3, 4. — [2]) Das. 4, 2. — [3]) Das. V. 21.

Apostel vom hohen Priester im Vereine mit der Sekte der Sadduzäer eingekerkert, insbesondere weil sie die Auferstehung Jesu verkündigten, und man gedenkt, sie ihres Ungehorsams wegen zu töten. Da tritt der gelehrte, hochangesehene Pharisäer und Gesetzeslehrer Gamaliel für die Angeklagten ein und spricht die Worte:[1] „Ihr Männer von Israel! Sehet euch wohl vor bei diesen Menschen, was ihr thun wollet.“ Er weist auf die vergeblichen Versuche eines gewissen Theodas und Judas hin, welche als „Messiase“ Aufstände gegen die Römer versucht hatten und getötet worden waren, und meint, auch das Werk der Bekenner Jesu werde ein gleiches Schicksal haben, wenn es von Menschen ist; ist es aber aus Gott, so könne es ohnehin nicht zerstört werden. Die Folge dieses Gutachtens war, daß man die Apostel zwar geißeln ließ und ihnen gebot, nicht mehr im Namen Jesu zu reden, sie aber entließ, ohne sie weiter zu strafen.

Auch die erste größere Verfolgung (um 35 n. Chr.) verlief unblutig, indem man sich damit begnügte, einzelne Anhänger Jesu ins Gefängnis zu werfen,[2] während die übrigen sich zumeist in die Gegenden von Judäa und Samaria zerstreuten und neue Gläubige zu werben suchten. Außer dieser Verfolgung gab es aber überhaupt nur noch eine bedeutendere unter Agrippa I. (um 42), welcher Jacobus der Ältere zum Opfer fiel, während Petrus, dem ein gleiches Los zugedacht war, sich aus dem Gefängnisse retten konnte.[3] Nebst dem genannten Apostel Jacobus verlor überhaupt nur noch der Diacon Stephanus (vor Ausbruch der erwähnten ersten größeren Verfolgung) und sodann der Apostel Jacobus der Jüngere, Vorsteher der Christengemeinde in Jerusalem, (um 63) auf Veranstaltung der fanatischen altgläubigen jüdischen Partei das Leben; — ein Beweis, daß diese Verfolgungen seitens der Juden keineswegs so allgemein und grausam waren, daß die evangelische Lehre nach menschlichem Ermessen notwendig hätte unterdrückt werden müssen, wenn sie nicht durch ein direktes göttliches Eingreifen geschützt und erhalten worden wäre.

Das anfänglich friedliche Verhalten der Juden gegenüber den Bekennern Jesu ergiebt sich auch aus der Bemerkung der Apostelgeschichte: „Sie (die Gläubigen) hatten Gunst bei dem ganzen Volke“,[4]) und auch nach der obenerwähnten ersten größeren Verfolgung trat für die Gläubigen eine längere Periode des Friedens

---

[1]) Das. 5, 35 ff. — [2]) Apostelg. 8. — [3]) Das. 12. — [4]) Apostelg. 2, 47.

ein: „Die Kirche hatte Frieden in ganz Judäa, Galiläa und Samaria, und ward befestigt . . und erfüllt mit dem Troste des heiligen Geistes.“[1]) Paulus und sein Gefährte Barnabas besuchten auf ihrer ersten großen Missionsreise, als sie gerade in Antiochia in Pisidien weilten, am Sabbathe die dort befindliche Synagoge; denn, wie schon früher hervorgehoben, beobachteten die ersten Bekenner Jesu das mosaische Gesetz noch in allen wesentlichen Stücken, und eine äußere, förmliche Trennung vom Judentume war damals noch nicht vollzogen. „Nach der Vorlesung des Gesetzes und der Propheten nun sandten die Vorsteher der Synagoge zu ihnen und ließen ihnen sagen: Männer, Brüder! Habt ihr ein Wort der Ermahnung zum Volke, so redet;“[2]) worauf Paulus in einer längeren Ansprache die Vergebung der Sünden für jene verkündigte, welche an Jesus glauben; sicher ein Beweis nicht geringer Toleranz und eines echten Freisinnes, der insbesondere innerhalb der heutigen römischen Kirche — und in dieser nicht allein — wohl vergeblich gesucht würde. Ja — man stellte an Paulus sogar die Bitte, daß er diese Vorträge am folgenden Sabbathe fortsetze, worauf sich an dem genannten Tage „fast die ganze Stadt versammelte, das Wort Gottes zu hören.“[3])

Freilich fehlte es, wie begreiflich, auch unter den dortigen Juden nicht an solchen, welche „voll Eifers (für den reinen Mosaismus) wurden und dem widersprachen, was Paulus lehrte, und lästerten“;[4]) in Lystra wiegelten einige Juden sogar das Volk auf, und Paulus wurde mit Steinen beworfen. Und dieses im ganzen nicht unfreundliche Verhältnis zwischen den berufenen Vertretern des Judentums und des Evangeliums währte noch durch geraume Zeit fort; herrschte doch, wie selbst Lactantius berichtet,[5]) zwischen den Talmudlehrern und den christlichen Apologeten der freundlichste Verkehr, ja Austausch der gegenseitigen Meinungen und Schriftauslegungen.

Aber auch die Verfolgungen im Römerreiche begannen nicht so plötzlich, folgten einander nicht derart ununterbrochen, dauerten nicht so lange und waren — im allgemeinen — nicht so grausam und rücksichtslos, daß die Erhaltung der evangelischen Lehre nur durch ein „Wunder“ im eigentlichen Sinne erklärbar wäre. Wie selbst Eusebius berichtet,[6]) erfreuten sich die Verkünder der christlichen Lehre anfänglich der Lehrfreiheit. Und das bestätigt

[1]) Das. 9, 31. — [2]) Das. 13, 15. — [3]) V. 44. — [4]) V. 45. — [5]) instit. div. VII. 15. — [6]) Demonstr. Evang. III. 6.

auch die Apostelgeschichte. Der römische Oberste Lysias nahm sich des von dem jüdischen Pöbel bedrohten Paulus an und ließ ihn des Nachts unter starker Bedeckung auf einem Lasttiere zum römischen Prokurator Felix nach Cäsarea bringen; vor diesem verwahrt sich Paulus, daß er aufgehört habe, den Satzungen des Judentums treu zu sein und dem Gotte seiner Väter zu dienen; nur weil er als Pharisäer die Auferstehung der Toten lehrte, sei von den Sadduzäern ein Aufruhr wider ihn veranlaßt worden.[1]) Infolgedessen vertagte Felix das Urteil und „befahl dem Centurio, Paulus milde zu behandeln, auch niemandem von den Seinigen zu verbieten, ihm Dienste zu leisten."[2]) Ja — er hätte ihn völlig frei gelassen, wenn Paulus in der Lage gewesen wäre, „ihm Geld zu geben."[3]) Hier weilte Paulus zwei Jahre. Des Felix Nachfolger, Festus, sendet den Paulus auf dessen eigenen Wunsch nach Rom, wo er sich verantworten wollte. Auch hier war seine zweijährige Haft so milde, daß sie diesen Namen kaum verdiente. „Er blieb in seiner gemieteten Wohnung und nahm alle auf, die zu ihm kamen, predigte das Reich, und lehrte von dem Herrn Jesus Christus mit aller Zuversicht, ungehindert."[4]) Soll er doch selbst am Hofe Neros für die Ausbreitung der christlichen Lehre gewirkt haben.

Allerdings begann in den letzten Jahren der Regierung dieses Kaisers eine grausame und blutige Christenverfolgung, und diese Verfolgungen wiederholten sich unter späteren Kaisern noch einigemale, ja manche derselben schufen sogar noch viel mehr Märtyrer des christlichen Glaubens, als die neronische, ohne daß sie das Christentum zu vernichten vermochten. Allein — ist denn diese letztgenannte Thatsache wirklich so auffallend und wunderbar? Ist Verfolgung und Anwendung äußerer, staatlicher Gewaltmittel, sind Ausnahmsgesetze, Geld- und Vermögensstrafen, Einkerkerung, Verbannung, selbst Verhängung der Todesstrafe wirklich ein geeignetes und unfehlbares Mittel, Ideen, Überzeugungen, seien sie nun heilsam, edel und erhaben, oder das gerade Gegenteil hievon, auf die Dauer oder für immer aus der Welt zu schaffen? — Nimmermehr! Im Gegenteile umgiebt gerade Verbot, Verfolgung und Anfeindung die betreffende Sache mit einem besonderen, geheimnisvollen Reize, der ihr leicht neue Anhänger zuführt, es regt sich Sympathie, Mitleid,

[1]) Apostelg. 24, 14. 21; vgl. 23, 6. 9. — [2]) Das. V. 23. — [3]) V. 26. — [4]) Das. 28, 30. 31.

Teilnahme für die Verfolgten und damit für deren Sache, und diese Teilnahme wird zur Achtung und Bewunderung, wenn die Verfolgten die über sie verhängten Leiden und Bedrängnisse mit Geduld und Standhaftigkeit ertragen. Hat aber die Verfolgung sogar Märtyrer geschaffen, dann ist die Idee, für welche sie litten, bluteten und starben, noch in weit höherem Grade unüberwindlich und unausrottbar gemacht. Druck erzeugt naturnotwendig Gegendruck, d. h. Widerstand, und dieser wird leicht zum leidenschaftlichen Fanatismus, oder, wenn dieses Wort zu hart sein sollte, zur alles hintansetzenden Begeisterung, die eine geradezu krankhafte Form annehmen kann und das eigene Leben ohne alles Bedenken in die Schanze schlägt, — namentlich bei Märtyrern für religiöse Lehren und Überzeugungen, da diese für den Verlust ihres irdischen Lebens im Jenseits einen weitaus wertvolleren, ewigen Lohn erhoffen.

Kam es doch nicht selten vor, daß Bekenner des christlichen Glaubens nach dem entsetzlichsten Martyrium sich geradezu sehnten, sich selbst bei den römischen Behörden als Christen denunzierten, um nur ganz sicher zu Märtyrern zu werden, daß sie die Aburteilung gar nicht abwarteten, sondern sich in wilder Begeisterung voreilig und freiwillig in den Tod stürzten.[1])

Darf es unter diesen Umständen wunder nehmen, daß Zuschauer, welche sich zu Christen-Hinrichtungen aus bloßer Neugierde oder selbst, um ihren Haß gegen die christliche Lehre und deren Bekenner zu kühlen, eingefunden, von unwillkürlicher Bewunderung und Begeisterung ergriffen, gleichfalls Christen wurden? . . Man braucht kein gelehrter Psychologe zu sein, um diese Vorgänge und inneren Wandlungen begreiflich zu finden, und noch weniger wird man behaupten dürfen, derartige Dinge seien nur durch ein „Wunder" erklärlich. Gesteht doch selbst Tertullian: „Diese ungemeine Standhaftigkeit (der Märtyrer) wirkt wie eine eindringliche Predigt. Wer kann einem solchen Schauspiele beiwohnen, ohne daß er das Bedürfnis in sich fühlte, die Sache gründlich zu untersuchen? Und wer hat unsere Sache gründlich untersucht und will nicht zu uns gehören? Und wer gehört zu uns und brennt nicht von Verlangen,

---

[1]) So erzählt Prudentius, um hier nur ein Beispiel anzuführen, daß während der Verfolgung unter Valerian (253—260) dreihundert Christen sich selbst, freiwillig, in eine Grube mit ungelöschtem Kalk gestürzt und darin elend zugrunde gegangen. (hymn. XIII. 67 sq.)

für unsern Glauben zu sterben?"...[1]) Und in demselben Sinne ruft er den römischen Richtern zu: „Quälet, peinigt, foltert, zermalmt uns; wir vermehren uns immer, so oft wir von euch gemäht werden. Das Blut der Märtyrer ist ein Same der Christen"...[2])

Und dann darf man doch nicht meinen, diese Verfolgungen im römischen Reiche hätten ununterbrochen Jahrhunderte hindurch gedauert, und stets in gleicher Stärke und Grausamkeit in sämtlichen Ländern der Weltmonarchie gewütet; vielmehr folgte auch hier dem Sturme und der Aufregung regelmäßig eine — längere oder kürzere — Periode der Ruhe und des Friedens, und andererseits waren die Verfolgungen, wenn sie schon ausbrachen, in der Regel nur partielle, vom rohen Pöbel oder einzelnen Beamten veranlaßt, und sich beschränkend auf einzelne Gebietsteile. Übrigens wußten sich die Christen gegen Verfolgungen selbst in ebenso einfacher wie wirksamer Weise zu schützen: sie benützten klug gewisse alte, bestehende Gesetze, um andere, die ihnen verderblich werden konnten oder mußten, unschädlich zu machen. Seit altersher galten nämlich den Römern die Begräbnisstätten als heilig und unverletzlich — eine Pietät, die sich auch bei den übrigen Kulturvölkern der vorchristlichen Zeit findet. Charakterisiert doch z. B. die Ägypter eine ganz besondere Ehrfurcht gegen die Überreste eines Menschen, und bei den Hellenen sprechen Solons Gesetze den Fluch über Grabesschänderei aus. So auch bei den Römern.[3]) Selbst solchen, die auf Grund der geltenden Staatsgesetze ihr Leben verwirkt hatten und hingerichtet worden waren, sollte die Möglichkeit einer Beerdigung seitens ihrer Angehörigen oder Freunde nicht verweigert sein.[4]) Und diesen Umstand benützten auch die Christen Roms: Dieselben, zumeist dem Handwerkerstande und den unteren Bevölkerungsschichten angehörig, bildeten ein nach römischen Gesetzen erlaubtes „collegium", sie konstituierten sich zu einem Begräbnisverein oder einer Beerdigungs-Bruderschaft, kauften, durch regelmäßige, statutarische Einzahlung eines gewissen Betrages in die gemeinschaftliche Kasse, „arca", in die Lage versetzt, weite Grundkomplexe außerhalb Roms in der Nähe der „Katakomben", in deren

[1]) Apol. c. ult. — [2]) Ibid. Cf. Arnob. c. Gent. II. 3. Lactant. Inst. V. 23. Justin. Apol. II. 12.

[3]) „Religiosum sepulchrum, ubi mortuus sepultus aut humatus sit." (Fest.) — [4]) Quintil. Declam. VI.

weichem Tuffstein sie unterirdisch förmliche Stockwerke und zahlreiche Gänge und Räume mit Oberlichten anlegten, und begruben hier nicht nur die Leichen ihrer Angehörigen und der Märtyrer, sondern benützten dieselben auch zu regelmäßigen Versammlungen behufs religiöser Belehrung und Erbauung, sowie zur Vornahme ihrer gottesdienstlichen Gebräuche. Aus dem vorerwähnten Grunde konnten sie darauf rechnen, nicht gestört oder behelligt zu werden; und in der That geschah es erst während der letzten und zugleich blutigsten Verfolgung, unter Diocletian (284—305), daß römisch-staatliche Organe auch in die geweihten Räume der Katakomben einzudringen wagten.

Aber auch dieser Kaiser hatte durch volle 19 Jahre seiner Regierung die Christen völlig unbehelligt gelassen, so daß das Christentum sich ungehindert weiter ausbreiten konnte. Wie Eusebius berichtet,[1]) entstanden denn auch in allen Städten geräumige Kirchen, die Christen erfreuten sich selbst am kaiserlichen Hofe des Zutrauens und Ansehens, und wurden zu einflußreichen Ämtern befördert. Gegen das Ende seiner Regierung änderte aber Diocletian sein bisheriges Verhalten gegen die Christen vollständig. Seine Siege über die Perser erinnerten den Kaiser an die entschwundene glanzvolle Periode der römischen Geschichte, da das Römerreich machtvoll, kräftig und gefürchtet dastand, und er suchte nach einer festen Grundlage für die Erneuerung der römischen Staatsmacht, als welche er die innige Verbindung der römischen Regierungsgewalt mit der alten Religion erkannte, zu der sich noch immer die weitaus meisten Bewohner des Römerreiches bekannten. Dazu kam die Beeinflussung seitens seines christentumfeindlichen Cäsars und Schwiegersohnes Galerius, wie nicht minder die Erwägung, daß er als „Pontifex Maximus“, welchen Titel die römischen Kaiser seit Augustus führten, die Gewissenspflicht habe, die alte Staatsreligion, der er bei seiner religiösen Sinnesart aufrichtig zugethan war,[2]) aufrecht zu erhalten.

Die Zahl der Opfer dieser Verfolgung mußte bei der schon weit vorgeschrittenen Verbreitung des christlichen Glaubens eine sehr bedeutende sein. Viele entsagten dem Christentume aus Furcht vor dem Tode, viele aber blieben standhaft. „Die Schwerter der Schergen selbst,“ berichtet Eusebius, „wurden zuletzt stumpf und

[1]) h. e. l. VIII. IX. Cf. Lact. de mort. pers. I. c. 7—13.

[2]) Vgl. Vogel, Der Kaiser D. Gotha, 1857; Bernhardt, D. in s. Verhältn. z. d. Christen, 1862.

zerbrachen als abgenützt; die Henker ermüdeten und mußten sich ablösen; die Christen aber stimmten dem allmächtigen Gott Lob- und Danklieder an."[1]) Doch muß auch hier hervorgehoben werden, daß diese Verfolgung nicht in allen Teilen des Reiches gleich heftig war. Am meisten litt die Kirche im Oriente, wo Diocletian und Galerius die Herrschaft führten. Weniger in Afrika und Italien unter dem Mitaugustus Diocletians, Maximianus Herculeus, wogegen sich die Christen in Spanien, Gallien und Britannien unter dem Cäsar Constantius Chlorus voller Ruhe erfreuten.

Zudem dauerte auch in den der Verfolgung ausgesetzten Ländern dieser Zustand nicht lange, da schon am 1. Mai 305 beide „Augusti" zu Gunsten der Cäsaren Galerius und Constantius der Herrschaft entsagten. Zwar begann im Oriente der nunmehrige Augustus Galerius abermals die Christen zu verfolgen; doch stellte er diese Verfolgung durch das Toleranzedikt vom 30. April 311 ein, nach welchem es den Christen gestattet sein sollte, „wieder Christen zu sein und ihre Versammlungen zu halten, doch unter der Bedingung, daß sie nichts dem Staate Gefährliches unternehmen, vielmehr für des Kaisers und Reiches Wohl zu ihrem Gotte beten."[2])

Im Frühjahre 312 erließ hierauf der Sohn des Constantius, Constantin, der inzwischen (im Jahre 306) von den Legionen in Britannien zum „Augustus" ausgerufen worden war, im Verein mit seinem Schwager Licinius, dem „Augustus" des Orients nach des Galerius Tode, ein Toleranzedikt, nach welchem „jeder die Religion frei ausüben dürfe, zu der er sich bekenne." Im folgenden Jahre, 313, erließ sodann der zum Alleinherrscher des Occidents gewordene Constantin mit Zustimmung des Licinius das berühmte und geschichtlich so denkwürdige Edikt zu Mailand, nach welchem den Christen nicht nur gestattet sein sollte, „gleich den übrigen Unterthanen ihre Religion frei auszuüben, sondern auch jedem freigestellt wurde, zum Christentum überzutreten; auch sollten den Christen die ihnen gewaltsam entrissenen Kirchen zurückgegeben und die seitherigen Inhaber aus der Staatskasse entschädigt werden."[3]) Damit war endlich das Christentum als Religionsgemeinschaft staatlicherseits in aller Form als erlaubt und gesetzlich zu Recht bestehend anerkannt.

---

[1]) Ibid. VIII. 9. — [2]) Lact. de mort. c. 34; Euseb. VIII. 17. — [3]) Euseb. l. c. X. 5. Lactant. l. c. c. 48.

Es dauerte aber gar nicht lange, und man ging staatlicherseits, hauptsächlich gleichfalls aus politischen Gründen, gegen die alte heidnische Religion und deren Bekenner genau ebenso schroff und gewaltsam vor, wie dies noch kurz zuvor gegen die Christen geschehen war. Schon die Söhne Constantins, Constans und Constantius, traten (im Jahre 341) mit Heftigkeit gegen die alte Religion auf. „Der Aberglaube — nämlich das Heidentum — soll aufhören, der Wahn der Götteropfer beseitigt werden. Wer es wagen sollte, gegen . . dieses unser Verbot Opfer darzubringen, den soll die verdiente Strafe treffen."[1]) Kirchlicherseits billigten manche nicht nur ein solches Vorgehen, sondern forderten geradezu die rücksichtslose Vertilgung des heidnischen Kultus.

Und jetzt wiederholte sich heidnischerseits, was vordem von Seiten der Bekenner des Christentums geschehen war: Die dem alten Kultus treu Gebliebenen setzten den gegen sie gerichteten Verfolgungen den festesten und entschiedensten Widerstand entgegen und ertrugen lieber harte Strafe, als daß sie sich zum Abfalle von der Religion ihrer Väter hätten bereit finden lassen. Daher war denn auch der Erfolg dieser Maßregeln namentlich im Occidente und speziell in Rom ein sehr geringer. Als Constantius im Jahre 350 Alleinherrscher geworden, verbot er die Götteropfer, sowie die Verehrung heidnisch-religiöser Bilder — wir sagen „Verehrung", da in der hellenisch-römischen Religion von einer eigentlichen „Anbetung" der Götter-Statuen und Götter-Bilder doch nicht wohl gesprochen werden kann — unter der Strafe des Todes. Die Göttertempel wurden geschlossen, der Zutritt zu denselben ausnahmslos strenge untersagt.[2])

Da mußten die dem alten Kult Treugebliebenen von dem „Christentume" freilich ganz eigentümliche Vorstellungen gewinnen und Vergleiche ziehen zwischen dem so duldsamen Verhalten mancher heidnischer Imperatoren gegenüber dem Christentum, als dieses noch um seine Existenz rang, und dem herzlosen Vorgehen dieser „christlichen" Kaiser gegenüber dem Heidentum. Die Verteidiger der altrömischen Religion warfen denn auch jetzt den Christen vor, daß ihre Religion durch die Gunst der Fürsten erhalten werden müsse, und forderten im Namen der Gerechtigkeit Duldung des

---

[1]) Cod. Theodos. XVI. 10, 2 (a. 341). — [2]) Cod. Theod. XVI. 10, 4 (a. 353).

Heidentums. „Gerade der Wetteifer der verschiedenen Religionen diene dazu, den Eifer der Gottesverehrung anzuspornen.“

Unter Julian dem Abtrünnigen (361—363) trat eine entschiedene Reaktion zu Gunsten des Heidentums ein. Obgleich getauft und bei strenger Abgeschlossenheit auf dem Landgute Makellum bei Nikomedien im Christentume unterrichtet, fühlte er für das letztere niemals eine aufrichtige Zuneigung und Anhänglichkeit. War doch allgemein und unwidersprochen das Gerücht verbreitet, der Kaiser Constantius habe Julians Vater und nächste Anverwandte heimlich nach einander ermorden lassen und ihn, Julian, nur wegen seiner Jugend, seinen Bruder Gallus wegen dessen schwächlicher Gesundheit verschont. Er mußte sich also sagen, daß das Christentum seine Bekenner und eifrigen Verteidiger nicht notwendig milder und besser mache, sie nicht immer zum Mitleid und zur Gerechtigkeit anleite, vor Gewaltthätigkeit und Verbrechen nicht bewahre, und so übertrug er schon als Kind den Haß gegen Constantius auf das von diesem so gewaltthätig geförderte Christentum. Dazu kam der Einfluß des alten Pädagogen aus seiner mütterlichen Familie, Mardonius, der Julian für die heiteren Göttergestalten Homers und Hesiods begeisterte und den Sinn des reich veranlagten, phantasievollen Jünglings für die Schönheit und Herrlichkeit der Natur belebte und nährte.[1])

Um Julian, auf den sich bei der Kinderlosigkeit des Constantius die Augen der maßgebenden Kreise richteten, unschädlich zu machen, bestimmte ihn Constantius zum geistlichen Stande und schickte ihn nach Nikomedien zum Bischof Eusebius, unter dem Vorwande, er solle dort seine Studien fortsetzen. Allein trotzdem man ihn auch hier von jedem Verkehre mit der Außenwelt und insbesondere mit dem heidnischen Rhetor Libanius abzuschließen suchte, wußte sich Julian dennoch des letzteren Vorträge zu verschaffen, und desgleichen vermehrte der Neuplatoniker Maximus Julians ohnehin schon so entschiedene Begeisterung für den Götterkult, dessen Wesen Maximus allegorisch umdeutete und vergeistigte. Die Studien an der Hochschule zu Athen, wohin Julian nach siebenmonatiger von Constantius über ihn verhängter Haft entlassen worden, bestärkten ihn noch in seiner Geistesrichtung, während er sich andererseits vom

[1]) Ammian. Marcell. XXII. 9; Sozom. V. 3. Der erstere rühmt von ihm, er sei „in der That den ausgezeichneten Geistern der Menschheit zuzurechnen“. (XXIV. 4.)

Christentum auch durch die ebenso ärgerlichen als leidenschaftlichen Streitigkeiten der christlichen Bekenner über die Gottheit Jesu abgestoßen fühlte.

Aus all dem wird begreiflich, warum sich Julian bei seinem Regierungsantritte ganz offen für die alte heidnische Religion erklärte, den Götterkult mit allem Eifer wiederherzustellen und durch Herbeiziehung christlicher Elemente zu stützen und zu regenerieren suchte. Die Christen mußten die Staatsämter verlassen, die weiteren Kornausteilungen an die Geistlichkeit und die christlichen Laien wurden verweigert, die Befreiung des Klerus von den Staatslasten hörte auf u. a. Ebenso durften die Christen keine eigenen Schulen halten und die heidnischen Klassiker nicht mehr erklären. „Sind die Christen," entschied Julian, „der Ansicht, daß unsere berühmten Schriftsteller die Majestät der Götter beleidigen, so mögen sie (auch den Unterricht darin unterlassen und) den Matthäus und Lukas erklären." Doch duldete er bei alldem das Christentum; er erklärte wiederholt, er wolle nicht, daß man den Galiläern Leides thue, sie zu Marter und Tod verdamme; vielmehr erhoffte er den Sieg der heidnischen Religion teils durch staatspolitische Maßregeln zu Gunsten derselben, teils durch die Bekämpfung des Christentums mit den Waffen des Geistes, teils auch durch die Selbstzersetzung des Christentums infolge der Glaubensstreitigkeiten dessen Bekenner, in welch letzterer Beziehung sich das Christentum in der That in einer höchst gefährlichen Krisis befand.

Valentinian I. im Westen (gest. 375) und Valens im Osten (gest. 378) hielten die allgemeine Religionsfreiheit formell noch aufrecht; insbesondere Valentinian huldigte dem Grundsatze, jeder solle Gott nach freier Wahl verehren; allein das thatsächliche Verhalten dieser Herrscher — von denen Valentinian dem katholischen, Valens dem arianischen Christentume angehörte — strafte ihre Versicherungen Lügen. Nicht nur wurden die nächtlichen heidnisch-religiösen Opfer verboten, diese Herrscher verfuhren auch gegen die Bekenner der heidnischen Religion so hart und rücksichtslos, daß die Zahl derselben in den Städten immer mehr zusammenschmolz und es „Heiden" fast nur mehr auf dem Lande, in einsamen Dörfern und abgelegenen Weilern gab, so daß das Heidentum jetzt geradezu als „paganismus", als „Bauernreligion" bezeichnet wurde. Valens verfolgte und bestrafte die heidnischen Rhetoren und Priester sogar als „Hochverräter".

Überaus hart und strenge verfuhr Theodosius I. der Große, der seit 379 über den Orient, von 392 bis 395 über das ganze römische Reich herrschte, gegen die heidnische Religion und deren Bekenner. Hatte er anfangs die Opfer noch geduldet und sogar die Tempel öffnen lassen, so erließ er dagegen schon im Jahre 381 ein Edikt, nach welchem der Übertritt zum Heidentume mit dem Verluste des Rechtes zu testieren bestraft werden sollte.[1]) Zahlreiche heidnische Tempel wurden auf Betrieb fanatischer christlicher Mönche zerstört, — die Schutzrede des Libanius für die Tempel blieb wirkungslos. Im Jahre 392 erließ Theodosius abermals ein Gesetz, welches den Besuch der Tempel völlig untersagte. Die Mahnung des edlen und erleuchteten Chrysostomus, nachmaligen Bischofs von Konstantinopel, „vielmehr durch Überzeugung, Belehrung und Liebeserweisung" die Heiden zu gewinnen, blieb ungehört.

Als Theodosius 392 Alleinherrscher geworden, verbot er bei schwerer Strafe alle Arten des Götterdienstes. Während seiner Regierung erließ Theodosius nicht weniger als fünfzehn Edikte gegen Heiden und „Ketzer"; denn auch die Antitrinitarier wurden verfolgt und unterdrückt, die Manichäer, sogar die Quartodecimaner[2]) mit dem Tode bestraft.

Die beiden Söhne Theodosius', Arcadius im Oriente (395 bis 408)[3]), und Honorius im Occidente (395—423)[4]), verfuhren gegen Heiden und Andersgläubige im Sinne und Geiste ihres Vaters. Ja — Arcadius bedrohte jene Beamten, welche sich in der Ausführung der betreffenden Gesetze „lässig", d. h. milde zeigten, sogar mit dem Tode. Die Götterbilder wurden auf kaiserlichen Befehl entfernt, die Tempel zerstört, und zelotische Mönche vernichteten die letzten Reste des Götterdienstes. Ambrosius und Augustinus mahnten vergeblich zu einem milderen und gerechten Vorgehen, „da die Götzenbilder aus den Herzen, nicht aus den Tempeln entfernt werden sollten."

Der Nachfolger des Arcadius im Oriente, Theodosius II. (bis 450), setzte das Werk der gewaltsamen Zerstörung des heidnischen Glaubens und seiner Kultstätten fort. In Alexandrien wurde sogar die berühmte und allgemein hochgeachtete Philosophin Hypatia als „Heidin" grausam gemordet!

---

[1]) Cod. Theod. XVI. 7. 1; 10. 7. — [2]) d. h. solche, welche mit den Juden am 14. Nisan das Osterfest feierten. — [3]) Cod. Theod. XVI. 5. 43—47. — [4]) ib. XVI. 5. 42.

So konnte dieser Kaiser im Jahre 423 mit Genugthuung verkünden, daß alle Spuren des Heidentums im Oriente verschwunden seien. Und ähnlich im Occidente. Doch ging hier Honorius, obwohl auch er die Zerstörung der noch vorhandenen Tempel auf dem Lande befahl, wenigstens insofern etwas vernünftiger vor, als er in den Städten die Tempel samt deren Schätzen als Kunstwerke erhalten wissen wollte, eine Vorschrift, welche nachmals auch Papst Gregor der Große (590—604) erneuerte.

Der Nachfolger des Honorius, Valentinian III. (423—455), verbot zwar den Götterkult gleichfalls,[1]) mußte aber der weiteren Zerstörung der Tempel vorläufig Einhalt thun, weil die durch die Völkerwanderung herbeigeführten Bedrängnisse als Strafe des Himmels für die Verachtung der Götter Roms angesehen wurden. So konnte sich das Heidentum in einzelnen Gegenden — namentlich auf Sardinien und Corsica — noch immer erhalten, obwohl Leo I. und Anthemius den heidnischen Kult mit Einziehung der Güter, Verlust von Amt und Würde, ja mit körperlicher Züchtigung bestraften.[2])

Noch grausamer und rücksichtsloser ging Kaiser Justinian I. (527—565) vor, der das Bekenntnis des Heidentums sogar mit dem Tode bestrafte und erklärte, der Mord an einem Andersgläubigen sei erlaubt.[3]) Dieser Kaiser war es auch, der, wie schon bei einer früheren Gelegenheit erwähnt, die letzte Bildungsstätte vornehmer Heiden, die berühmte Schule zu Athen, nach 900-jährigem Bestande aufhob und verbot, „daß jene, welche an dem Wahnsinne der Hellenen kranken, irgend eine Wissenschaft lehren, damit sie nicht, unter dem Vorwande, zu lehren, vielmehr die Seelen verderben.“ ...

Wie wir aus der vorstehenden Untersuchung ersehen, waren es demnach rein natürliche Mittel, welche die Ausbreitung des Christentums bewirkten, und diese Mittel waren bisweilen recht verwerfliche. In Bezug auf Härte, Unduldsamkeit, Verfolgungssucht hat weder Heidentum noch Judentum oder Christentum einen berechtigten Grund, sich auszunehmen oder völlig rein zu waschen, hieran hatten vielmehr alle diese drei Religionen redlich ihr Anteil.[4]) Und diese Thatsache ist allerdings begreiflich; ist doch jede Lehre, jede feste, aufrichtige Überzeugung in gewissem

---

[1]) ib. XVI. 10. 17. 18. — [2]) Cod. Justin. I. 11, 7—8. Phot. cod. 242. — [3]) Proc. Anecd. c. 13.

[4]) Irenäus (c. haer. I. 16), Augustinus (de civ. D. XII. 8) u. a. verbieten sogar den Friedensgruß an die „Ungläubigen“!

Sinne und in bestimmter Weise propagandistisch und intolerant, — umsomehr die religiöse Lehre und Überzeugung, welche, wie keine andere, den ganzen inneren Menschen erfaßt und beherrscht, sein Denken und Wollen, sein Sinnen und Trachten beeinflußt, sein Thun und Lassen, seine ganze Lebenshaltung normiert; sie ist dem gläubigen Gemüte das Höchste und Heiligste, das Teuerste und Wertvollste, weshalb der Mensch, falls ihm sein religiöser Glaube wirklich Herzenssache, nicht zögert, für ihn wenn nötig auch das Theuerste, das er hier besitzt, sein Leben, freudig hinzugeben.

Nun bedeutet aber dem einer bestimmten Religionslehre Zugehörigen jede gegnerische religiöse Überzeugung, jede fremde Religionsgemeinschaft eine thatsächliche Leugnung der objektiven Wahrheit seiner eigenen Religionsüberzeugung und Weltauffassung, während sich andererseits seine Überzeugung umso mehr kräftigt und festigt, sich umso gehobener und sicherer fühlt, je mehr seiner Mitmenschen sie teilen, je mehr derselben das glauben, was er glaubt: daher das eifervolle Bestreben, seine eigene religiöse Überzeugung in immer weiteren Kreisen zu verbreiten und sie, wenn möglich, zur alleinherrschenden zu machen, daher die Unduldsamkeit, die zunächst als objektive auftritt, d. h. sich gegen die abweichende religiöse Überzeugung des andern als wirklichen oder vermeintlichen Irrtum wendet, leicht aber zur subjektiven wird, d. h. auch gegen die Person des Andersgläubigen sich kehrt, derselben Abneigung und Haß entgegenbringt und unter Umständen selbst zu Gewaltthaten, zu Grausamkeit und tötlicher Nachstellung sich verirrt.

So wird die Unduldsamkeit zum wirklichen Fanatismus, der eine umso gefährlichere Gestalt annimmt, wenn der Fanatiker sich geradezu als heiliges Werkzeug seines Gottes betrachtet, von ihm dazu bestimmt und berufen, die Seele des Un- oder Andersgläubigen durch gewaltsames Aufdrängen seiner eigenen religiösen Überzeugung „zu retten" und, falls dies nicht gelingt, denselben physisch zu vernichten. „Denn es ist besser, daß der Leib zugrunde geht, als daß die Seele dem ewigen Verderben anheimfällt, und daß der Irrende auch noch andere ins Verderben zieht."

Bleibt aber die Unduldsamkeit bei allen Religionen unter allen Umständen engherzig und bedauerlich, so ist es umsomehr zu beklagen, daß auch die so milde Christus-Religion alsbald, nachdem sie ihre Existenzberechtigung errungen, von menschlicher Kurzsichtigkeit und Leidenschaft damit befleckt wurde. . .

Ganz anders verhält es sich diesfalls z. B. bezüglich des Islams, der nicht erst infolge mißbräuchlicher Anwendung oder Auslegung seitens seiner Anhänger gegen „Un-“ oder Andersgläubige gewaltthätig auftrat, dem diese Gewaltthätigkeit und Unduldsamkeit — nicht allein die objektive, sondern auch die subjektive — vielmehr schon innerlich und wesenhaft anhaftet. Gehört doch der „heilige Krieg“, der „Krieg um des Glaubens willen“, die Verbreitung der Lehre Mohammeds durch die Gewalt des Schwertes, sogar zu den Religionspflichten der Bekenner des Islams. „Wenn ihr mit Ungläubigen zusammentreffet,“ gebietet der Koran, „dann schlaget ihnen die Köpfe ab, bis ihr eine große Niederlage unter ihnen angerichtet habet. Die übrigen leget in Ketten, und gebet sie, wenn der Krieg beendet, entweder umsonst oder gegen ein Lösegeld frei. . .“[1]) „Die Gläubigen — nämlich die Moslims — sagen: Wird denn keine Sure geoffenbart, die den Religionskrieg befiehlt? . . Seid nicht milde gegen eure Feinde, und ladet sie nicht zum Frieden ein, solange ihr die Mächtigen seid; denn Gott ist mit euch, und er entzieht euch nicht den Lohn eures Thuns. . .“[2]) „Sage zu den Arabern“ — befiehlt Allah dem Mohammed — „ihr sollet (eure Feinde, die Ungläubigen) bekämpfen, oder sie mögen sich zum Islam bekennen,“ worauf Mohammed jenen, die in den heiligen Krieg ziehen, die Freuden des Paradieses, in welchem sich Ströme frischen Wassers, Ströme von Milch, von Wein und geläutertem Honig, wie auch reine Jungfrauen finden werden, verheißt.[3])

Wenn die kirchlichen Theologen fragen, warum sich der Stoizismus oder Neuplatonismus nicht in ähnlich rascher Weise ausgebreitet wie das Christentum, „da die natürlich gegebenen Bedingungen für beide dieselben waren,“[4]) so muß erwidert werden, daß ein philosophisches System, dessen Verständnis und Würdigung unter allen Umständen ein bedeutendes Maß geistiger Bildung, materieller wie formeller, voraussetzt, als solches niemals und nirgends geistiges Eigentum der großen Massen werden kann und wird und, wie schon früher hervorgehoben (vgl. d. IX. Abschnitt), die Religion nicht zu ersetzen vermag. Und wenn weiter gefragt wird, „warum überhaupt nur das Christentum einen Apostolat hat, und warum nur dieses die Idee der Propaganda in solcher Aus-

---

[1]) Sure 47 („Der Krieg“). Übers. v. Ullmann, S. 437.

[2]) Ebend. S. 441. — [3]) Sure 48.

[4]) Vgl. Hettinger, a. a. O. I, 2. S. 419.

dehnung konzipiert und mit solcher Kraft durchgeführt hat," so ist zu erinnern, daß jede Weltreligion einen „Apostolat" in ihrer Weise besaß und besitzt, daß jeder Religionsstifter sich mit einer größeren oder kleineren Zahl vertrauter Genossen und Schüler umgab, welche die von dem Stifter grundgelegte Aufgabe erhalten und fortsetzen sollten. So sammelte, um hier nur ein Beispiel anzuführen, Confucius nach und nach 3000 Schüler um sich, die er als Sendboten der von ihm verkündigten Lehre in alle Gegenden des Reiches ausschickte. Nur der Name, die Bezeichnung, die äußere Form ist verschieden, das Wesen ist dasselbe. Und was die „Idee der Propaganda und die Kraft ihrer Durchführung" betrifft, so ist auch diese dem Christentume nicht ausschließlich eigentümlich, wie es denn in der That Religionen giebt, welche bezüglich der Zahl deren Bekenner dem Christentume — selbst in seiner Gänze betrachtet und abgesehen von seinen Konfessionen — nicht nur gleichkommen, sondern dasselbe sogar übertreffen.

So blieben an „übernatürlichen", „außerordentlichen" und „wunderbaren" Mitteln der Ausbreitung des Christentums nur gewisse „Wundergaben" oder „Charismen", welche einzelnen Gläubigen der ersten Jahrhunderte angeblich zukamen. Da aber die Realität, die geschichtliche und vor allem die innere Wahrheit dieser Erscheinungen, d. h. der „übernatürliche" Charakter derselben, selbst erst eines Beweises bedarf, so geht es doch nicht an, dieselben als Argumente des übernatürlichen Charakters des Christentums zu verwerten. Es gilt eben von diesen „Wundern", was bei einer früheren Gelegenheit (im X. Abschnitte) vom Wunder überhaupt gesagt wurde, auf welche Frage wir übrigens noch weiter unten zurückkommen müssen.

Zudem sind diese „Wunder" denn doch nur vereinzelt und machten kein solches Aufsehen, daß sie als erhebliche Ursache der schnellen Ausbreitung des Christentums in Betracht kommen könnten, weshalb sie auch selbst von kirchlichen Theologen und selbst von den alten Apologeten nur kurz und nebenbei als fördernde Ursache der Verbreitung des Christentums erwähnt werden. Sie bestehen, außer einigen in der Apostelgeschichte erzählten „Krankenheilungen" und „Totenerweckungen", hauptsächlich in der „Austreibung böser Geister,"[1])

[1]) Apostelg. 5, 16; Justin. Apol. II. 8; Tertull. Apol. c. 23; Iren. adv. haer. II. 31. 32.

was allein schon deren „Glaubwürdigkeit“ in einem eigentümlichen Lichte erscheinen läßt.

Ferner erloschen, wie selbst die kirchliche Theologie zugiebt, diese „Wunder“ bereits gegen das Ende des 3. christlichen Jahrhunderts, also zu einer Zeit, wo das Christentum „übernatürlicher“ Mittel zu seiner Erhaltung und Ausbreitung noch gar sehr dringend bedurft hätte, da damals die Periode des Kampfes und der Verfolgungen noch keineswegs abgeschlossen war. Es darf auch nicht angenommen werden, diese „Wunder“, welche von Christen gewirkt wurden, seien von den heidnischen Römern oder den Juden allgemein oder auch nur zum größeren Teile als wahr angesehen worden; die meisten Juden und Heiden verhielten sich diesen Erscheinungen gegenüber skeptisch oder geradezu ablehnend, zumal es auch unter ihnen an „Beschwörern“ und „Wunderthätern“ nicht fehlte.[1])

Und wie in den ersten Jahrhunderten, waren auch in der späteren Zeit die das Christentum fördernden und ausbreitenden Mittel und Ursachen natürliche. Vor allem der Eifer der Glaubensboten und Missionäre, welche durch Wort und Beispiel, auf dem Wege der Überzeugung und Überredung die Heiden zur Annahme des Evangeliums zu bewegen suchten, aber auch, wo dies nicht gelang, nicht selten Drohung und Gewaltanwendung seitens christlicher Fürsten, wie wir noch im Folgenden sehen werden.

Übrigens stehen der Ausbreitung des Christentums auch heute noch zwei Hindernisse entgegen, die — leider! — im Christentume selbst liegen. Das eine ist das System der positiven kirchlichen Dogmatik, das ebensowenig seinen hellenisch-paulinischen Einfluß, wie dessen Ausgestaltung durch christliche Philosophen verleugnen kann, das daher in Wahrheit den Charakter eines abstrakten, metaphysischen Philosophems an sich trägt, und dessen eingehendes Verständnis selbst Gebildeten Schwierigkeiten bereitet, umsomehr dem nicht oder wenig denkfähigen Volke. Begreiflich

---

[1]) Schon Augustinus, der zu einer Zeit lebte, wo diese „Wundergaben“ bereits erloschen waren, legt auf die Bedeutung derselben kein besonderes Gewicht, geht über dieselben vielmehr mit folgender rhetorischer Wendung kurz hinweg: „Glauben die Heiden nicht, daß die Apostel, welche die Auferstehung und Himmelfahrt Christi verkündigten, solche Wunder wirkten, so genügt uns dies eine große Wunder, daß der Erdkreis dieselben ohne Wunder glaubte.“ (De civ. Dei, XXII. 5.)

daher, daß christliche Missionäre sich darüber beklagen, wie es ihnen trotz aller Mühe und allen Eifers nicht gelingen will, den Heiden das Verständnis selbst der Grundlehren der positiven Dogmatik beizubringen und sie für dieselben zu begeistern. Mit so regem und aufrichtigem Interesse eine in der Kultur schon höher stehende heidnische Bevölkerung in der Regel die Gebote, Verbote und Pflichten der christlichen Sittenlehre kennen lernt, — sobald mit der Darlegung der kirchlichen Glaubenslehren und Geheimnisse begonnen wird, fühlen sich die Zuhörer eher abgestoßen als angezogen.

Hier sei diesfalls nur ein Beispiel für unzählige andere angeführt, und zwar aus der Missionsthätigkeit des Jesuiten Franz Xaver in Japan. „Bei dem Unterrichte ging der Heilige und seine Gefährten so vor, daß sie zuerst zeigten, die Götterfabeln der in Japan herrschenden buddhistischen oder sintoistischen Religion seien eitel Lug und Trug. Dann trugen die Missionäre den Zuhörern die Gebote Gottes vor und zeigten, wie vernunftgemäß und heilig dieselben seien. Erst wenn so die Zuhörer vorbereitet waren, verkündeten ihnen die Missionäre auch die Geheimnisse der christlichen Religion und suchten dieselben durch Gleichnisse und Beweise dem Verständnisse näher zu bringen. Allein da geschah es nicht selten, daß die Japanesen, welche bisher mit Bewunderung dem Unterrichte gefolgt waren, achselzuckend und hohnlachend sich entfernten, wenn sie von einem Gott in drei Personen oder von einem Mensch gewordenen und ans Kreuz geschlagenen Gotte hörten."[1]) . .

Und das zweite im Christentume selbst liegende beklagenswerte Hindernis, das seiner Achtung und Wertschätzung bei nichtchristlichen Völkern sowie seiner Verbreitung Abbruch thut, ist dessen Spaltung und Zersetzung in so viele Kirchen und Konfessionen, deren Vertreter, d. h. Missionäre, aus Eifersucht und Intoleranz bei den nichtchristlichen Völkern einander gewissermaßen den Rang abzulaufen suchen, sich nicht selten in ärgerlicher Weise gegenseitig verdächtigen, herabsetzen, verketzern, da jede der christlichen Konfessionen versichert (und von ihrem Standpunkte wohl sogar versichern muß), das wahre, echte Christentum allein und ausschließlich zu besitzen, während das Christentum der anderen Kirchen „verderbt" oder „verfälscht" sei. Wem sollen also die armen Heiden glauben? Was für „Christen" sollen sie denn

[1]) Kathol. Missionen, Heft 1, Januar 1887, S. 14.

eigentlich werden? . . Denkende, gebildete Nichtchristen müssen sich von einem Christentum in seiner **gegenwärtigen** Form vielmehr abgestoßen als angezogen fühlen. . . Muß dem so sein? . . Wäre denn wirklich der ernste, aufrichtige Versuch einer Einigung der zahllosen christlichen Konfessionen und Sekten auf gemeinsamer, vernünftiger Grundlage schlechthin aussichtslos und unmöglich? . .

f) Das Werk Jesu: Die sittlichen Wirkungen des Christentums.

In den sittlichen Wirkungen des Christentums liegt der Schwerpunkt dessen hoher Bedeutung. — Sittlich-kulturelle Zustände bei den außerhalb des Christentums stehenden Völkern. — Einige Belege. — Unsere heutige Kultur ist wesentlich die christliche. — Christentum, Islam und Mosaismus als Kulturferment. — Geistig-sittliche Segnungen des Christentums an seinen ersten Bekennern. — Einfluß des Christentums auf die Gestaltung der Familie und der Gesellschaft. — Christentum und Sklaverei. — Kirche und Leibeigenschaft. — Christentum und soziale Frage. — Ist der extreme Sozialismus und Kommunismus auf die Dauer durchführbar? — Der extreme Kommunismus müßte die Grundlagen unserer heutigen Gesittung und gesellschaftlichen Ordnung zerstören. — Die soziale Frage zugleich eine religiös-ethische. — Der „Kommunismus" der ersten Christengemeinde. — Die christliche Pflicht des „Almosengebens". — Regenerierung des Familien- und Staatswesens sowie des öffentlichen Lebens durch das Christentum. — Spezifisch „christliche" Begriffe und Tugenden. — Der ethische „Fortschritt" eine eminent christliche Idee. — Wert der ethischen Grundlage der Kultur. — Die allgemeine Menschenliebe. — Die Feindesliebe. — Das Duell. — Der Selbstmord. — Das Verbot des Wuchers. — Wertschätzung der Arbeit im Christentume. — Befreiung des „Arbeiters" in der christlichen Ära. — Tindal, Mackintosh, Condorcet u. a. gegen den Wert des Christentums. — Schlußbemerkung.

Außer den im Vorangehenden gewürdigten Argumenten ist nach der Lehre der positiven Theologie auch die sittliche Wirksamkeit des Christentums in der Menschheit ein Beweis seines übernatürlich göttlichen Ursprunges und Charakters, und damit ein indirekter Beweis der Gottheit seines Stifters, Jesu. Und in der That liegt in diesen sittlichen Wirkungen des Christentums, abgesehen von dem einfacheren, reineren Gottesbegriffe, wie er wenigstens im Urchristentume vorhanden war, das Schwergewicht der hohen Bedeutung desselben für die Kultur-Entwickelung der Menschheit, ein Hauptvorzug desselben vor den übrigen Religionen, ein wesentlicher Grund, der uns zu dessen unvergänglichen Hochachtung und dankbaren Werthaltung auffordert und verpflichtet.

Wie es um die ethisch-sozialen Zustände der alten Völker großenteils, wenigstens nach gewissen Richtungen, bestellt war, wie auch selbst die Gesetzesvorschriften der Hebräer mancher Härten nicht entbehrten, haben wir in einem früheren Abschnitte (dem X.) gesehen, und diese oder ähnliche, ja noch viel schlimmere Zustände sind noch bis auf den heutigen Tag bei solchen Völkern zu finden, welche, wenn sie auch sonst einen gewissen Kulturfortschritt aufweisen, an den Segnungen des Christentums keinen Anteil haben. Ganze Bücher müßten freilich geschrieben werden, wollte alles hieher gehörende Material behufs Herstellung des Thatsachenbeweises vorgeführt werden. Es dürfte daher für unsere Zwecke genügen, nur auf die eine oder andere besonders krasse Erscheinung hinzuweisen.

Der Kindesmord findet sich noch immer bei fast allen heidnischen Völkern, und bei diesem Verbrechen — denn so nennen wir jetzt dieses Verfahren, und mit Recht — spielt der Aberglaube eine wichtige Rolle. Der Wafaramo-Stamm in Ostafrika tötet ein Kind, wenn seine beiden Schneidezähne in der obern Kinnlade früher durchbrechen als in der untern; denn man glaubt, daß ein solches Kind der Familie Unglück bringt.[1])

Da die Erhaltung kleiner Kinder namentlich nomadisierenden Stämmen lästig fallen muß, so findet sich die Tötung der Kinder bei diesen sehr häufig. Oberländer sah am Flusse Murray in Australien eine Frau, die zehn bis elf ihrer Kinder getötet hatte.

Bei weitem mehr als das männliche Geschlecht ist übrigens das weibliche Geschlecht der Tötung preisgegeben. Bei einzelnen Stämmen Nordamerikas werden nur Mädchen getötet; die Todas im Nilgherri-Gebirge erwürgen gleichfalls nur Mädchen. Man meine aber nicht, daß derart grausame und unmenschliche Sitten sich nur bei sogenannten Naturmenschen, bei wilden Völkern finden. So ist z. B. gerade in China, also einem wenigstens halbwegs zivilisierten Lande, das Leben eines Mädchens wertloser, als bei irgend einem ganz rohen Volke. Bei den Hottentotten, Radschputen und anderen Völkern werden die Kinder lebendig begraben; von den Müttern Südaustraliens wird berichtet, daß sie dieselben verzehren! . . Am Murrayflusse stopft die Mutter glühende Kohlen in die beiden Ohren des Kindes und füllt sie dann mit Sand. Am furchtbarsten ist wohl der Brauch auf Tahiti, wo dem Kinde von unten

[1]) Vgl. Deutsche Rundschau: Völkerpsychologisches, v. Dr. Geistbeck, 1881.

auf die Glieder zerbrochen werden, um dadurch gewissermaßen dem entfliehenden Lebensgeiste den Weg zu zeigen.

Ebenso grausam und unmenschlich ist bei den „Naturvölkern" vielfach auch die Behandlung des Alters, ein charakteristischer Zug, der sich übrigens schon bei zahlreichen Völkern des Altertums findet. Deutsche Sagen wissen noch vielfach zu erzählen von über dem Stadtthore aufgehängten Keulen, mit denen man alte Leute totgeschlagen.[1])

Und ähnliche Sitten finden sich noch immer in der Gegenwart. Nach Haberlands Bericht werden bei den Damaras die Altersschwachen durch direkten Mord aus dem Leben geschafft, oder man läßt sie im Walde verhungern. Bei den Hottentotten überläßt man greise Personen, nachdem man sie in die Ferne geführt und mit etwas Speise und Trank versehen, ihrem Schicksale. Bei den Odschibwäs-Indianern in Nordamerika giebt der Sohn dem alten Vater mit dem Tomahawk den Todesstreich. Noch grauenhafter verfahren die Kaschibos im Osten der Cordilleren. Hier erschlagen die Kinder ihre hochbetagten Eltern und zehren dieselben sodann auf! Die nicht verzehrten Überreste des Leichnams werden alsdann zu Asche verbrannt und damit die Speisen gesalzen. . .

Genug der angeführten Thatsachen. Sie beweisen, daß das „naturwüchsige Gemüt", die natürliche vernünftig-sittliche Anlage des Menschen keineswegs selbst vor Unmenschlichkeit und Grausamkeit, vor groben Verirrungen bewahrt. Wenigstens wird niemand, der die Segnungen unserer Kultur anerkennt und werthält, auch nur einen Augenblick zögern, derartige Zustände, Sitten und Gebräuche als unmenschliche Grausamkeit zu bezeichnen und sich mit Abscheu von ihnen zu wenden. Diese Kultur aber ist wesentlich die christliche, — sie beruht auf christlicher Grundlage, ist getragen und durchweht von christlichem Erkennen, Denken, Fühlen, kurz vom christlichen Geiste, der allmählich eben auch die Gesetzgebung und Rechtsanschauungen jener Staaten durchdrang und beeinflußte, deren Bevölkerung die Lehre des Evangeliums annahm.

Ist auch erst ein kleiner Teil dessen geleistet, was noch zu leisten ist — so viel steht trotzdem fest, daß, soweit das Christentum gedrungen ist, auch Kultur und Gesittung reicht; und wo ehemals rohe Gefühllosigkeit, der Kannibalismus herrschte und

---

[1]) Übrigens hatte bei den Germanen der Hausvater auch das Recht der Tötung der Kinder. Vgl. Wilda, Strafrecht der Germanen, S. 725.

die Erde vom Blute menschlicher Schlachtopfer rauchte, beschäftigen sich die Bewohner jetzt mit Ackerbau und friedlicher Arbeit. Welche andere Religion könnte Ähnliches aufweisen? . . . Der Islam erscheint seinem ganzen Wesen, seiner Lehre, seiner theokratischen Verfassung nach, insbesondere auch durch die Gestattung der Polygamie, der Kebsweiber 2c. der occidentalischen Kultur entschieden feindlich und mit derselben unverträglich,[1]) und speziell seine Sittenlehre reicht an die Reinheit, Strenge und Erhabenheit der christlichen nicht entfernt hinan; der Mosaismus aber beschränkt sich auf die jüdische Nation, er repräsentiert noch immer eine nationale Religion. Nur das Christentum hat das große Wort: „Gehet hin und lehret alle Völker"[2]) richtig gefaßt und ist bestrebt, es zu verwirklichen: gleich einem Sauerteige will es die Herzen der Menschheit durchdringen, „bis alles durchsäuert ist."[3])

Und diese heilsamen geistig-sittlichen Wirkungen des Christentums traten schon an den ersten Bekennern des Evangeliums zutage. „Seht, wie sie einander lieben, wie gut sie sind," mußten nach Tertullians Berichte[4]) die heidnischen Römer beim Anblicke des Verhaltens der Christen gestehen. Selbst Julian gab den heidnischen Priestern den gutgemeinten Rat, „gleich den Christen gutthätig zu werden gegen die Fremden und der Reinheit des Wandels sich gleich jenen zu befleißigen." Auch der so entschiedene Feind des Christentums und der Christen, Lucian, schreibt: „Es ist wunderbar, wie diese Menschen einander im Unglücke beispringen."[5]) „Die meisten von ihnen," sagt Galenus von den Christen, „sind nicht imstande zu philosophieren, aber sie leben wie Philosophen. Wir sind Zeugen von ihrer Todesverachtung und ihrer Standhaftigkeit."[6]) „Was für Frauen haben nicht die Christen," ruft Libanius aus.[7])

Die heilsamen sittlichen Wirkungen des Christentums erstreckten sich ebenso auf den Einzelnen, wie auf die Gestaltung der Familie und auf die menschliche Gesellschaft. Es heiligte das Denken und Streben des Menschen und lenkte es auf höhere, sittliche Ziele. Selbst der Verachtete, der Arme und Niedrige gelangte zum

---

[1]) Um diesfalls nur auf eins hinzuweisen: Der Islam verbietet jede Art der Abbildung des menschlichen Antlitzes; damit ist die Pflege einer Reihe der wichtigsten Kunstrichtungen von vornherein fast unmöglich gemacht.

[2]) Mtth. 28, 19. — [3]) Mtth. 13, 33; Luk. 13, 21. — [4]) Apol. c. IX. 39. — [5]) De morte Peregr. II. p. 567 ed. Amst. — [6]) Bei Abulfeda, Hist. anteislam. ed. Fleischer, S. 109. — [7]) Chrysost. ad vid. iun. c. 2.

Bewußtsein seiner Menschenwürde. Die grausamen Gladiatorenspiele, die unzüchtigen Schauspiele, die Menschenopfer hörten auf, Laster und Ausschweifung konnten sich wenigstens nicht mehr in den Deckmantel der Religion hüllen. Die Sklaverei konnte zwar bei der großen Zahl der Sklaven und Sklavinnen aus wirtschaftlichen und sozialpolitischen Gründen nicht sofort und plötzlich aufgehoben werden, allein sie wurde nach Möglichkeit gemildert und allmählich gänzlich beseitigt, weil sie mit dem Wesen, der Lehre, dem Geiste des Christentums unverträglich ist; und hätte das Christentum auch kein anderes Verdienst um die Menschheit, als die Beseitigung dieser die Menschenwürde erniedrigenden und schändenden Institution, so wäre ihm die Menschheit schon aus diesem Grunde zu ewigem Danke verpflichtet.

In noch größerem Maße hätte sich freilich das Christentum oder besser die konkrete christliche Kirche die Menschheit zu Dank und Anerkennung verpflichtet, wenn es nach Möglichkeit auch auf die Beseitigung der in den späteren christlichen Staaten sich herausbildenden fast nicht minder harten und drückenden Leibeigenschaft oder Hörigkeit und deren Residuen hingearbeitet hätte, wenngleich der „Leibeigene" und noch mehr der „Unterthänige" allerdings wenigstens nicht absolut rechtlos war, da er außer gewissen allgemeinen und natürlichen Menschenrechten auch ein bestimmtes Maß erworbener, positiver Rechte gegenüber seinem Herrn besaß, wie andererseits letzterer gegen den „Leibeigenen" und um so mehr gegen den „Unterthänigen" bestimmte durch Gewohnheit, Vertrag oder Gesetz normierte Pflichten hatte.

An dem erforderlichen Einflusse der „Kirche", d. h. der kirchlichen Vorsteher, auf die staatlichen Rechtsgewohnheiten und Gesetzgebungen in den einzelnen Ländern hätte es nach der größtenteils oder schon völlig vollendeten Christianisierung dieser Staaten und Länder sicher nicht gefehlt. Statt dessen anerkannte die „Kirche" die aus dem ursprünglich freien, familiären und patriarchalischen Verhältnisse zwischen „Haupt" und „Gliedern" der Genossenschaften und Geschlechter allmählich sich herausbildenden Mißbräuche, infolge deren die Genossenschaftsglieder zu unfreien Knechten und Knechtsbauern des Genossenschafts- oder Geschlechtsoberhauptes herabsanken, während letzteres über das ursprünglich der Gesamtgenossenschaft gehörige Besitztum das freie Verfügungsrecht für sich in Anspruch nahm, — einfach als zu Recht bestehende

„Thatsache", und sie ließ es sich gerne gefallen, daß Fürsten und Könige die Bistümer, Kapitel, Abteien und Klöster mit zahlreichen Dörfern und weiten Grundkomplexen samt allen darauf seßhaften und „an die Scholle gebundenen" Knechten (den „servitute mancipatis"), deren Familien und Nachkommenschaft beschenkten oder belehnten. So wurden auch noch in der christlichen Ära Menschen, Christen, ähnlich wie eine „Ware" nach einem bestimmten Preise bewertet und zu einem bestimmten Preis gekauft und verkauft.

Um hier hiefür nur ein Beispiel anzuführen. Der mährische Herzog Otto will das Stift St. Stephan bei Olmütz im Jahre 1078[1]) mit Knechten für alle möglichen Verrichtungen versorgen. Von diesen entnahm der genannte Herzog einen Teil aus seinen eigenen Vorräten an Knechten, die anderen sollten durch seinen Kämmerer erst gekauft werden; unter diesen waren 4 Knechte, welche zur Fischerei, 7 welche als Ackerer verwendet werden und um den Preis von je 300 Denaren für den Kopf gekauft werden sollten. Wollte sich einer später aus der Knechtschaft befreien, so hatte er den Preis, um den er war gekauft worden, zurückzuerstatten, damit, ohne Schaden des Klosters, für denselben Preis ein anderer gekauft werden konnte. Gab es doch noch ziemlich lange in die christliche Ära hinein (noch um die Scheide des Jahrtausends) in Deutschland förmliche und wirkliche Sklavenmärkte.[2]) Als die Germanen noch in hunderte kleiner Stämmchen zersplittert waren und einer organischen Verbindung entbehrten, lieferten sie selbst das Hauptmaterial für die römischen Sklavenmärkte, weil jedes Geschlecht leicht und rasch die Grenze seiner Genossenschaft erreichte und außerhalb dieser Grenze den „Ungenossen" — den „barbarus" der Alten — traf, den es zum Sklaven machen konnte. Als aber später große Stammesherzogtümer entstanden und diese durch ein „Königtum" vereinigt wurden, hörte Deutschland auf, eine Quelle für den Sklavenhandel zu sein, und es waren die benachbarten Slawenvölker, welche das benötigte Sklavenmaterial für die deutschen Märkte lieferten, wodurch die seither übliche Bezeichnung der Knechte als „Sklaven", d. i. eigentlich „Slawen", hervorgerufen wurde.

---

[1]) Vgl. Erben, Regesta regn. Boh. I. ad 1078, p. 69.

[2]) In Skandinavien schwindet die Knechtschaft gegen Ende des 12., in Dänemark gegen Ende des 13. Jahrhunderts. (Paul, Germ. Philol. 2. B. 2. Abt.)

Zeigt sich sonach die Kirche, seit sie selbst zu gesichertem Bestande, zu Macht und zahlreichem Besitze gelangt war, auch hinsichtlich der Gestaltung der sozialen Verhältnisse der Menschheit streng „konservativ", d. h. an dem nun einmal Bestehenden zähe festhaltend und tiefer greifenden, auch noch so wünschenswerten Umgestaltungen oder „Reformen" eher abhold als dieselben begünstigend oder direkt fördernd, so war und ist sie doch durch Wort und Beispiel vielfach bemüht, irdisches Elend nach Möglichkeit zu mildern, Bedürftige zu unterstützen, den arbeitenden Klassen eine wenigstens erträgliche Lebenslage zu verschaffen, sie vor ungerechter und übermäßiger Belastung und Ausbeutung zu schützen, kurz die Gegensätze zwischen Reichtum und Armut, die sich trotz aller Sozialreformen, wie sie etwa die Zukunft noch bringen mag, ja doch niemals werden völlig und dauernd beseitigen lassen, wenigstens minder fühlbar zu machen.

Nach der kirchlichen Lehre und Auffassung ist Gott der eigentliche Herr und Eigentümer aller Güter der Erde. „Des Herrn ist die Erde und was sie erfüllt."[1]) Der Mensch ist nur Nutznießer der irdischen Güter und gleichsam „Lehensträger" Gottes — er soll die Erde bebauen und deren Güter in rechter, gottgefälliger Weise gebrauchen und benützen, da er der Gottheit für deren Verwendung verantwortlich ist. Nach dem göttlichen Willen sollte das Menschengeschlecht — gemäß dessen von der Kirchenlehre supponierten vollkommenen paradiesischen Urzustande — die Erde mit ihren Gütern gemeinschaftlich, als Gesamteigentum besitzen; allein der Ungehorsam des Menschen gegen Gott durch die Übertretung des Gebotes, „vom Baume der Erkenntnis" im Paradiese nicht zu essen,[2]) führte einen Zwiespalt, wie des Menschen mit Gott, so unter den Menschen selbst herbei: die ursprüngliche allumfassende Liebe wich der Selbstsucht, die etwas für sich besitzen will, infolge dessen das Privateigentum zur sozialen Notwendigkeit geworden, welches denn auch durch zwei Gebote des Dekalogs (das 7. und 10) ausdrücklich anerkannt und geheiligt wurde. So sei die Berechtigung und Notwendigkeit des Privateigentums aus der „Sünde" hervorgegangen, und da die Folgen dieser Sünde auf alle Nachkommen des ersten Menschenpaares übergegangen sind und für alle Zukunft fortdauern und fortwirken, so werde es auch in aller Zukunft ein Privateigentum geben müssen.

[1]) Ps. 23, 1. — [2]) Gen. 2, 16; 3, 6.

Kann nun auch die Begründung der Notwendigkeit des Privateigentums durch den Hinweis auf eine konkrete That oder Handlung des Ur-Stammpaares und deren angebliche Folgen nicht als geschichtlich wahr, als vernünftig und wissenschaftlich befriedigend, kurz nicht als objektiv richtig zugestanden werden — worüber in dem folgenden Abschnitte mehr — so deckt sich doch auch in diesem Falle positiv christliche Theologie und unvoreingenommene Betrachtung wesentlich und thatsächlich: die kirchliche Theologie sagt, wenn auch mit anderen Worten, im Grunde genommen dasselbe und gelangt, wenn auch in anderer Weise, zu demselben Ergebnisse, wie die tiefere, rein vernünftige, empirisch-psychologische Reflexion. Mag nun schon die Beschaffenheit der Menschennatur und deren „Verderbtheit" wie immer erklärt werden, — das kommt hier vorläufig gar nicht in Betracht; gewiß und unleugbar bleibt es, daß im Hinblicke auf den Menschen, die Menschheit, wie sie **thatsächlich** und **erfahrungsgemäß** beschaffen ist, das Privateigentum stets berechtigt, ja eine soziale Notwendigkeit und ein Grundpfeiler des Bestandes und Wohles der menschlichen Gesellschaft sein und bleiben wird.

Ist doch die Möglichkeit des Erwerbes von Privateigentum und die Notwendigkeit dieses Erwerbes zum Lebensunterhalte für den Einzelnen ein mächtiger Antrieb zu Fleiß, geordneter Thätigkeit und Sparsamkeit, ein wirksamer Hebel des nie rastenden Fortschrittes, der Ausbildung und Vervollkommnung auf allen Gebieten geistigen wie materiellen Schaffens und Wirkens, und ebenso wird durch das Privateigentum, welches die Rechtssphäre des Einzelnen scharf und genau abgrenzt, der Friede unter den Menschen leichter und wirksamer erhalten, als dies bei der Gemeinsamkeit des Besitzes der Fall sein könnte.

Der Sozialismus, welcher die „Gesellschaft", den „Volksstaat", die „Gemeinde" als alleinigen Eigentümer aller Güter proklamiert, der Besitz und Arbeit an jeden in gleichem Maße verteilen möchte, und noch mehr der extreme Kommunismus, der vollständige und allgemeine Gütergemeinschaft fordert und das Privateigentum geradezu als „Diebstahl" an der Gesellschaft und deren Gemeinbesitze bezeichnet, — mißachtet und vernichtet nicht nur wohlerworbene positive Eigentumsrechte des Einzelnen und ist daher an sich „Unrecht", er verkennt auch die thatsächliche Beschaffenheit der menschlichen Natur und träumt einen „Idealzustand" vollständiger äußerer Gleichheit

aller Menschen, ohne Über- und Unterordnung, ohne Träger einer höheren Gewalt, welcher schon an der nun einmal unleugbaren und thatsächlichen Verschiedenheit der Menschen in Bezug auf geistige, sittliche und körperliche Qualitäten, auf Bedürfnisse und Gewohnheiten, auf Welt- und Lebensauffassung 2c. scheitern müßte und auf die Dauer nicht haltbar wäre, da sich in kürzester Zeit aus den angeführten Gründen abermals eine „Ungleichheit" einstellen würde und müßte; er ertötet mit dem Streben nach Erwerb Fleiß und Fortschritt, und er würde insbesondere die Pflege der höheren geistigen und sittlichen Güter des Lebens erschweren, wenn nicht ganz unmöglich machen; die Menschheit würde ein Aggregat von „Genossenschafts-Arbeitern" des Feldbaues, der Fabriksindustrie, des Handwerksbetriebes 2c. werden, und für jene zahlreichen Berufsarten und Kulturfaktoren, welche die Erziehung und sittliche Hebung und Veredlung der menschlichen Gesellschaft, die Förderung der Wissenschaft und ernsten Forschung, die Pflege der verschiedenen Zweige und Richtungen der Kunst und der sogen. „schönen" Litteratur zum Zwecke haben, wäre eigentlich kein Raum.

Freilich könnte eingewendet werden, alle diese letzterwähnten Folgen müßten in dem idealen „Zukunftsstaate" nicht notwendig eintreten; es könnte durch entsprechende Einrichtungen Vorsorge getroffen werden, daß auch die Geistesarbeit als „notwendige Genossenschaftsarbeit" angesehen, fähigen Köpfen zugewiesen und verhältnismäßig — ähnlich wie die körperliche Arbeit — entlohnt werde, zumal es im Sozialismus und Kommunismus verschiedene Schattierungen und Richtungen giebt und dessen Vertreter und Anhänger selbst weder hinsichtlich der endgiltigen Gestaltung der neuen sozialen Ordnung noch betreffs der zu diesem Zwecke anzuwendenden Mittel unter sich einig sind. Mag sein — obgleich das oben bezüglich der Folgen der Aufhebung des materiellen Privateigentums Gesagte genau auch von der Beseitigung des geistigen „Privateigentums" gilt; so viel aber steht wohl unter allen Umständen fest, daß der sozialistische Kommunismus seine Pläne nur auf dem Wege einer gewaltsamen Zerstörung der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung, eines blutigen revolutionären Umsturzes, einer in ihren verderblichen Folgen geradezu unabsehbaren grundstürzenden Weltkatastrophe verwirklichen könnte, da die besitzenden Klassen ihr redlich und rechtmäßig erworbenes, durch Fleiß und Sparsamkeit erhaltenes und vermehrtes Eigentum kaum freiwillig ausliefern

würden, selbst dann nicht, wenn eine solche Auslieferung im Wege einer kommunistischen Legislative dekretiert würde.

Übrigens haßt und verwirft der extreme Sozialismus und Kommunismus nicht nur das Privateigentum, er haßt und verwirft konsequenterweise auch jede andere Form und Grundlage der heutigen Gesellschaftsordnung: die staatliche Organisation und Regierungsgewalt, die Ehe und die Familie, die Bildung äußerer ethisch-religiöser Gesellschaften. Er will die Anarchie, die Weibergemeinschaft, den Atheismus. „Ihr fragt uns," erklärten die Vertreter des extremen Sozialismus in Spanien,[1]) „welche Regierung wir wollen, und welche Regierungsform uns angenehm ist? Wir erklären euch, daß uns jede Regierung und jede Regierungsform gleich schlecht erscheint. Wir wollen die Anarchie; wir wollen alles für alle, von der Gewalt bis zum Weib. Die wahre Elternliebe wird entstehen, wenn jedes Kind in jedem Weibe seine Mutter, in jedem Manne seinen Vater sehen kann..."

Es ist wohl jedem Einsichtsvollen klar, daß bei Durchführung solcher Grundsätze die menschliche Gesellschaft atomisiert und als menschenwürdige zerstört, daß sie zum Zustande der Tierheit, ja unter das Tier herabsinken würde und müßte.

Nichts vermag uns daher zu retten, als die Rückkehr zu einer vernünftigen, ethischen Welt- und Lebensauffassung, welche mit der in der Lehre des Evangeliums niedergelegten christlichen wesentlich zusammenfällt. Die soziale Frage hätte wohl überhaupt ihre die Gesellschaft so schwer bedrohende Form nicht annehmen, das Elend und die Unzufriedenheit der sich als „enterbt" betrachtenden Massen hätte wenigstens nicht in einem solchen Maße wachsen können, wenn alle Klassen und Stände der Gesellschaft sich stets vom Geiste des That-Christentums hätten leiten lassen. Wie schön und erhaben ist der christliche, oder, wenn man lieber will, der menschliche Gedanke, daß der Einzelne kein unbeschränktes und absolutes Eigentumsrecht besitzt, daß er sich nur als „Lehensträger" Gottes und als von ihm bestellter „Nutznießer" der irdischen Güter betrachten soll, daß er daher diese Güter „nach dem Willen Gottes", d. i. zu sittlichen Zwecken und auch zur Unterstützung des bedürftigen Nächsten zu verwenden hat! Die gegenteilige Auffassung führt konsequent zum krassen Egoismus, zur Hartherzigkeit und Lieblosigkeit gegen Arme und Darbende, und zuletzt zu einer verhängnisvollen

[1]) in ihrem Organ: „Decamisado" 1876.

Scheidung des gesellschaftlichen Organismus in eine kleine Zahl übermäßig Reicher und in die große übrige Menge völlig Armer — ein unnatürlicher, ungerechter und ungesunder Zustand, so ungesund, wie etwa der hypertrophische Zustand eines Gliedes des menschlichen individuellen Organismus, das den übrigen Organen des Körpers die Nahrungssäfte entzieht und ausschließlich in sich selbst konzentriert, — ein Zustand, der die schwersten sozialen Erschütterungen und Katastrophen im Gefolge haben müßte, deren Anzeichen bereits drohend vor uns stehen, und bezüglich deren schon am 5. Oktober 1830 einer der scharfsinnigsten und tiefstblickenden Geschichtsschreiber und Staatsmänner, Niebuhr, warnend geschrieben: „Wenn Gott nicht wunderbar hilft, so steht uns eine Zerstörung bevor, wie die römische Welt sie um die Mitte des dritten Jahrhunders erfahren hat: Vernichtung des Wohlstandes, der Freiheit, der Bildung und Wissenschaft. . .“

Bleibt auch der Hauptanteil an der Herstellung solcher sozialer Zustände, welche derartige Katastrophen hinanzuhalten imstande sind — falls sie überhaupt hintangehalten werden können — der diesfälligen Pflicht des Staates überlassen, so darf doch auch hier die parallel einherlaufende diesfällige Wirksamkeit des religiösen, christlich-sittlichen Momentes nicht unterschätzt oder als „überflüssig“ angesehen werden. Denn das Christentum leitet den Arbeitnehmer zur Arbeitsamkeit und Genügsamkeit an, hebt ihn religiös und sittlich, und erinnert ihn an die Notwendigkeit eines vernünftigen Gehorsames sowie an die schon aus natürlichen Gründen hervorgehende Notwendigkeit der Standesunterschiede innerhalb der menschlichen Gesellschaft; andererseits mahnt es aber auch den Arbeitgeber an die Pflicht der Achtung des Menschen auch im Arbeiter, fordert ihn zu thätiger Nächstenliebe auf und erinnert ihn an die Verantwortlichkeit vor seinem Gewissen.

Es ist überhaupt einseitig, die „soziale Frage“, wie dies seit Lasalle vielfach geschieht, nur als eine sog. „Magenfrage“ anzusehen und zu behandeln; sie ist auch eine ethische Frage, und sie gehört der sittlichen Ordnung mindestens ebenso gewiß an, wie der wirtschaftlichen. Auch hohe Löhne und eine gute materielle Stellung des Arbeiters würden ohne die sittliche Hebung desselben auf die Dauer wenig nützen. „Die Wahrheit ist“, bemerkt diesfalls ein englischer Schriftsteller,[1]) „daß das Übel, an dem die arbeitenden

[1]) Edinb. Rev. Jul. 1850: Church and State educ. p. 100.

Klassen leiden, wesentlich ein moralisches ist, und daß nur in der moralischen Ordnung die Mittel gefunden werden können, es zu heilen. Man verdopple die Arbeitslöhne, so würde, wenn sonst alle Dinge beim Alten blieben, das Übel nicht gemindert, es würde vielleicht sogar verschlechtert werden."

Zwar — einen „Kommunismus", eine „Gütergemeinschaft", kennt auch die erste Christengemeinde in Jerusalem.[1]) Aber diese Gütergemeinschaft hatte nicht, wie dies bei dem modernen Kommunismus der Fall, die grundsätzliche Leugnung der Berechtigung des Privateigentums zur Voraussetzung und Grundlage, sondern war eine freiwillige, hervorgegangen aus werkthätiger Menschenliebe. Dieser „Kommunismus" auf christlicher Grundlage verschwand denn auch alsbald, als die Zahl der Christen und Christengemeinden sich mehrte, und es trat an dessen Stelle die allgemeine christliche Pflicht der werkthätigen Unterstützung des bedürftigen Mitmenschen — die Almosenspende, welche die christliche Sittenlehre demnach nicht als bloße Sache der Willkür, des Gutdünkens, sondern als strenge Pflicht hinstellt. „Wer die Güter dieser Welt hat, und doch, wenn er seinen Bruder Not leiden sieht, sein Herz vor ihm verschließt, wie bleibt die Liebe Gottes in ihm?"[2]) Jesus selbst fordert hiezu auf mit dem Gebote: „Gebet Almosen"[3]) und erklärt, das dem Armen Gegebene werde gleichsam ihm selbst gegeben.[4])

Auch das Familienleben erhielt durch das Christentum mit der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe eine neue, feste Ordnung, eine höhere Weihe, eine sittliche Grundlage. Die Gattin wurde die wesentlich gleichberechtigte Lebensgefährtin des Mannes, die väterliche Gewalt über die Kinder wurde beschränkt und erstreckte sich nicht mehr über Leben und Tod des Kindes.[5])

Ebenso wurde das Staatswesen auf christlicher Grundlage aufgebaut, der Fürst sollte sich als Vollmachtträger einer höheren Gewalt betrachten, sich dieser untergeordnet und verantwortlich wissen, er sollte „Vater" seiner Unterthanen sein, und diese sollten ihm in kindlicher Liebe Gehorsam leisten. War auch die staatliche Ge-

[1]) Apostelg. 4, 34. 35. — [2]) I. Joh. 4, 17. — [3]) Luk. 12, 33. — [4]) Mtth. 25, 40.

[5]) „Infans homo nondum est" war ein Satz der römischen Rechtswissenschaft. (Vgl. Godofr. in leg. 8. Cod. ad. leg. Cornel.) „Kinder," sagt Seneca, „wenn sie schwach oder mißgestaltet sind, ertränken wir." (De ira I. 15.) Vgl. Tab. IV. des Zwölftafelgesetzes.

setzgebung nicht immer „vom milden Geiste des Christentums durchweht", wie die Theologen behaupten, und verfuhr man auch insbesondere gegen Verbrecher häufig allzuhart und grausam — wenigstens nach unseren heutigen, geläuterten Begriffen von „Schuld" und „strafender Gerechtigkeit" — einen relativen Fortschritt, eine Besserung gegenüber der bei manchen Völkern ehedem nicht selten noch grausameren Bestrafung der Verbrecher brachte die Annahme des Christentums dennoch; so sollte z. B. infolge Anordnung Constantin des Großen das Antlitz des Verbrechers, „da es Gottes Ebenbild", nicht mehr verstümmelt werden, die im römischen Reiche übliche grausame und qualvolle Todesstrafe der Kreuzigung der Verbrecher sollte mit Rücksicht auf den Kreuzestod Jesu aufhören, desgleichen das Lebendigbegraben, das Verbrennen derselben ꝛc. Wenn im Mittelalter die letztgenannte furchtbare Todesart für „Ketzer" wieder in Anwendung kam, so geschah dies eben gegen den Geist des echten Christentums und ist ein Symptom des Abfalles von diesem Geiste des Christentums, worauf wir noch weiter unten zu sprechen kommen.

Das Christentum erstreckte weiter seinen wohlthätigen Einfluß auf die Menschheit als solche. Alle Menschen sollten sich als wesentlich und vor Gott gleich,[1]) als Glieder einer großen Gottesfamilie betrachten, niemand sollte rechtlos sein, ein Band der Liebe und Verbrüderung sollte alle Völker umschlingen, womit geradezu ein neues Völkerrecht ins Dasein trat. Zwar blieb und bleibt ja dieses Völkerrecht auf christlicher Grundlage leider ein schönes Ideal — aber ein Ideal verliert dadurch nichts an Wert, daß es nicht erreicht oder nur selten erreicht wird. Ungezählte Ströme von Blut und Thränen, ein Meer von Schmerz und Elend, und der Verlust unermeßlichen Eigentumswertes infolge von Kriegen und Kämpfen wären der Menschheit erspart geblieben, hätten bei Machthabern und Völkern die diesfälligen Grundsätze der christlichen Sittenlehre stets Achtung und Befolgung gefunden. Denn nach christlicher Anschauung darf der Krieg, wenn er erlaubt sein soll, nur soziale Notwehr sein,

---

[1]) Um hiefür nur eine Thatsache anzuführen: Bei den germanischen Völkern konnten, so lange dieselben heidnisch waren, die schwersten Verbrechen, selbst der Mord, durch das „Wehrgeld" gebüßt werden; nur in Ermangelung desselben traten Leibes- und Lebensstrafen ein. Auf diese Weise ging der Reiche gewissermaßen straflos aus. Diesen Zustand der Ungleichheit in der moralisch-rechtlichen Behandlung änderte das Christentum.

Raub- und Eroberungskriege widersprechen dem Geiste des Christentums, und selbst im Kriege soll jede Grausamkeit, jede nicht unumgänglich notwendige Zerstörung und Beschädigung fremden Eigentums oder Belastung und Ausbeutung der friedlichen Bewohner des Feindeslandes vermieden werden, und die Vernichtung von Menschenleben soll sich auf kämpfende Feinde allein beschränken.

So begann mit dem Christentum in vielfacher Beziehung eine neue Ära der Welt- und Kulturgeschichte.

Selbst die Sprache der Völker des Abendlandes wurde vom Christentum durchdrungen und vielfach im christlichen Sinne modifiziert, und ähnlich hat das Christentum auch zahlreiche Begriffe der hellenischen und lateinischen Sprache umgestaltet und denselben eine neue, vollkommenere, höhere im Altertum unbekannte Bedeutung gegeben. Wir erinnern nur an die Begriffe „ἁγιασμός“, „Heiligung“, „ταπεινότης“, „Demut“, „συνείδησις“, „Gewissen“, „ἀγάπη“, „Liebe“, „ἁμαρτία“, „Sünde“ u. a. Insbesondere in ethischen Fragen ist ein Fortschritt im Christentum auf Grund der evangelischen Sittenlehre unbestreitbar, ja die Idee des sittlichen „Fortschrittes“ ist geradezu ein spezifisch christlicher Begriff. „Ihr sollet vollkommen sein, wie auch euer Vater im Himmel vollkommen ist;“[1]) — welche Forderung von unendlicher sittlicher Tragweite und idealer Höhe liegt in diesen wenigen Worten allein! Das religiöse Heidentum der Griechen und Römer stellte diese Forderung nicht und konnte sie auf Grund seines Gottesbegriffes gar nicht stellen; auch die Männer der Wissenschaft, die Vertreter der alten Philosophie wissen nichts von einem „Fortschrittt“: Ein Marc Aurel,[2]) ein Seneca,[3]) ein Juvenal,[4]) ein Plinius[5]) u. a. sprechen die Verzweiflung an einer besseren sittlichen Zukunft ihres zeitgenössischen Geschlechtes offen aus, und je mehr unsere Zeit in vielfacher Beziehung mit den damaligen Zuständen im Römerreiche eine nicht zu verkennende Ähnlichkeit aufweist, desto dringender wird für alle dazu berufenen Faktoren die Pflicht, an der sittlichen Erneuerung und Festigung der Menschheit zu arbeiten.

Täuschen wir uns nicht! Ein Fortschritt, der sich nicht auf ethischer Grundlage aufbaut, der nicht getragen und durchleuchtet ist von festen sittlichen Ideen, Grundsätzen und Zielen, ist kein wahrer und echter, kein dauernder, er ist ein rein äußerer und

---

[1]) Mtth. 5, 48. — [2]) Τῶν πρὸς ἑαυτ. V. 33. — [3]) Quaest. nat. III. fin. — [4]) Sat. 13, 19 sqq. — [5]) Hist. nat. VII. 16. Ep. VII. 20.

scheinbarer, und vermag den Einzelnen und die Gesamtheit nicht wahrhaft zu befriedigen und zu beglücken. Griechenland und Rom gingen unter trotz der Intelligenz seiner Staatsmänner und Bürger, trotz des Reichtums seiner Städte, trotz seiner günstigen Lage am Mittelländischen Meere, trotz seines Fortschrittes in Kunst, Handel, Industrie. Kann ein ähnliches Schicksal nicht auch die heutige, die moderne Gesellschaft trotz ihrer wissenschaftlichen Errungenschaften, trotz des Glanzes ihrer äußeren Kultur, trotz der staunenswerten Entwickelung ihres industriellen, technischen und kommerziellen Lebens treffen? . . Nur Einseitigkeit oder Oberflächlichkeit kann die Bedeutung idealer — religiöser und sittlicher — Faktoren für die menschliche Kultur verkennen, wie dies u. a. Buckle gethan.[1]) Die Berechtigung und Notwendigkeit einer höheren, idealen Lebensauffassung leugnen, heißt dem ethisch-praktischen Materialismus die Wege ebnen. Buckles Geschichte der Zivilisation vergißt, daß sich an die Seite einer solchen Geschichte der „Zivilisation“ mit demselben Rechte eine Geschichte der „Korruption“ stellen ließe, welche die Bedeutung der moralischen Mächte wohl deutlicher hervortreten ließe.[2]) Wonach richtet doch der Mensch sein Leben und Handeln ein? — Gewiß nach Grundsätzen, nach Ideen. — Und wonach richten sich diese? — Ebenso gewiß nach seiner allgemeinen Lebens- und Weltauffassung, so wahr das menschliche Wollen in Bezug auf Inhalt und Richtung psychologisch im Erkennen oder Vorstellen wurzelt. „Operari sequitur esse.“

Ebenso war es das Christentum, welches das Gebot der Nächstenliebe als allgemeinen Menschenliebe, zu der auch die Feindesliebe gehört, klar und unzweideutig aufstellte. Diese Allgemeinheit der Menschenliebe lag schon in der Idee des Christentums als einer universalen, allumfassenden ethischen Gemeinschaft, in der kein Unterschied sein sollte „zwischen Juden und Griechen, da Einer und derselbe der Herr aller ist.“[3]) Die antiken Religionen mit ihrem ausgeprägt nationalen Charakter vermochten sich zu einer solchen Höhe des geistigen Blickes, zum Bewußtsein der solidarischen Zusammengehörigkeit aller Menschen und Völker, und zu der dieser Zusammengehörigkeit entsprechenden sittlichen Pflicht gegenseitiger Liebe nicht zu erheben. Die Juden

[1]) Gesch. der Civilisation, deutsch 1860.

[2]) Vgl. Deutsche Vierteljahresschrift 1866, Nr. 115. S. 79.

[3]) Röm. 10, 12.

hatten zwar das Gebot der „Nächstenliebe“,[1]) allein die Gesetzeslehrer verstanden unter dem „Nächsten“ nur den Stamm- und Glaubensgenossen, wenngleich ein biblisches Buch die Mahnung ausspricht: „Wenn dein Feind hungert, so speise ihn, wenn er dürstet, so tränke ihn, so wirst du glühende Kohlen auf sein Haupt sammeln.“[2]) Selbst Sokrates erklärt, des Mannes Tugend sei, „den Freund besiegen im Erzeigen von Wohlthaten, den Feind besiegen durch Übelthaten“,[3]) obgleich sich auch schon bei manchen Denkern des Altertums, wie bei Sophokles,[4]) Plato,[5]) Seneca, Plutarch, Epiktet hie und da Äußerungen finden, welche der christlichen Lehre von der Feindesliebe nahe kommen.[6])

Unter allen Umständen gebührt daher dem Christentume, wie vorhin erwähnt, wenigstens das Verdienst, das Gebot der allgemeinen Menschenliebe bestimmt und ohne Rückhalt ausgesprochen zu haben, und mit einem gewissen Rechte konnte Jesus in seiner Abschiedsrede seinen Jüngern erklären: „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander liebet.“[7]) Jesus lehrte aber nicht nur, er übte auch, was er lehrte, und betete noch am Kreuze für seine Peiniger, „Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun.“[8]) Desgleichen verbietet die christliche Sittenlehre das Duell sowie jede Art des Selbstmordes — den „groben“ wie den „feinen“ — als „Eingriff in das Majestätsrecht Gottes“.

Dadurch ferner, daß die kirchliche Gesetzgebung den Wucher verbot,[9]) schützte sie den Armen und Dürftigen vor Ausbeutung und verhinderte das Umsichgreifen des Pauperismus sowie das Anwachsen des Kapitalismus, wie denn das Mittelalter, trotz zahlreicher anderer unleugbarer Übelstände und Schattenseiten, in der That wenigstens eine Massenarmut, wie sie die moderne Zeit aufweist, nicht kennt. Der Ausspruch Jesu: „Wer dich bittet, dem gieb, und wer von dir borgen will, dem schlag es nicht ab“,[10]) bildete die Grundlage und Norm für die einschlägige kirchliche und staatliche Gesetzgebung. Aus

---

[1]) Lev. 19, 18; Deut. 6, 5. — [2]) Spr. 25, 21; vgl. Röm. 12, 20.

[3]) Xenoph. Mem. II. 6, 45. Vgl. Aeschyl. Prom. vinct. V. 1005. Plat. Crit. p. 178; Aristot. Rhet. II. 2—4.

[4]) Oedip. Col. V. 1189. — [5]) Crit. p. 49.

[6]) Das Gesetzbuch des Manu erklärt geradezu als Pflicht, „Böses mit Gutem zu vergelten.“ (VI. 92.)

[7]) Joh. 15, 17; 13, 34. 35. — [8]) Luk. 23, 34.

[9]) Can. Apost. c. XIV. Benedict. XIV. De syn. dioec. X. 4.

[10]) Mtth. 5, 42.

dem Darlehen als solchem an einen Dürftigen sollte der Darlehengeber keinen Gewinn in der Form von „Zinsen" ziehen, und nur ein etwa entgangener Gewinn oder eine positive Schädigung — das „lucrum cessans" und „damnum emergens" — konnte einen rechtlichen Anspruch auf Entschädigung begründen.[1] Der Grund dieser Vorschrift und Auffassung lag hauptsächlich darin, daß im christlichen Altertum und noch im späteren Mittelalter im allgemeinen die Gelegenheit fehlte, Gelddarlehen in fremder Produktion anzulegen, und daß daher Gelddarlehen zumeist nur „zu eigenen Handen", zu konsumtiven Zwecken verlangt wurden; es erschien daher lieblos und unzulässig, die persönliche Not und Verlegenheit eines Mitmenschen als Mittel zu müheloser Bereicherung benützen zu wollen. „Es war darum das kirchliche Zinsverbot in der That nur das Verbot des Wuchers und erscheint unter diesen Umständen nur als rechtlicher Ausdruck wirtschaftlicher Zustände."[2]

Diese wirtschaftlichen Zustände haben sich nun freilich in der Neuzeit wesentlich geändert — das Geld hat längst aufgehört, bloßes Tauschmittel zu sein und ausschließlich zu Verbrauchszwecken zu dienen, es ist zum gewinnbringenden Produktionsmittel geworden, womit zugleich das Recht des Darlehengebers auf eine angemessene Entschädigung in der Form von „Zinsen" gegeben erscheint, die somit sozial-ökonomisch nur eine quotielle Teilnahme an dem durch das Darlehen ermöglichten Gewinn bedeuten; andererseits hat aber auch der Mißbrauch dieses an sich berechtigten, ja zur wirtschaftlichen Notwendigkeit gewordenen Prinzips, die Auffassung des Geldes als eines Spekulationsobjektes, einer „Ware", nicht wenig zur Verbreitung jener unproduktiven, arbeitslosen, rein kapitalistischen Erwerbsweise, jener Bewucherung und Ausbeutung der niederen, arbeitenden, minder bemittelten Volksklassen beigetragen, welche die Anhäufung großer Kapitalsmassen in den Händen einiger Weniger beschleunigte und so zur Verschärfung der wirtschaftlichen Gegensätze und der großen sozialen Frage wesentlich beitrug.

Ebenso erhielt die Arbeit durch das Christentum eine besondere sittliche Würde und Weihe, während diese im vorchristlichen Altertum, wenigstens bei den heidnischen Völkern, vielfach verkannt

---

[1]) Vgl. Benedict. XIV. Encycl. de Usura, d. d. 1. Nov. 1745. Thom. Aquin. Summ. th. Qu. LXXVIII.

[2]) Vgl. Funk, Zins und Wucher, 1868, S. 55. Arnold, Zur Gesch. d. Eigentums, S. 92.

wurde. Im Gegenteile galt die Arbeit, namentlich die mechanische und gewerbliche, im allgemeinen als verächtlich, und man suchte sie auf die Schultern anderer abzuwälzen. Nach hellenischer Anschauung begann das eigentliche Menschenleben erst mit der Muße, welche recht auszufüllen und zu genießen Aufgabe der griechischen Erziehung war. „Die Handarbeiter", erklärt Aristoteles, „verdienen nicht den Namen Bürger, sie haben keinen Adel der Gesinnung, es ist kein Unterschied zwischen ihnen und den Sklaven."[1]) Diese Geringschätzung der Arbeit traf selbst den Künstler, dessen Werke man bewunderte.

Ähnlich war es in späterer Zeit bei den Römern. Nur die Beschäftigung mit den Wissenschaften und der Philosophie, der Großhandel und der Großgrundbesitz sowie die Architektur galten als des römischen Bürgers würdig. Man könne nicht in einer Werkstätte stehen und ein anständiger Mensch sein, meint Cicero.[2]) Daher der Rückgang des Ackerbaues und der Gewerbe, das Umsichgreifen des Pauperismus, das allmähliche Verschwinden eines vermöglichen freien Mittel- und Bürgerstandes, da die Zahl der arbeitenden „Freien" immer geringer wurde,[3]) daher die Latifundien, welche, wie Plinius bezeugt, Italien wirtschaftlich zugrunde gerichtet haben.

Zeigt sich diese Abneigung, ja Verachtung der Arbeit vielfach schon bei den höher stehenden Kulturvölkern des Altertums, so tritt dieselbe bei den weniger oder nicht kultivierten um so deutlicher zutage. Wie der Germane,[4]) so haßte auch der Gallier,[5]) der Scythe, Perser, Thracier, Lydier[6]) die Arbeit und schätzte den Ackerbau gering oder hielt ihn geradezu für schimpflich. Bei den Hindus gilt dem Brahminen schon die Berührung mit dem arbeitenden Paria als befleckend. Ähnlich haßt auch der Wilde der Gegenwart die Arbeit.

Können wir auch der kirchlichen Theologie nicht beistimmen, wenn sie auf Grund eines Bibelwortes[7]) die Arbeit als dem „ge-

---

[1]) Pol. II. 1; III. 1; VI. 2.

[2]) De off. I. 42. Vgl. Tusc. V. 36; Terent. Eunuch. II. 2. 26. Mommsen, Röm. Gesch. III. S. 500.

[3]) Philippus behauptete, es gebe — das war im Jahre 104 v. Chr. — keine zweitausend Bürger im römischen Staate, die überhaupt Vermögen besitzen. (Cic. De off. II. 21.)

[4]) Tacit. Germ. c. 14. 15. — [5]) Cic. De rep. III. 6. — [6]) Herod. II. 161. — [7]) „Die Erde sei verflucht in deinem Werke, mit vieler Arbeit sollst du essen von ihr alle Tage deines Lebens". (Gen. 3, 17). Vgl. 3. 19.

fallenen Menschen von Gott zur Strafe und Buße auferlegt" bezeichnet, so wurde doch die Arbeit durch das Christentum, dessen Stifter aus der Familie eines Arbeitsmannes hervorgegangen, der selbst vor seinem öffentlichen Auftreten als Lehrer der Arbeit oblag, dessen erste Jünger Handwerker waren, geadelt und geheiligt. Mit der Anerkennung der sittlichen Würde, der Pflicht der Arbeit im Christentum war auch der hauptsächlichste Vorwand beseitigt, den man im Altertume für die Berechtigung, Notwendigkeit und Unentbehrlichkeit der Sklaverei geltend machte: die Befreiung der Arbeit mußte auch jene des Arbeiters zur Folge haben. Das Christentum zog diese Konsequenz — wenigstens teilweise — wirklich, eine Maßregel, zu der es allerdings auch durch religiöse Motive, durch das Gebot der allgemeinen Menschenliebe und durch die Lehre von der durch Christus bewirkten Erlösung des gesamten Menschengeschlechtes sowie von der persönlichen Würde des Menschen veranlaßt wurde.

Wie wahrhaft rührend und erhebend sind die Worte, mit denen z. B. ein Apostel Paulus dem Philemon den Sklaven Onesimus, der letzterem entflohen war, zurücksendet: „Ich bitte dich für meinen Sohn Onesimus, den ich in meinen Banden gezeugt habe; ... vielleicht ist er deswegen auf kurze Zeit dir entflohen, damit du auf ewig ihn wieder erhieltest, und zwar nicht mehr als Sklaven, sondern statt des Sklaven als vielgeliebten Bruder.. Wenn du mich also als deinen Genossen hältst, so nimm ihn auf wie mich ..."[1]) „Man könnte uns vorwerfen," sagt Lactantius, „giebt es nicht auch unter euch Sklaven und Herren? Nein! Wir nennen uns Brüder und sind es. Wenn es auch einen Unterschied der Stände dem Leibe nach giebt, so beurteilen wir ja diese irdischen Dinge im Geiste. So haben wir auch keinen Sklaven; wir nennen und halten sie als unsere Brüder, unsere Gefährten in der Knechtschaft Jesu Christi."[2])

Daß die Kirche die Menschenwürde auch in jenen achtete, die in unfreiem Stande geboren waren, geht auch daraus hervor, daß sie solchen bei vorhandenen geistigen Fähigkeiten nicht nur den Eintritt in den geistlichen Beruf ermöglichte, sondern dieselben unter Umständen selbst zu den höchsten kirchlichen Ämtern und Würden gelangen ließ. Als König Bela von Ungarn 1266 einem Bischofe

[1]) Philem. 16 ff. — [2]) Inst. div. V. 16.

vorwarf, derselbe sei als Leibeigener geboren, erwiderte ihm Papst Clemens IV., „es seien diese durch menschliche Thorheit eingeführten Unterschiede für nichts zu achten, und es könne menschlicher Wille unmöglich das Gesetz Gottes und der Natur aufheben, nach welchem alle Menschen frei geboren wären."

So ergiebt sich selbst aus dem verhältnismäßig Wenigen, das wir betreffs der sittlichen Wirkungen des Christentums in der Menschheit gehört, die Größe und Bedeutung des Christentums in ethisch-kultureller Beziehung. Nur Unwissenheit oder Voreingenommenheit kann den sittlich-sozialen Wert des Christentums leugnen, nur Undankbarkeit ihn ignorieren und vergessen, und es wäre im Interesse des Einzelnen wie der Gesellschaft überaus zu bedauern, wenn das Ferment der evangelischen Sittenlehre jemals aufhören würde, in der Menschheit wirksam zu sein, wenn sich das Drohungs- und Warnungswort Jesu abermals erfüllen sollte: „Das Reich Gottes wird von euch genommen werden..."[1])

Zwar hielt schon Celsus den erhabensten Lehren Jesu und der Apostel eine Anzahl ähnlich lautender Sentenzen aus Werken heidnischer Schriftsteller entgegen,[2]) und in neuerer Zeit bemerkte Tindal:[3]) „Das wahre Christentum ist nicht eine Religion erst von gestern. Es gebietet nichts, als was Gott von Anfang an geboten hat. Nur der Name ist neu, es selbst ist so alt, so ausgedehnt und natürlich, wie die menschliche Natur selbst." James Mackintosh bestritt sogar die Möglichkeit von Fortschritten, oder, wie er sich ausdrückt, von „Entdeckungen" in der Sittenlehre, diese sei vielmehr ohne Entwickelung geblieben und werde es immer bleiben. Ähnliches behaupteten Condorcet, Schopenhauer und Buckle, welch letzterer es als „grobe Unwissenheit oder geflissentlichen Betrug" erklärte, wenn behauptet werde, das Christentum hätte der Welt sittliche Wahrheiten mitgeteilt, welche vorher nicht bekannt waren. Durch alle Predigten, Homilieen, Textbücher, welche Moralisten und Theologen zur Welt gebracht, sei zu den seit Jahrtausenden bekannten sittlichen Grundsätzen nicht ein Titelchen beigefügt worden.[4])

---

[1]) Mtth. 21, 43.

[2]) Orig. c. Cels. I. 4, VI. 1 sqq. Vgl. Kellner, Hellenismus und Christentum, S. 72—76.

[3]) In seinem 1730 erschienenen Buche: „Das Christentum so alt wie die Schöpfung". Vgl. Lechler, Gesch. d. engl. Deismus. S. 333 ff.

[4]) Gesch. d. Zivilisation, deutsch v. Ruge, 5. Aufl. I. 1, 153 f.

Und in der That ist es richtig — was wir bei einer früheren Gelegenheit (im X. Abschnitte) selbst ausdrücklich hervorgehoben — daß zahlreiche vom Christentum aufgestellte sittliche Ideen und Pflichten sich schon bei vorchristlichen Denkern und Religionsstiftern finden; aber ebenso gewiß muß zugegeben werden, daß diese sittlichen Ideen und Pflichten weder in einer solchen Reinheit und Bestimmtheit noch in einer solchen Vollständigkeit in irgend einem anderen vor- oder nichtchristlichen Moral- oder Religionssysteme vorhanden sind. Andererseits spricht gerade diese Thatsache der Übereinstimmung der christlichen Moral mit der natürlichen Ethik zu Gunsten der ersteren, beweist deren vernünftige Grundlage und allgemein menschlichen Charakter sowie deren Anwendbarkeit und unvergänglichen Wert für alle Zeiten und Völker. Und in diesem Sinne ist das Christentum wirklich „so alt wie die Schöpfung“ und „so natürlich, wie die menschliche Natur selbst“. „Die Religion Jesu,“ sagt diesfalls Leibniz, „hat die natürliche Religion zum Gesetze erhoben und so die Religion der Weisen zur Religion der Völker gemacht. Das Christentum erweckte im Menschen wieder den echten natürlichen Gottesbegriff und dazu die echte Idee der Humanität, indem es die natürliche Religion ergänzte und die wahre Religion mit der wahren Moral ausglich und verband.“[1])

Allerdings fehlt es andererseits auch nicht an einer Reihe beklagenswerter Erscheinungen, welche erst oder doch hauptsächlich in der christlichen Ära zutage traten und dieser eigentümlich sind, wie schon einmal hervorgehoben wurde (vgl. den X. Abschnitt). Das soll uns aber nicht hindern, auch das viele Gute, das wir dem Christentum verdanken, rückhaltslos anzuerkennen, und wir stimmen vollkommen bei, wenn Montesquieu es eine einseitige und „völlig verkehrte Beweisführung“ nennt, „in langer Reihe das Übel aufzuzählen, das die christliche Religion durch deren Mißbrauch verursacht haben mag, während man all das Gute vergißt, das durch dieselbe der Menschheit geworden ist.“[2])

Ebenso ist es zu hart, wenn, wie dies u. a. der Junghegelianer Bruno Bauer thut, der Inhalt der Evangelien als „ein Produkt rohen und geistlosen Betruges“ und das Christentum selbst für eine „grauenvolle Erscheinung“ erklärt wird. Man darf es eben nicht dem Christentum als solchem imputieren und entgelten lassen, wenn es von menschlicher Kurzsichtigkeit, Leidenschaft und Ver-

[1]) Theodicee, Vorr. — [2]) Espr. des lois l. XXIV. ch. 2.

blendung, von Hochmut und Herrschsucht oder aus anderen unreinen Motiven im Laufe der Zeit entstellt und verzerrt wurde. Hat doch auch die Sonne ihre Flecken, ohne daß diese ihren Glanz zu trüben vermögen. Sind auch die sittlichen Wirkungen des Christentums in der Menschheit nicht gerade ein Beweis dessen „übernatürlichen" Charakters, so sind sie doch ein Beweis dessen innern sittlichen Wertes und dessen Güte; denn „ein schlechter Baum kann nicht gute Früchte bringen."[1])

g) Das Werk Jesu: Der Fortbestand, die Geschichte der christlichen Kirche und deren dogmatische Irrtumslosigkeit.

Ist der Fortbestand der christlichen Religion ein Beweis deren Göttlichkeit? — Die Geschichte des Christentums. — Erste Periode. — Ist der Primat des Petrus und des römischen Bischofs berechtigt? — Zweite Periode. — Häresieen. — Kirchliche Schriftsteller. — Ausbreitung des Christentums. — Auftreten des Islams. — Mohammed. — Das Asketen- und Mönchswesen. — Das Kloster- und Ordenswesen. — Entwickelung des römischen Primats. — Die Patriarchate und deren kirchliche Unabhängigkeit. — Dritte Periode. — Weltliche Souveränetät der Päpste durch die Gründung des Kirchenstaates. — Errichtung der römischen Kaiserwürde und die ihr zugrunde liegende Idee. — Trübe kirchliche Zustände im 10. und 11. Jahrhunderte. — Bemerkungen zu dieser Erscheinung. — Die Zustände im Episkopate, im Welt- und Ordensklerus. — Spaltung der morgen- und abendländischen Kirche. — Erhöhung der päpstlichen Macht durch die Pseudo-Isidorischen Dekretalen. — Kirchliche Zucht- und Strafmittel. — Die „Gottesurteile". — Vierte Periode. — Gregor VII. — Die Kreuzzüge. — Freiheitliche kirchlich-politische Bewegungen in Italien. — Die Päpste im Kampfe mit den Hohenstaufen. — Innocenz III. — Bonifaz VIII. — Dessen Bulle „Unam sanctam". — Die Päpste in Avignon. — Das abendländische Schisma. — Reformkonzilien. — Die Päpste dieser Periode. — Savonarola. — Leo X. — Zustand der Kirche am Ausgange des Mittelalters. — Die Waldenser und Albigenser. — Die kirchliche Inquisition. — Der Wicliffitismus und Hussitismus. — Pflege der Wissenschaft und Kunst seitens der Kirche. — Aberglaube, Zauber- und Hexenwesen. — Fünfte Periode. — Die Ursachen und die Bedeutung der Reformation. — Luther, seine Lehre, sein Charakter. — Das Lehrsystem Zwinglis. — Calvin. — Ausbreitung des Protestantismus. — Die Bartholomäusnacht. — Protestantisierung Englands. — Die religiös-reformatorische Bewegung in Deutschland. — Der dreißigjährige Krieg. — Das Konzil von Trient. — Der Orden der Gesellschaft Jesu. — Geist und Wirksamkeit dieses Ordens. — Der Deutschkatholizismus. — Zur Geschichte des Vatikanischen Konzils. — Die Dogmatisierung der päpstlichen Infallibilität im Lichte der Geschichte, der Verfassung und des Bewußtseins der Kirche. — Der circulus vitiosus dieses Dogmas. — Zusatzbemerkungen. — Die altkatholische Reformbewegung. — Ergebnis der vorangegangenen Untersuchungen.

[1]) Mtth. 7, 18.

Auch auf das fast zwei Jahrtausende zählende Alter des Christentums, auf dessen Fortbestand trotz seiner Bekämpfung durch feindliche äußere Mächte, sowie durch Häresieen im Innern und durch die Wissenschaft hat man theologischerseits als auf einen weiteren Beweis des übernatürlichen, wesenhaft göttlichen Charakters desselben und damit seines Stifters hingewiesen. „Zwei Feuerproben," erklärt die positive Theologie, „hat das Christentum bestanden, die Zeit und die wissenschaftliche Kritik."

Nun macht der Fortbestand einer öffentlichen Erscheinung oder Einrichtung durch Jahrhunderte oder gar Jahrtausende, also das Alter derselben, eine Erscheinung oder Einrichtung, insbesondere eine religiöse Institution, gewiß ehrwürdig und merkwürdig, allein daß sich hieraus sofort auch schon die „Göttlichkeit" derselben ergiebt, kann doch unmöglich zugegeben werden. Ein solcher Schluß würde ja „altehrwürdig" und „göttlich" oder „übernatürlich" geradezu als ident hinstellen. Ist doch z. B. die Religion des Cong-fu-tse sowie des Buddha um ein halbes Tausend Jahre älter als das Christentum, ohne daß die Theologie aus dieser Thatsache die „Göttlichkeit" dieser Religionen folgern wird, und diese Religionen, wie auch der nur um ebenso viel jüngere Islam führen nicht etwa eine bloße Scheinexistenz, sondern stehen heute noch einflußreich, lebenskräftig und ungebrochen da, ja sogar in weit höherem Maße, als dies im allgemeinen bezüglich des positiven Christentums der Fall, das infolge seines überreich entwickelten Dogmatismus und der dadurch hervorgerufenen dogmatischen Streitigkeiten innerhalb seines Schoßes in zahllose größere und kleinere Kirchenwesen zersplittert ist und dem unbefangenen Beobachter das traurige Bild der Zersetzung und Zerrissenheit, sowie der gegenseitigen Anfeindung der verschiedenen christlichen Konfessionen darbietet. Auf die Pyramiden Ägyptens blicken vier Jahrtausende hernieder, die Mammuthfichte zählt fünftausend Jahre, die Affenbrotbäume am Senegal in Afrika sind nach Adamson sogar 5760 Jahre alt, England besitzt Taxusbäume, die mindestens 3000 Jahre alt sind, und selbst die Linden, Eichen, Kiefern Deutschlands erreichen ein Alter von 800 Jahren und darüber... Es ist überhaupt ein logisch unzulässiger, weil auf unvollständiger Induktion beruhender Schluß, wenn gesagt wird: „Weil eine Institution bisher bestanden und sich in ihrer Existenz behauptet, wird oder muß sie auch in aller Zukunft fortbestehen." . .

Und die „wissenschaftliche Kritik"?.. Wer weiß es nicht —

und wir haben dies in der vorliegenden Schrift zum Teile selbst gesehen — wie schlecht das Christentum auch diese „Feuerprobe“ bestanden, wobei wir selbstverständlich nicht das Christentum als solches, sondern das allmählich sich entwickelnde kirchliche, konfessionelle, dogmatische Christentum meinen.

Und was ergiebt sich weiter aus der unbefangenen Untersuchung der Geschichte, der Wirksamkeit, der Schicksale der christlichen Kirche?

Kämpfe um ihre Existenzberechtigung gegenüber den Verfolgungen von Seite der Juden und Römer füllen die erste größere Periode ihrer Geschichte aus, welche bis zum Jahre 313 reicht, in welchem Jahre das von Constantin zu Mailand erlassene Edikt die Anerkennung der christlichen Religion im römischen Reiche ausspricht. Während dieses Zeitraumes sondert sich die „christliche“ Gemeinde immer schärfer von dem eigentlichen altgläubigen Judentume wie vom Judenchristentume und wird zu einer besonderen, selbständigen Religionsgemeinschaft, womit die immer bestimmtere Fixierung der orthodox-kirchlichen Lehre im Widerstreite mit den abweichenden Lehren der judaisierenden Sekten, der Gnostiker, der Manichäer, der Montanisten und Antitrinitarier Hand in Hand geht. Zur Ausbildung dieser Kirchenlehre trägt die zumeist an die hellenische Philosophie sich anschließende Spekulation der „apostolischen Väter“, der „Kirchenväter“ und „kirchlichen Schriftsteller“ wesentlich und grundlegend bei, von welch letzteren Origenes zuerst den Versuch einer systematischen Darstellung der dogmatisch-kirchlichen Lehre macht. Schon zeigen sich auch Anfänge des später so reich und bedeutungsvoll sich entwickelnden Asketen- und Mönchswesens, da zur Zeit der decianischen Verfolgung viele Christen in Einöden und abgelegenen Orten Zuflucht suchten. Desgleichen gelangt die kirchliche Verfassung, der in der Wahl der Apostel durch Jesus grundgelegte Unterschied zwischen „Klerus“ und „Laien“, die Unterscheidung zwischen „Bischöfen“ oder „Aufsehern“ und „Priestern“ oder „Ältesten“, sowie das von den Aposteln zunächst zur Armenpflege eingeführte Institut der „Diakone“ oder „Gehilfen“, und die Abgrenzung der kirchlichen Befugnisse dieser hierarchischen Stufen zu immer schärferer Entwickelung. Die Stellung des Bischofs von Rom beginnt schon jetzt in einzelnen Fällen sowohl auf dem Gebiete der Lehre wie des Kultus und der Verfassung zu einer autoritativen und maßgebenden zu werden.

Hier seien einige kurze Bemerkungen betreffs der Berechtigung des „Primates" des Petrus und des römischen Bischofs, beziehungsweise betreffs des Aufenthaltes des Petrus in Rom, gestattet. Unzweifelhaft spricht für den Primat des Apostels Petrus eine Reihe von Gründen und Schriftstellen, falls und insoweit man eben annimmt oder zugiebt, daß die diesfälligen Erzählungen der Evangelien auf wirklichen Äußerungen Jesu und auf echt geschichtlichen Thatsachen beruhen. Schon bei dessen Berufung zum Apostolate ändert Jesus den Namen dieses Apostels, Simon, in „Kephas", d. i. „Fels".[1]) Als später derselbe Apostel vor den übrigen erklärte, er halte Jesum für den „Sohn Gottes", d. i. für einen die Propheten überragenden Gottgesandten, spricht Jesus zu ihm die bekannten Worte: „Ich sage dir, du bist Kephas (Fels), und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen. . . Und dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben. Was du auf Erden binden wirst, das soll auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, das soll auch im Himmel gelöst sein."[2]) Hieher gehört auch die Versicherung Jesu an Petrus: „Ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht abnehme; und du hinwieder stärke sodann deine Brüder."[3]) Auffallend bleibt aber freilich, daß von dieser eben erwähnten Anrede Jesu nur das Lukas-Evangelium, von den oben zitierten Worten nur das Matthäus-Evangelium berichtet, während die anderen Evangelien sie nicht kennen. Noch bedenklicher ist, was das Johannes-Evangelium von einer Anrede des Auferstandenen an Petrus zu berichten weiß: „Weide meine Lämmer! Weide meine Schafe!"[4]) Wir reden von der Auferstehung eingehender weiter unten; doch sei schon hier bemerkt, daß das 21. Kapitel des Johannes-Evangeliums, welches diese Scene erzählt, offenbar eine spätere von einem Unbekannten erst nach Abschluß des Evangeliums vorgenommene Zuthat ist; denn der Schluß der genannten Evangelienschrift ist deutlich und ausdrücklich in den Versen 30 und 31 des 20. Kapitels ausgesprochen.

Überhaupt ist es mit Rücksicht auf den Mangel an Einheitlichkeit und Systematik des Inhaltes der Evangelien, mit Rücksicht auf die Unsicherheit der Autorschaft und der Zeit deren Abfassung, sowie im Hinblicke auf die Unbestimmtheit und die bildlich orientalische Ausdrucksweise derartiger Schriftstellen, welche der verschiedenartigsten

[1]) Joh. 1, 42. — [2]) Mtth. 16, 18. 19. — [3]) Luk. 22, 32. — [4]) Joh. 21, 15.

Deutung fähig sind, und in welche, je nach dem Parteistandpunkte, in der That alles Mögliche gelegt werden kann, sehr mißlich, mittels derselben einen ausreichenden, befriedigenden „Beweis" herzustellen. Doch weisen die römisch-katholischen Theologen, wohl mit Recht, außerdem noch auf eine Reihe von Auszeichnungen hin, welche Jesus dem Petrus vor den übrigen zu teil werden ließ, obwohl er nicht als der erste zum Apostel berufen worden war; so, indem er dem Petrus nach der Wahl zum Apostel erklärt, er werde ein „Menschenfischer" sein, indem er ihm zuerst seinen Kreuzestod ankündigt, ihm beim letzten Passahmahle zuerst die Füße wäscht &c. Petrus war es ferner, der nach der Erzählung der Apostelgeschichte die Zahl der Apostel durch die Wahl des Mathias[1]) ergänzt, der seine Mitapostel vor dem Synedrium verteidigt,[2]) der den ersten Heiden, Cornelius, in die Gemeinschaft der Gläubigen Christi aufnimmt[3]) und die Versammlung der Apostel in Jerusalem um 51 leitet.[4]) In der Aufzählung der Apostel Jesu wird Petrus stets zuerst genannt, und Paulus sucht den genannten Apostel vor Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit in Jerusalem auf.[5]) Auch die Kirchenschriftsteller verteidigen schon ziemlich frühzeitig den Primat des Apostels Petrus. Tertullian nennt Petrus den „Inhaber der höchsten Schlüsselgewalt der Kirche".[6]) Origenes bezeichnet ihn als „Fürsten der Apostel".[7]) Cyprian erklärt, „auf Petrus sei die ganze Kirche aufgebaut".[8])

Warum dieser Vorrang gerade dem Apostel Petrus zu teil geworden? — Eine Antwort ist mit Sicherheit kaum zu geben. Nach allem, was wir über Petrus wissen, scheint er ein Mann mit schlichtem, einfachem Herzen und zugleich mit lebhaftem, wenig abwägendem, an einen Choleriker erinnernden Temperamente gewesen zu sein, von dem also zu erwarten stand, er werde sich der Ausbreitung der Lehre Jesu mit hingebungsvoller Überzeugung und zugleich mit Kraft und Begeisterung widmen. Stand doch dem Stifter des Christentums unter den Aposteln, die zumeist Galiläer und schlichte Leute waren — die Galiläer werden im allgemeinen als ein biederes, treuherziges, arbeitsames Völkchen geschildert — ein geistig besonders hervorragender Mann nicht zugebote; denn Paulus, der sich hiezu am meisten geeignet hätte, war damals noch

---

[1]) Apostelg. 1, 13 ff. — [2]) Das. 3. — [3]) Das. 10. — [4]) Das. 15. — [5]) Gal. 1, 18. — [6]) De praescr. haer. 22. — [7]) in Joan. XXII. 5. — [8]) Ep. 73.

ein eifriger Anhänger des altgläubigen Judentums, Johannes aber besaß ein weiches, zartes, fast kindliches Gemüt und entbehrte daher wohl der zur Leitung der Apostel nötigen Entschlossenheit und Energie.

Übrigens darf in dem Begriffe des „Primates" des Apostels Petrus selbstverständlich **nicht entfernt** das gesucht werden, was sich später, im Laufe der Jahrhunderte, mit dem Primate der römischen Bischöfe verband. Der „Vorrang" des Petrus war kein maßgebender, autoritativer, bestimmender, absoluter, sondern ein bloßer Ehrenvorrang, die Stellung eines primus inter pares. Wenn auf die verschiedenen Bevorzugungen des Petrus vor den übrigen Aposteln seitens Jesu hingewiesen wird, so darf nicht vergessen werden, daß solche auch den Aposteln Jocobus und Johannes in gleicher Weise zu teil wurden.[1]) Wie wenig sich ferner gerade Petrus als unerschütterlicher „Fels" bewährte, berichten die neutestamentlichen Schriften selbst. Gerade das Matthäus-Evangelium, welches Jesum diese Bezeichnung an Petrus richten läßt, erzählt wenige Verse später, Jesus habe die Jünger auf den ihm bevorstehenden Tod aufmerksam gemacht. „Da nahm ihn (Jesum) Petrus zu sich und fing an, es ihm zu verübeln, und sprach: Das sei ferne von dir, Herr! Das soll dir nicht widerfahren. Er aber (Jesus) wandte sich um und sprach zu Petrus: Hinweg von mir, Satan! Du bist mir zum Ärgernisse; denn du denkst nicht an das, was Gottes ist, sondern an das, was des Menschen ist."[2])

Die Unbeständigkeit des Charakters dieses Apostels, dessen sich selbst überstürzendes, wenig abgeklärtes, der Besonnenheit und des ruhigen Gleichmaßes entbehrendes Wesen tritt auch dadurch zutage, daß er — immer nach den Erzählungen der Evangelien — kurz vor dem Beginn des Leidens Jesu diesem hoch und teuer versichert, er wolle selbst sein Leben für Jesus opfern und mit ihm in Kerker und Tod gehen, daß er am Ölberge in plötzlicher Aufwallung des Gemütes sein Schwert zieht und einem Knechte des Hohenpriesters das rechte Ohr abhaut, und bald darauf seinen Herrn und Meister nicht nur verleugnet, sondern sogar zweimal mit einem falschen Eide (!) beteuert, daß er ihn nicht kenne. . .[3])

Auch sonst lesen wir nirgends, daß Jesus den Petrus mit bestimmten höheren Befugnissen oder Vorrechten über die anderen Apostel ausgerüstet hätte, was doch mit Recht zu erwarten wäre,

[1]) Vgl. Mtth. 17, 1; Marc. 9, 1; Luc. 9, 28. Marc. 5, 37; 14, 33 zc. — [2]) Mtth. 16, 22. 23. — [3]) Mtth. 26, 72.

falls Petrus — oder gar seine Nachfolger! — sich als „Statthalter Christi" betrachten sollten. Die Worte, welche das Johannes-Evangelium dem Auferstandenen in den Mund legt: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch,"[1]) gelten gemäß dem Wortsinne sämtlichen Aposteln in gleicher Weise, während, falls sich Petrus als Stellvertreter Jesu κατ' ἐξοχήν hätte betrachten sollen, die Worte Jesu lauten mußten: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich dich."

Der bloße Ehrenvorrang des Petrus vor den übrigen Aposteln zeigt sich weiter auch in der Art und Weise, wie die Wahl des Mathias an des Judas Stelle vor sich ging. Petrus nimmt diese Wahl nicht selbständig, allein und autoritativ vor, wie er dies als Jesu „Statthalter auf Erden" thun durfte und mußte, sondern er stellt in einer längeren Rede an die Anwesenden nur die Aufforderung zur Vornahme der Wahl, und diese Anwesenden lassen das Los entscheiden.[2]) Auch in den obenerwähnten „Auszeichnungen" des Petrus durch Jesus liegt nur der Beweis eines primatus honoris, und wenn Jesus den Petrus als „Menschenfischer" bezeichnet, so kommt dieses Prädikat wohl mit demselben Rechte auch den übrigen Aposteln und in noch weit höherem Maße dem „Weltapostel" Paulus zu, wenngleich es allerdings Petrus war, auf dessen öffentliche Rede am Pfingstfeste hin Dreitausend in die christliche Gemeinde aufgenommen wurden.[3])

Einen sehr deutlichen Aufschluß über die Stellung des Petrus im Apostelkollegium giebt ferner die folgende Thatsache. Wegen der Verfolgung im Jahre 35 hatten sich zahlreiche Gläubige aus Jerusalem entfernt und nach Judäa, Samaria und in andere Gegenden begeben. Der Diakon Philippus war nach Samaria gekommen und hatte dort viele getauft. „Als aber die Apostel, die in Jerusalem waren, gehört hatten, daß Samaria das Wort Gottes angenommen habe, sandten sie den Petrus und Johannes zu ihnen" . .[4]) Ein Oberhaupt, mit autoritativer Gewalt und mit maßgebender höherer Befugnis ausgerüstet, kann von „Untergebenen" nie und nimmer „gesendet" werden, und diese Thatsache allein beweist daher die innerlich und wesentlich koordinierte Stellung des Petrus zu seinen Mitaposteln.

---

[1]) Joh. 20, 21. — [2]) Apostelg. 1, 15—26. — [3]) Apostelg. 2, 14 ff. — [4]) Das. 8, 14.

Dasselbe ergiebt sich aus der Weise der Entscheidung der Streitfrage, ob auch die Heidenchristen zur Beschneidung und zur Erfüllung des jüdischen Zeremonialgesetzes verpflichtet sein sollten. Die Entscheidung auf der diesfälligen Versammlung in Jerusalem trifft wieder nicht Petrus allein und autoritativ, sie wird vielmehr von der ganzen Versammlung, also kollektiv gefällt. Hatte doch Jesus nach dem Matthäus-Evangelium ausdrücklich angeordnet, Streitigkeiten, die unter den „Brüdern" nicht geschlichtet werden können, vor die Kirchengemeinde zu bringen: „Hört (der streitende Teil) die Brüder nicht, so sag' es der Gemeinde (Kirche)"[1]); und es ist diese Weisung Jesu um so bedeutsamer, als gerade in demselben Matthäus-Evangelium zwei Kapitel vorher jene Scene erzählt wird, bei der Petrus „Fels" der Kirche genannt wird und ihm die „Schlüssel des Himmelreiches" verheißen werden.

Wie ging man also auf jener Versammlung in Jerusalem vor? — „Es versammelten sich die Apostel und Ältesten, diese Sache zu untersuchen. Als aber viele gemeinschaftliche Untersuchungen gepflogen waren, erhob sich Petrus"[2]) und sprach seine Anschauung aus, sodann Barnabas und Paulus,[3]) endlich Jacobus,[4]) worauf die anwesenden Apostel, die Ältesten und die Brüder dem gestellten Antrage zustimmten.[5]) Ein sprechender und thatsächlicher Beweis eines bloßen Ehrenvorranges des Apostels Petrus vor den übrigen Aposteln. Überdies wird von den Mitaposteln und den ersten Gläubigen Petrus nicht etwa allein oder ausschließlich als ein „Fels" der christlichen Gemeinde angesehen, vielmehr berichtet Paulus ausdrücklich: „Jacobus und Cephas und Johannes, die als Säulen angesehen wurden, gaben mir und Barnabas die Hand zur Gemeinschaft" . .[6]), wobei sogar Jacobus an erster Stelle genannt wird.

Und noch folgende einschlägige Thatsache sei hier hervorgehoben, wobei wir den Wortlaut des Galaterbriefes, welcher sie erzählt, sprechen lassen wollen. „Als aber Kephas nach Antiochien gekommen war, widerstand ich ihm ins Angesicht, weil er zu tadeln war. Denn bevor einige von Jacobus herkamen,[7]) aß er mit den Heid-

---

[1]) Mtth. 18, 17. — [2]) Apostelg. 15, 6. 7 ff. — [3]) V. 12. — [4]) V. 13. — [5]) V. 22. 23. — [6]) Gal. 2, 9.

[7]) d. i. von der judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem, deren erster Vorsteher Jacobus gewesen.

nischen;[1]) als sie aber gekommen waren, zog er sich zurück und sonderte sich ab, aus Furcht vor denen, die aus der Beschneidung waren. Und es verstellten sich mit ihm auch die übrigen Juden, so daß auch Barnabas zu derselben Verstellung von ihnen verleitet wurde. Da ich aber sah, daß sie nicht den rechten Weg wandelten nach der Wahrheit des Evangeliums, sprach ich zu Kephas in Gegenwart aller: Wenn du, obwohl du ein Jude bist, auf heidnisch lebst und nicht auf jüdisch, wie zwingst du denn die Heiden, auf jüdisch zu leben?"[2]) — Daraus ergiebt sich also unwiderleglich, daß Petrus sich nicht konsequent blieb, ja daß er sogar zur Verstellung und Täuschung seine Zuflucht nahm, weil er nicht den Mut hatte, für seine Lehre und Überzeugung offen einzustehen, und daß andererseits Paulus ihn wegen seiner inkorrekten Haltung öffentlich tadelte und zurechtwies. Wo bleibt da der „Fels" der Kirche, wo die oberste „Schlüsselgewalt", wo die „Stärkung der Brüder", wo die „entscheidende Gewalt" des Petrus in religiösen Fragen, kurz dessen primatus iurisdictionis? . . .

War so die Verfassungsform der urchristlichen Kirche die gemeinderätliche, das Kollegial- oder Synodalsystem, und kann dem Apostel Petrus auf Grund der klaren Zeugnisse der Schrift und unleugbarer Thatsachen höchstens eben nur ein gewisser Ehrenvorrang zuerkannt werden, so erscheint über den Erben dieser kirchlichen Primatialgewalt seitens Jesu umsoweniger etwas bestimmt oder auch nur angedeutet. Wenn seitens der römischen Theologen als dieser Erbe der jeweilige Bischof von Rom genannt wird, weil Petrus daselbst eine christliche Gemeinde stiftete und ihr durch 25 Jahre — allerdings mit Unterbrechung — als Bischof vorgestanden, so muß erinnert werden, daß sich diese Kirchenstiftung durch Petrus in Rom, wenigstens in unanfechtbarer Weise, nicht erhärten läßt. Gerade das älteste und diesfalls wichtigste Dokument, die Apostelgeschichte, erwähnt darüber kein Wort, — ein Umstand, der gewiß entschieden und gewichtig gegen die obige Behauptung der römischen Theologen spricht. Denn wenn es in der Apostelgeschichte heißt, Petrus habe sich, nachdem er der Gefahr der Hinrichtung durch Herodes Agrippa I. (um 42) entgangen, „an einen andern Ort" begeben,[3]) so folgt daraus doch nicht, daß dieser

[1]) d. i. stand er auf der Seite der Heidenchristen und beobachtete nicht die jüdischen Speisegesetze.

[2]) Gal. 2, 11 bis 14. — [3]) Apostelg. 12, 17.

Ort Rom gewesen sei. Wäre dies aber wirklich der Fall, dann ist nicht einzusehen, warum die Apostelgeschichte dies nicht ausdrücklich sagt.

Ebensowenig ist eine Stelle im ersten Briefe des Petrus ein Beweis für die Stiftung der römischen Christengemeinde durch Petrus. Die Stelle lautet: „Es grüßt euch die miterwählte Gemeinde zu Babylon."[1]) Die römischen Theologen wollen unter „Babylon" Rom verstanden wissen, und sie berufen sich auf die Apokalypse,[2]) wo diese Stadt wegen der Lasterhaftigkeit seiner Bewohner mit Babylon verglichen wird.[3]) Allein ein Beweis ist diese Deutung, obgleich sie schon frühzeitig — bei Papias und Eusebius[4]) — vorkommt, offenbar nicht. Petrus richtet dieses sein Sendschreiben an die Christen in Pontus, Galatien, Cappadozien, Bithynien und Asia, und er soll u. a. in Syrien, Kleinasien und Mesopotamien gewirkt haben. Warum sollte also, die Echtheit dieses Briefes vorausgesetzt, unter „Babylon" nicht das wirkliche Babylon zu verstehen sein? Das Epitheton „miterwählte" Gemeinde (συνεκλεκτή) deutet ohnehin auf eine räumliche oder örtliche Nachbarschaft und auf die Gleichzeitigkeit der Gründung hin. Wenn ferner in der fast ausschließlich aus Visionen, Allegorieen und Sprachbildern bestehenden Apokalypse für „Rom" ein figürlicher Name gewählt wird, so ist das begreiflich; aber nicht begreiflich oder wahrscheinlich ist es, wenn dasselbe auch für einen ernsten, nüchternen, lehrhaften Brief angenommen wird. Wird und muß der Empfänger eines solchen Schreibens, das aus einer bestimmten Stadt datiert wird, den Namen dieser Stadt nicht wörtlich und buchstäblich fassen? Ebenso wäre erst zu beweisen — denn fest steht es geschichtlich keineswegs — daß sich unter den von Claudius um 51 aus Rom vertriebenen Juden auch Petrus befunden habe.

Trotzdem ist es von vornherein wahrscheinlich, daß der genannte Apostel auf seinen Missionsreisen auch nach dem geistig-politischen Mittelpunkte der damaligen Kulturwelt, eben nach Rom, gekommen sein wird. In der That behaupten zahlreiche Kirchenschriftsteller schon der ältesten und älteren Zeit, Clemens von Rom,[5]) Ignatius,[6]) Papias,[7]) Cajus,[8]) Tertullian[9]) u. a. teils den Aufenthalt des

[1]) I. Petr. 5, 13. — [2]) Offenb. 17, 5; 18, 2. — [3]) Auch Tacitus bestätigt das große Sittenverderben dieser Stadt. (Annal. XV. 44.) — [4]) hist. eccl. II. 15. — [5]) ep. I. ad. Cor. 6. — [6]) ad Rom. n. 5. — [7]) ap. Euseb. h. e. II. 15. — [8]) Iren. III. 1. 3. — [9]) de praescr. 38.

Petrus in Rom, teils seinen dort erlittenen Martertod unter Nero (um 67); und mit Recht weisen die römischen Theologen darauf hin, daß diese so zahlreichen und einstimmigen Berichte nicht einfach verworfen werden dürfen, daß ihnen vielmehr irgend eine geschichtliche Thatsache zugrunde liegen muß, wenngleich, auch selbst diesen Aufenthalt des Petrus in Rom zugegeben, hieraus an und für sich weder bezüglich der Vererbung des petrinischen Primates gerade auf den Bischof von Rom und noch weniger bezüglich einer autoritativen Jurisdiktionsgewalt dieses Bischofes über die Gesamtkirche irgend eine selbstverständliche, innerlich und von vornherein notwendige Folgerung gezogen werden darf. Der „Primat", wie er von den römischen Bischöfen in intensiv immer mehr anwachsender Bedeutung und extensiv fortschreitender Ausdehnung in Anspruch genommen und von den übrigen bischöflichen Kirchen, wenn auch anfangs nicht ohne heftigen Widerstand,[1]) allmählich anerkannt wurde und wird, war und ist lediglich das Ergebnis kirchengeschichtlicher und geschichtlich-politischer Verhältnisse und Entwickelungen, und in diesem Sinne etwas bloß Thatsächliches oder „Zufälliges."

Als das Christentum immer weiter sich ausbreitete und demgemäß die Zahl der Gemeinden rasch anwuchs, als namentlich Streitfragen mannigfachen Inhaltes und Charakters, insbesondere dogmatische, auftauchten, über die innerhalb der Gemeinden selbst eine Einigung nicht erzielt werden konnte, — was lag da allerdings näher, als sich an den Vorsteher einer besonders angesehenen Gemeinde um einen Rat, ein Gutachten, eine endgiltige Entscheidung zu wenden? Und welche Christengemeinde konnte das Attribut „an-

[1]) Man denke nur an die Differenz der orientalischen Kirchen mit der römischen bezüglich des Zeitpunktes der Osterfestfeier, an den noch hartnäckigeren Streit der afrikanischen Kirchen mit der römischen bezüglich der Giltigkeit der sog. „Ketzertaufe", an das selbständige Vorgehen der orientalischen Kirchen in Kultus- und rituellen Fragen sowie in Fragen der kirchlichen Disziplin, des Fastens, Cölibates 2c. sowie in einzelnen dogmatischen Fragen. Insbesondere die aus Anlaß des Streites über die Ketzertaufe im Jahre 256 in Karthago abgehaltene 3. Synode wendet sich entschieden gegen das Bestreben der römischen Bischöfe, den Primat und die Entscheidungsgewalt über die gesamte Kirche geltend zu machen (vgl. Cyprian. opp. und August. de bapt. l. VI. u. VII.), und noch schärfer thut dies der Bischof von Cäsarea in Cappadozien Firmilian, welcher in derselben Streitfrage seine „Entrüstung" über die so „offenkundige Thorheit" des römischen Bischofs Stephanus ausspricht, „der sich so sehr mit seinem römischen Episkopate rühme und behaupte, er sei der Nachfolger des Petrus." (Ep. 75, p. 308.)

gesehen" mit größerem Rechte für sich in Anspruch nehmen, als jene der Hauptstadt des römischen Weltreiches, als die Gemeinde zu Rom? —

Ebenso kurz können wir uns in der Charakterisierung der zweiten größeren Periode der Kirchengeschichte fassen, welche von Constantin d. Gr. (313) bis zur Gründung des Kirchenstaates (755) reicht, zumal wir in dem Vorhergehenden die wichtigsten Ereignisse des äußern und innern Lebens der christlichen Kirche innerhalb dieses Zeitraumes wenigstens zum Teile schon hervorgehoben haben. Insbesondere wurden die in dieser Periode hervortretenden christologischen und theologischen Lehren des Arianismus, Macedonianismus, Nestorianismus, Monophysitismus und Monotheletismus bereits kurz gewürdigt, unter denen insbesondere der Arianismus für längere Zeit eine solche Bedeutung und Ausbreitung erlangte und so zahlreiche Bekenner fand, daß dieser Form des Christentums gegenüber die „katholische" Kirche in der That fast nur eine unbedeutende christliche Sekte darstellte, an deren Spitze zuletzt nur noch der römische Bischof Liberius[1]) mit Vincenz von Capua und Gregor von Elvira stand. Im Interesse einer rationellen Entwickelung des Christentums ist und bleibt der spätere Niedergang der arianischen Richtung und der endliche Sieg der „orthodoxen" Partei bedauerlich, wenngleich auch der Arianismus schon über die Lehre bezüglich der Person Jesu, wie wir sie in den Urevangelien und bei Paulus finden, hinausgeht. Unzählige innere Streitigkeiten, gehässige Anfeindungen und tiefgehende Spaltungen der Christenheit mit all ihren beklagenswerten, in den späteren Jahrhunderten sogar zu blutigen Religionskriegen und politischen Kämpfen führenden Folgen wären wohl der Welt in diesem Falle erspart geblieben oder hätten wenigstens keine solche Schärfe und Bedeutung erlangen können . . .

Zahlreiche kirchliche Schriftsteller — unter denen insbesondere die von der römisch-katholischen Kirche so genannten „Kirchenlehrer" hervorragen — entwickeln aus Anlaß der oben erwähnten „Häresieen" dieser Periode eine reiche theologisch-litterarische und unermüdliche praktische Thätigkeit, vor allem ein Athanasius, Basilius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Johannes Chry-

---

[1]) von dem übrigens berichtet wird, daß er gleichfalls die arianische Glaubensformel unterschrieben habe. (Athanas. h. Arian. c. 41; Hilar. fragm. t. II.

sostomus, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Leo I. und Gregor der Große, und tragen zur Präzisierung der fortan als „orthodox" anzuerkennenden kirchlichen Lehre nicht nur formell sondern auch materiell maßgebend und wirksam bei. Unter den Genannten zeigt sich der reich begabte und philosophisch gründlich durchgebildete, an Plato sich anschließende Augustinus für tiefere theologisch-philosophische Spekulation am meisten befähigt, und die von ihm in der Polemik gegen die Manichäer, Donatisten und Pelagianer aufgestellten Anschauungen erlangten zum großen Teile geradezu dogmatisches Ansehen. Doch suchen wir in manchen Fragen jene freiere, hochsinnige Auffassung des Christentums, wie wir sie bei einzelnen der älteren Schriftsteller finden, bei Augustinus vergeblich. Infolge irrtümlicher Deutung der Stelle im Römerbriefe: „Alles, was nicht aus der Überzeugung ist, ist Sünde,"[1]) spricht er selbst den höchsten sittlichen Erscheinungen des Heidentums den Charakter wahrer Tugend und Gerechtigkeit ab,[2]) wie er auch die Unwiderstehlichkeit der Gnade behauptet,[3]) womit die freie Selbstbestimmung des Menschen unverträglich ist; desgleichen lehrt er, wie bereits bei einer früheren Gelegenheit erwähnt, die absolute Prädestination gewisser Menschen.

Auch die Ausbreitung des Christentums schreitet in dieser Periode, wenngleich nur allmählich, in einzelnen Ländern außerhalb des römischen Reiches fort.

Mit dem Untergange des längst siech und morsch gewordenen weströmischen Reiches (476) durch den Herulerfürsten Odoaker war der Impuls zu neuen staatlich-politischen Schöpfungen christlichen Charakters seitens der Völker der „Völkerwanderung" gegeben. Es waren zunächst germanische Völker, welche das Christentum — es war durch mehrere Jahrhunderte die arianische Form desselben — annahmen: die West- und Ostgothen, die Vandalen, Burgunder, Sueven, die Rugier, die Franken, Langobarden u. a.

Für die Befestigung und Ausbreitung der katholischen Kirche im Abendlande war die Bekehrung des nachmals führenden deutschen

---

[1]) Röm. 14, 23. Augustinus faßt das „πίστις", „fides" im Sinne des Glaubens an Christus, während Paulus doch nur sagen will, daß der Mensch sich niemals gegen seine Überzeugung (bona fides) entscheiden darf, und daß ein Handeln gegen die Überzeugung, oder, was dasselbe, gegen das Gewissen stets sündhaft ist. — [2]) Contra Jul. l. IV. 17—27. — [3]) de grat. Chr. n. 26.

Stammes der Franken unter Chlodwig (seit 496) von besonderer Bedeutung. Doch gelangte das Christentum erst mit Ende des 9. Jahrhunderts zur vollkommenen Herrschaft im südwestlichen Deutschland, — abermals ein Beweis, wie verhältnismäßig langsam sich das Christentum in manchen Ländern selbst unter günstigen äußeren Bedingungen ausbreitete.

Auch die Christianisierung der britischen Inseln ging im Laufe dieser Periode allmählich vor sich. Ebenso wurde Deutschland, d. i. der Länderkomplex zwischen dem Rhein, der Donau, der Elbe und Nordsee samt den angrenzenden Ländern durch zahlreiche Glaubensboten, namentlich durch irische Mönche, zum größten Teile für das Christentum gewonnen.

Unwillkürlich drängt sich hier die Frage auf, wie sich in den angeführten und den anderen Ländern Europas, insbesondere in Deutschland, die Religionsform im Laufe der späteren Zeit gestaltet hätte, wenn dort, hauptsächlich infolge der Bemühungen der Päpste, das Christentum nicht heimisch geworden wäre?.. Hätte sich die alte germanische Natur- und Volksreligion auch dann noch in ihrer ursprünglichen oder in einer veränderten Gestalt erhalten, nachdem die deutschen Volksstämme infolge ihrer Berührung mit den Römern eine höhere Kultur erlangt, ähnlich, wie wir dies bezüglich der hellenischen und römischen Religion gesehen?.. Oder hätte ein dazu befähigter Religionsstifter ein den Bedürfnissen der germanischen Volksseele und zugleich der vorgeschrittenen Kultur entsprechendes deutsches, vom Orientalismus unabhängiges religiöses Gemeinwesen geschaffen?.. Und wie hätte sich dasselbe gestaltet?.. Oder hätte, was allerdings nicht wahrscheinlich, und was auch wohl erfolglos geblieben wäre, die deutsche Philosophie durch Schaffung populärer Formen und Systeme die Aufgabe versucht, auch die ethisch-religiösen Bedürfnisse des eigentlichen Volkes zu befriedigen?..

Über diese und ähnliche Fragen lassen sich heute eben nur Meinungen und Vermutungen aussprechen. Soviel steht fest, daß die Christianisierung den Völkern und Stämmen Europas — wie auch jenen der anderen Weltteile — und speziell den deutschen Stämmen im ganzen und großen zum Segen gereichte, und daß diese Stämme erst mit der Annahme des Christentums in die Reihe der Kulturvölker einzutreten begannen. Wir können daher jenen nicht beistimmen, welche „bedauern", daß „fremde Theologen",

d. h. christliche Glaubensboten überhaupt Europas Boden betraten. Wer vermag zu sagen, in welchem Kulturzustande sich das Abendland und speziell Deutschland ohne das Christentum heute befände? .. Man muß zudem den christlichen Glaubensboten das Zeugnis geben, daß sie bei ihrem ebenso schönen als schwierigen Werke im allgemeinen mit anerkennenswerter Umsicht, Klugheit und Geduld vorgingen. Gemäß wiederholter Weisungen seitens der römischen Bischöfe verfuhren sie gegen der Kirche sich nähernde oder in dieselbe schon aufgenommene Heiden milde und nachsichtig, und beseitigten die Einrichtungen und Gebräuche der alten Religion nur allmählich und insbesondere durch Substituierung analoger christlicher Ideen und Elemente: an die Stelle der heidnischen Götterfeste trat die Verehrung christlicher Heiligen, an Opferplätzen wurden christliche Kreuze aufgerichtet, Göttertempel in christliche Kirchen umgewandelt.

Ein furchtbar mächtiger Gegner ersteht dem Christentum im 7. Jahrhundert im Islam, welcher dasselbe in weiten Länderstrichen vernichtete und durch länger als tausend Jahre geradezu dessen Fortbestand, sogar im Abendlande, bedrohte.

Wir haben uns mit dem Charakterbilde des Stifters des Christentums bei einer früheren Gelegenheit eingehender beschäftigt; es sei daher an dieser Stelle gestattet, einige kurze Bemerkungen auch bezüglich der Person des Stifters des Islams zu machen. Unleugbar zeigt auch der Charakter Mohammeds einzelne Vorzüge, unter denen vor allem die Einfachheit seiner Lebensweise sowie seine Freigebigkeit gegen Bedürftige zu nennen ist. Mit einem einnehmenden Äußeren verband er eine bedeutende Gabe natürlicher Beredsamkeit, unterstützt durch eine regsame, bilderreiche Phantasie, was alles freilich den Mangel tieferer Geistesbildung nicht verhüllen konnte. Aus dem letztangeführten Grunde entbehrte auch seine ungemein heftige Gemütsart des wirksamsten Gegengewichtes und Regulativs. Auch Mohammed wollte sich der Gottheit nicht etwa gleichstellen, er wollte nur als ein Prophet Allahs gelten, und zwar als der Prophet im eminenten Sinne, von welchem David, Moses und Jesus geweissagt hätten, und durch den erst die vollkommene Belehrung der Menschheit vermittelt worden sei.

Kaum hätte übrigens Mohammed den Beruf des Prophetentums in sich gefühlt ohne eine gewisse krankhafte Anlage seines Körpers, die man als „männliche Hysterie“ bezeichnen kann.[1]) Wenn

[1]) Vgl. G. Weil, Hist.-krit. Einleitung i. d. Koran. Bielefeld, 1844.

der Anfall heftig war, fiel er nieder, er röchelte „wie ein Kameel“, zuckte mit den Lippen, wurde bleich und triefte von Schweiß. In solchen Zuständen glaubte er den Klang von Glöckchen zu hören, verlor indes sein Bewußtsein nicht völlig, wußte vielmehr nach dem Aufhören des Anfalles anzugeben, was der „Engel“ ihm geoffenbart. Daß bei solchen Kranken die Gefahr naheliegt, Hallucinationen als wirklich Erfahrenes und Erlebtes anzusehen, das bedarf nicht erst der Versicherung, wie es andererseits auch Erfahrungsthatsache ist, daß derartige Personen zu Lüge und Betrug neigen, indem sie die mehr oder weniger dunklen Erinnerungen ihres „Schauens“ und „Hörens“ zu ergänzen und in bestimmter Weise zu deuten suchen. Diese Selbsttäuschung, deren sie sich allerdings oft nicht einmal bewußt sind, führt sodann auch zur Täuschung anderer. Und auch Mohammed begann nach längeren Zweifeln, welche seine Gattin Chadidscha beseitigte, endlich fest zu glauben, er sei nicht „besessen“, sondern von Gott zur Verkündigung seiner Offenbarungen auserwählt.

Anfangs „offenbarte“ Gott dem Mohammed nur, was dieser schon vorher wußte; als aber diese Quelle später allzu spärlich floß, suchte er durch langandauerndes Gebet, welches in fortwährender Wiederholung des Gottesnamens bestand, die Mittel der Erkenntnis des Göttlichen zu vermehren. Ganze Nächte verbrachte er im Gebete, so daß ihm und seinen Anhängern zuletzt die Füße schwollen, und fünfmal tägliches Gebet in verschiedenen Stellungen sowie Waschungen in bestimmten Formen war sogar der ganze Inhalt des ältesten Islams. Nicht selten gab Mohammed „Offenbarungen“ zu selbstsüchtigen und verwerflichen Zwecken vor. Um sich einen größeren Anhang zu verschaffen, anerkannte er, der doch die Einheit Gottes als Hauptsatz seiner Dogmatik verkündet hatte, für längere Zeit die alten mekkanischen Götzen wieder, nämlich die drei weiblichen Schicksalsgöttinnen Ozza, Manah und Lat, die er später wieder verwarf, indem er behauptete, der Satan habe ihn zu deren Anerkennung verleitet.

Bevor er seine achte Gemahlin heimführte, verlangte diese, daß die Ehe durch eine „göttliche Kundgebung“ angeordnet werde, die denn auch nicht lange ausblieb. Mohammed hatte sich an den Patriarchen der Kopten in Ägypten, Makaukas, mit der Aufforderung gewendet, den Islam anzunehmen; der Patriarch lehnte ab und schickte dem Propheten mit der Ablehnung eine ägyptische Sklavin, Maria, zu. Zu dieser fühlte sich Mohammed derart hin-

gezogen, daß er seine übrigen Frauen ganz vernachlässigte. Als ihm nun eine der letzteren, Hafza, darüber Vorwürfe machte und ihm vorstellte, wie wenig ein solches Verhalten mit der Würde eines Gottgesandten verträglich sei, schwor Mohammed, Maria zu verstoßen. Nach einem Monate aber reute ihn sein Versprechen, und er behauptete nun, folgende „Offenbarung" erhalten zu haben: „O Prophet, warum willst du, um das Wohlgefallen deiner Weiber zu erlangen, dir verbieten, was Gott dir erlaubt hat? Und Gott ist ja versöhnend und barmherzig. Und Gott hat euch bereits gestattet, eure Eide zu lösen . . ."[1]) Und seitdem behielt er Maria bei sich.

Ungezügelte Sinnlichkeit, verbunden mit Herrschsucht und Grausamkeit, bildet überhaupt eine der hervorstechendsten Schattenseiten im Charakter Mohammeds . . . Wie hoch erhaben steht daher selbst nach diesem Wenigen das Charakterbild Jesu über jenem Mohammeds, und wie wenig ginge es an, beide Religionsstifter oder deren Lehre in eine Parallele zu stellen! Wie in einem ordnungslosen Haufen erscheinen im Koran biblische und altarabische Legenden, bürgerliche Vorschriften und göttliche „Offenbarungen" durcheinandergeworfen, und was der Koran an dauerndem Werte enthält, ist aus dem Juden- und Christentume herübergenommen. Unter diesem bleibt aber als der größte Gewinn der gemeinsame Glaube an den einen und einzigen, allmächtigen, allgegenwärtigen, allweisen und allwissenden, allgerechten und barmherzigen Gott, den Schöpfer und Erhalter des Alls.

Eine bedeutsame Umgestaltung erfuhr im Laufe dieser Periode das Asketen- und Mönchswesen, indem der Mönch Pachomius im Jahre 340 auf der Nilinsel Tabenna für die bisher zerstreut lebenden Mönche eine gemeinsame Mönchswohnung erbaute und den Bewohnern eine gemeinsame Lebensweise vorzeichnete. So entwickelte sich das Mönchstum zum Klosterleben (von claustrum), welches — im Oriente insbesondere durch Basilius, im Occidente durch Athanasius und Martin von Tours gefördert — alsbald rasche Ausbreitung und für das kirchlich-religiöse Leben dadurch eine besondere Bedeutung erlangte, daß aus den Klöstern allmählich eine bedeutende Zahl von entschiedenen Vorkämpfern und Verteidigern der kirchlichen Lehre hervorging.

Noch weiter ging der Mönch Benedict von Nursia in Italien, geb. 480, welcher seinen zahlreichen Schülern nicht nur eine

[1]) Sure 66.

gemeinsame Regel vorzeichnete, sondern dieselben auch noch durch ein feierliches, unwiderrufliches Gelübde zur lebenslänglichen Haltung dieser Regel verpflichtete. Dadurch gestaltete sich das Klosterleben zum eigentlichen Ordensleben, welches im Laufe der späteren Jahrhunderte in so zahlreichen Erscheinungsformen hervortrat und für die Geschichte der christlichen oder vielmehr der römisch-katholischen Kirche von so tief einschneidender Bedeutung wurde, zumal neben den männlichen auch viele weibliche Orden entstanden, deren Mitglieder, Nonnen, an die Stelle der Diakonissen der alten Kirche traten.

Unvergängliche Verdienste hat sich namentlich der Benediktiner-Orden um die religiöse, sittliche, geistige und materielle Kultur der Menschheit erworben, wofür ihm diese zu ewigem Danke verpflichtet bleibt. Die Klöster dieses Ordens wurden die Zufluchtsstätten der Bildung zu einer Zeit, als die Stürme der Völkerwanderung die griechisch-römische Kultur hinweggefegt hatten und eine neue Barbarei hereinzubrechen drohte. Insbesondere die Schreibekunst und Malerei fanden in den Zellen der Mönche die eifrigste Pflege, und dem Fleiße derselben verdanken wir die Erhaltung der litterarischen Schätze des klassischen Altertums. Die Klöster waren die Stätten, von denen aus die Bekehrung vor allem der germanischen Völker erfolgte, sie gründeten die ersten Schulen und lehrten die Pflege des Ackerbaues, des Wein- und Gartenbaues, wie sie auch die Pflanzstätten des gewerblichen und Kunstfleißes wurden. Urwälder wurden ausgerodet, Sümpfe ausgetrocknet und in fruchtbares Ackerland verwandelt, Fischweiher gegraben, Teiche angelegt, fließende Wässer geteilt, Meeresufer eingedämmt, die Anschwemmungen festgehalten, Fähren über reißende Ströme unterhalten, Brücken gebaut, Stapelplätze angelegt, Dörfer und Städte teils direkt, teils indirekt durch freiwillige Ansiedelungen um Klöster und Stifte gegründet...

Der Primat des römischen Bischofs tritt in dieser Periode weit entschiedener hervor, als dies in der ersten Periode der Fall gewesen, wozu mehrere Umstände zusammenwirkten. Die häufigen Gewaltthätigkeiten und willkürlichen Maßregeln mancher Bischöfe, Metropoliten und Patriarchen gegen ihnen unterstehende Kleriker schufen von selbst die Notwendigkeit, anderwärts Schutz und Zuflucht zu suchen, und die Verfolgten wandten sich in der Regel an den Bischof der Weltstadt Rom. Dazu kamen die zahlreichen Lehrstreitigkeiten dieser Periode, welche gleichfalls die Notwendigkeit der Schaffung einer Entscheidungsinstanz erzeugten, zumal die

römischen Bischöfe mit geringen Ausnahmen an ihren dogmatischen Anschauungen mit großer Zähigkeit und Beharrlichkeit festhielten. Zwar trugen, was bemerkenswert ist, die ökumenischen Konzilien dieser — wie auch der folgenden — Periode nicht einen rein kirchlichen, sondern einen staatlich-kirchlichen Charakter an sich, weshalb dieselben nicht von den kirchlichen Vorstehern, sondern von Repräsentanten der Staatsgewalt ausgeschrieben und einberufen wurden; allein diese Einberufung geschah in der Regel nicht ohne vorherige Zustimmung auch des römischen Bischofs, dessen Stellvertreter später auch der Ehrenvorsitz auf diesen Versammlungen zugestanden wurde.[1])

Mit besonderem Nachdrucke und Erfolge nimmt aber erst Leo I. (440—461) den Primat über die Gesamtkirche in Anspruch, indem er sich auf das Wort Jesu an Petrus: „Stärke deine Brüder im Glauben" berief, und er erlangte vom Kaiser Valentinian III. in einem besonderen Gesetze sogar die staatliche Anerkennung desselben. Als auf dem Konzil von Chalcedon (451) das dogmatische Schreiben Leos an den Patriarchen von Konstantinopel, Flavianus, verlesen wurde, erklärten die versammelten Bischöfe: „Petrus hat durch Leos Mund zu uns gesprochen." Erst seit Leo kommt auch der Lehre von dem Primate des römischen Bischofs der Charakter und die Bedeutung eines kirchlichen Dogmas zu.[2]) Aber diese Primatialgewalt Roms war trotzdem vorerst nur ein Schatten jener der späteren Zeit und namentlich der Gegenwart; sie war in dieser Periode beschränkt durch die Rechte der Exarchen und der Patriarchen, welch letztere Bezeichnung bald den fünf angesehensten Metropolen: Rom, Alexandrien, Antiochien, Konstantinopel und Jerusalem ausschließlich beigelegt wurde. Zudem wurde der Primat und die Oberhoheit des römischen Bischofs keineswegs allgemein anerkannt. Hatte das erste ökumenische Konzil von Konstantinopel (381) dem Bischof von Konstantinopel den ersten Rang nach dem römischen Bischof beigelegt, so wies das Konzil von Chalcedon diesem Bischofe ein bedeutendes kirchliches Gebiet zur selbständigen Verwaltung zu, und der 28. Kanon dieses Konzils stellte fest, das neue Rom, Konstantinopel, solle gleiche kirchliche Rechte mit dem alten Rom genießen. Aus diesem Grunde nahm auch der Bischof von Konstantinopel später den Titel

[1]) Bezüglich des 1. Konzils (von Nicäa 325) ist es unwahrscheinlich, den Vorsitz auf dem 2. (von Konstantinopel 381) führte zuerst B. Meletius, dann Gregor v. Nazianz, zuletzt B. Nektarius von Konstantinopel. — [2]) Vgl. Serm. IV. 4.

„ökumenischer Patriarch" an. Ebenso bewahrte das Patriarchat von Alexandrien zeitweilig seine kirchliche Selbständigkeit und widerstrebte der Unterordnung unter Rom, und nicht minder der Bischof Maurus von Ravenna, dem Sitze des byzantinischen Exarchats, wiewohl dieser die Primatialrechte Roms anerkannte.

Am Beginne der dritten größeren Periode, welche den Zeitraum von 755 bis 1073 umspannt, steht vor allem die Gründung des Kirchenstaates infolge einer Schenkung, welche der Frankenkönig Pipin mit den den Langobarden entrissenen und vordem zum griechischen Exarchate von Ravenna sowie zur sogenannten Pentapolis gehörigen Ländereien an den Papst Stephanus III. machte. Je nach dem Parteistandpunkte wird diese Übergabe eines weltlichen Besitzes an die römischen Bischöfe und damit die Stellung der letzteren als souveräne Fürsten und Machthaber selbstverständlich verschieden beurteilt, und es wird eine diesfällige einheitliche Auffassung, wie dies im Wesen jedes Gegensatzes liegt, überhaupt niemals möglich sein. Die Anhänger der gegenwärtigen Form des Papsttums sehen in dieser Schenkung geradezu ein „providentielles Ereignis" und erklären die territoriale Souveränität des Papstes als unumgänglich notwendig sowohl für die äußere Machtstellung und das Ansehen der Päpste, wie für deren Freiheit und Unabhängigkeit in der Regierung der Kirche, wobei sie die unanfechtbare Legalität des Zustandekommens des weltlichen Besitzes des römischen Bischofes betonen, welchen Besitz „gottesräuberisch" zu schmälern oder zu entziehen daher niemand das Recht hatte und hat.

Und in der That muß zugegeben werden, daß die Gründung des Kirchenstaates, mag ein solcher auch mit Recht als politische Anomalie und geradezu als contradictio in adiecto angesehen werden, mindestens in ebenso „legaler" Weise zustande kam, wie die Konstituierung und der allmähliche Aufbau vieler anderer antiker und moderner Staaten, deren Rechtsbestand niemand in Zweifel zieht. Mit demselben „Rechte", mit welchem die Langobarden byzantinische Gebietsteile Italiens an sich zu bringen suchten, entriß ihnen diese Pipin wieder auf die Bitte des durch sie in seinem Bischofssitze bedrängten Papstes. Hätte sich ein solcher Befreier des Papstes nicht gefunden, wären die Langobarden die Herren Roms und des umliegenden Territoriums geblieben, wer würde heute die „Legitimität" des langobardischen Besitztums in Zweifel ziehen? . . .

Dazu kommt, daß Italien während der Stürme der Völkerwanderung sowohl vom byzantinischen Kaiser als seinem Exarchen in Ravenna ohne ernstliche Unterstützung gelassen wurde, so daß dieses Land in jener Zeit gewissermaßen und thatsächlich als „herrenloses“ oder „freiliegendes“ Gut betrachtet werden konnte, und daß Rom und Italien ohne die Päpste schon längst vorher sicherlich eine Beute barbarischer Völker geworden wäre. Zu alldem hat das einzige Rechtssubjekt, welches gegen das Vorgehen Pipins Verwahrung einlegen konnte — und nachträglich wirklich eingelegt hat — der byzantinische Hof, längst zu existieren aufgehört.

Ebenso mag ja der souveräne Besitz eines Territoriums dem Papsttume, wie sich dasselbe geschichtlich und thatsächlich allmählich herausgebildet, zur Erhöhung seines Glanzes, seiner äußeren, politischen Machtstellung wie zur freieren Bewegung in der Regierung der römischen Kirche wünschenswert erscheinen; allein wir können andererseits auf Grund früherer Untersuchungen in der gegenwärtigen Form des römischen Primats und Papsttums keine urchristliche, von Jesus gewollte Institution sehen, und noch weniger können und dürfen wir Papsttum oder römisches Kirchenwesen als gleichbedeutend mit „Christentum“ auffassen.[1])

Erklärte nicht Jesus selbst deutlich genug: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt?“[2]) — Mit dieser klar und bestimmt ausgesprochenen Absicht Jesu will der Besitz der weltlichen Herrschaft der späteren Päpste samt den daran geknüpften Prärogativen der weltlichen Herrscher, dem Halten eines stehenden Heeres, dem Glanze einer vornehmen Hofhaltung, den päpstlichen Staatsämtern mit all dem üblichen diplomatischen Apparate ꝛc. schlecht harmonieren — mag zu Gunsten eines zwitterhaften „Papstkönigtums“ was immer geltend gemacht werden...

Wie wenig wählerisch der römische Klerus übrigens bezüglich der Mittel war, mit welchen man die Rechtmäßigkeit des päpstlichen Besitzes und die kirchlich-politische Machtstellung des Papstes zu stützen suchte, geht aus der Dreistigkeit hervor, mit der man eine sogen. Constantin'sche Schenkungsurkunde in die Öffentlichkeit

---

[1]) Sehr beliebt in einer gewissen Richtung der römischen Theologie ist folgendes Sophisma: „Ohne Christentum kein richtiger Gottesbegriff. Ohne katholische Kirche kein wahres Christentum. Ohne Papsttum keine katholische Kirche. Also: Ohne Papsttum kein wahres Christentum und keine richtige Gotteserkenntnis!“ — Soweit kann sich Fanatismus und Einseitigkeit verirren... — [2]) Joh. 18, 36.

setzte. Gemäß dieser falschen Urkunde erklärt Constantin den Primat des römischen Bischofs für eine göttliche Anordnung, er schenkt dem Papste Rom, Italien und den Westen, während er selbst sich mit Byzanz und dem Osten begnügt, und bestimmt, daß der Papst weltliche Machtfülle und weltliche Ehrenrechte besitzen solle, welche die kaiserlichen noch überragen. Die Fälschung wurde, gleich den weiter unten zu erwähnenden Pseudo-Isidorischen Dekretalen, wahrscheinlich in der Mitte des 9. Jahrhunderts im westfränkischen Reiche angefertigt, und zwar, wie gewisse Anzeichen vermuten lassen, in der Abtei St. Denis; sie wurde von den Päpsten, weil im Interesse ihrer Herrschaftsgelüste gelegen, ohne weiteres als „echt" anerkannt und bildete in den folgenden kirchlich-politischen Kämpfen einen willkommenen Stützpunkt der römischen Prätensionen.

Von nicht minderer Bedeutung für die politische Macht- und Weltstellung der römischen Päpste wurde die bald nach der Gründung des Kirchenstaates erfolgte Errichtung der „römischen Kaiserwürde" durch Leo III., als deren ersten Träger der genannte Papst den Frankenkönig Karl d. Gr. bestimmte, ohne daß diese Würde vorerst übrigens an die Person des Fürsten einer bestimmten Nation gebunden sein sollte. Unleugbar zeugt die Verwirklichung dieses Planes von bewunderungswürdiger Tiefe und Weite des geistigen Blickes Leos. Es wurde dadurch verhindert, daß sich im Abendlande ein ähnlicher „Cäsaropapismus" herausbildete, wie ein solcher häufig im byzantinischen Reiche sich geltend machte und die innere Freiheit der Kirche beeinträchtigte, der „römische Kaiser" übernahm die Verpflichtung, die Kirche nicht nur nach außen zu schützen und zu verteidigen, sondern dieselbe auch unter den heidnischen Staaten des Abendlandes zu verbreiten;[1]) und während dem Kaiser, trotz Wahrung der Souveränitätsrechte der einzelnen christlichen Fürsten, dennoch eine gewisse Oberhoheit über die letzteren zukam, war es der Papst, der die kaiserliche Würde verlieh, der diese Oberherrschaft des Imperators in den Augen der christlichen Völker sanktionierte und durch das Recht der Kaiserkrönung den Glanz und das Ansehen des obersten Hierarchen erhöhte. Dabei sollte aber das Verhältnis des Papstes und Kaisers selbst kein subordiniertes, sondern ein koordiniertes sein: beide betrachteten sich als „Lehensträger Gottes", welche gemeinsam, jeder auf seinem Gebiete, das Wohl der christlichen Völker fördern sollten.

---

[1]) Vgl. Eichhorn, Deutsche Staats- u. Rechtsgesch. I. Bd. § 36.

Eine trübe und unerquickliche Periode beginnt im 10. Jahrhunderte für das Papsttum, zum Teile allerdings herbeigeführt durch die nach dem Falle der karolingischen Dynastie eingetretene Verwirrung der staatlich-politischen Verhältnisse. Während ehrgeizige Fürsten um die Herrschaft in Italien stritten, wußte eine mächtige, vom Markgrafen Adalbert von Toskana, von der Buhlerin Theodora und ihren beiden gleich berüchtigten Töchtern Marozia und Theodora geleitete römische Partei eine Anzahl unwürdiger Günstlinge auf den römischen Bischofsstuhl zu bringen, welche infolge dessen auch während ihres Pontifikats zumeist willenlose Werkzeuge ihrer Gönner und Maitressen blieben. Zu diesen gehören insbesondere die Päpste Sergius III., Johannes X., Stephan VIII., Johannes XI., ein Sohn Marozias und ihres ersten Mannes Alberich, und namentlich Johannes XII., welcher früher Octavian hieß, als 18-jähriger lasterhafter und ausschweifender Jüngling von seinem Vater Alberich zum Papste erhoben wurde und der erste römische Bischof war, der seinen Familiennamen änderte, welche Sitte seitdem beibehalten wurde. Die Schandthaten dieses letzgenannten Papstes veranlaßten endlich auf Antrieb Kaiser Otto I. den Zusammentritt einer Synode in Rom, welche den Papst des Incestes, des Eidbruches, der Gotteslästerung, des Mordes und anderer Verbrechen beschuldigte[1]) und ihn für abgesetzt erklärte, während dieser auf all die genannten Anklagen nur die schriftliche Antwort gab: „Wir hörten, daß ihr einen andern Papst wählen wollt. Wenn ihr das thuet, so exkommunizierе ich euch in Kraft des allmächtigen Gottes, so daß keiner von euch jemanden weihen oder Messe lesen darf." Trotz dieses — gewiß überaus charakteristischen — Protestes wurde ein Laie als Papst erwählt und sofort als solcher konsekriert, der sich Leo VIII. nannte. Doch gelang es Johannes XII., seinen Gegner wieder zu verdrängen, worauf er an der Gegenpartei furchtbare Rache nahm. Am 14. Mai 964 starb Johannes XII. in den Armen einer von ihm verführten Römerin, von deren Gatten er erschlagen worden.

Nun wollten aber die Römer Leo VIII. nicht anerkennen und erwählten einen Gegenpapst Benedict V., bis Otto I. die Römer zwang, letzteren auszuliefern und Leo anzuerkennen. In der Folge-

[1]) Wie Bischof Luitprant von Cremona bemerkt, wagte es kein (anständiges) Weib mehr, sich vor diesem Papste sehen zu lassen, denn er vergewaltigte alle. . .

zeit mußte sich insbesondere die Partei der Crescentier, wie die Nachkömmlinge Theodora der Älteren genannt wurden, einen maßgebenden Einfluß auf die Papstwahl zu sichern. Der zweite Nachfolger Leos, Benedict VI., wurde in den Kerker geworfen und ermordet (974), während einer der Haupturheber dieser Gewaltthat, der Kardinal Bonifatius Franko, als Bonifatius VII. zur päpstlichen Würde erhoben wurde. Aber schon nach einem Monate und zwölf Tagen mußte er weichen; er stahl die im Vatikan angesammelten Schätze und Kostbarkeiten, und floh nach Konstantinopel. . . Doch sein Ehrgeiz, seine Genuß- und Herrschsucht ließen ihn hier nicht zur Ruhe kommen. Im Jahre 984 kehrte er nach Rom zurück, wo inzwischen Johannes XIV. regierte, ließ diesen Papst in die Engelsburg werfen und daselbst elend umkommen. . . Doch nahm die jetzt eingeführte Schreckensherrschaft dieses Scheusals zum Glücke ein baldiges Ende. Nach sieben Monaten empörte sich das Volk, tötete ihn und schändete sogar seinen Leichnam.

Mit Gregor V. (996—999) gelangte über Betreiben Kaiser Otto III. der erste Deutsche zur päpstlichen Würde; allein nach Ottos Abzug aus Rom und Italien wurde dieser Papst von den Crescentiern verjagt und ein Gegenpapst, Johannes XVI., ein Calabrese, aufgestellt, welch letzteren Otto gefangen nahm, worauf er ihm Ohren und Nase abschneiden ließ, während Crescentius enthauptet wurde. Nach Ottos Tode (1002) entfaltete die Partei der Crescentier abermals einen regen Eifer, um ihre Günstlinge auf den päpstlichen Stuhl zu bringen, hatte aber hiebei den nicht minder großen Einfluß der Grafen von Tusculum zu überwinden, welche gleichfalls die Besetzung des römischen Bischofsstuhles in ihre Gewalt zu bringen suchten. So entspann sich zwischen diesen beiden Parteien ein hartnäckiger Kampf, der bald der einen, bald der anderen Faktion den Sieg brachte. Auf den Papst der Tuscier-Partei Johannes XVII. (1003) folgten die Crescentier-Päpste Johannes XVIII. (1003—1009) und Sergius IV. (1009—1012), worauf es wieder den Tusciern gelang, einen Angehörigen ihrer Familie als Benedict VIII. (1012—1024) auf den römischen Stuhl zu erheben. Ihm folgte sein Bruder Johannes XIX., der vor seiner Wahl noch Laie gewesen.

Nachdem die Tuscier den römischen Stuhl mit nicht weniger als sechs Gliedern ihrer Familie besetzt, proklamierte Alberich, Bruder der Päpste Benedict und Johannes, seinen Sohn Theophylakt,

trotzdem derselbe erst 18 Jahre zählte und wegen seines wüsten Lebens in üblem Rufe stand, zum Papste, welcher den Namen Benedict IX. annahm (1033—1044). Sein ausschweifendes, ärgerliches Leben gab er aber auch als Papst nicht auf. Selbst einer seiner Nachfolger auf dem römischen Bischofsstuhle sagte von ihm: „Er scheue sich, zu erzählen, wie schändlich dessen Leben gewesen.“[1]) Von dem über die ruchlose Aufführung des Oberhauptes der Kirche empörten römischen Volke vertrieben, floh Benedict zum Kaiser Conrad nach Cremona, wo sich letzterer eben aufhielt. Der Kaiser brachte den Papst nach Rom zurück; allein nach Conrads Tode wurde Benedict, da er sein ausschweifendes Leben nicht aufgab, abermals vertrieben und ein Gegenpapst, Sylvester III., gewählt (1044).

Auch jetzt hatte Benedict seine Rolle noch nicht ausgespielt. Seine Gönner und Freunde, die mächtige Partei der Tuscier, brachten ihn nach einigen Monaten abermals nach Rom zurück. Als er aber in seinem wüsten Leben fortfuhr und auch offen seine Absicht aussprach, sich zu verheiraten, wohl um den päpstlichen Thron an Nachkommen vererben zu können, vermochte er sich angesichts der sich steigernden Volkswut in seiner päpstlichen Stellung nicht mehr zu halten. Er resignierte für eine große Geldsumme, zumal er als Privatmann sein ausschweifendes Leben ungestörter fortsetzen zu können hoffte. Sein Nachfolger war Gregor VI. Allein bald bereute Benedict seine Resignation und trat, von seinen einflußreichen Verwandten unterstützt, abermals als Papst auf . . So stritten sich zu gleicher Zeit drei Päpste um die Regierung der Kirche, welche von sich behauptet, das „Reich Gottes auf Erden“ zu repräsentieren! . .

Es kann nicht die Aufgabe der vorliegenden Schrift sein, in das Detail der Papstgeschichte dieser oder einer anderen Periode tiefer einzugehen; wenn dies soeben bezüglich einiger Päpste dennoch geschah, so sollte damit nur gezeigt werden, welch traurige Zustände damals in der christlichen Kirche eingerissen waren, und welch großes Sittenverderben selbst am römischen Hofe und bei einzelnen „Statthaltern Christi“ herrschte, obgleich es ja allerdings, wie ausdrücklich hervorgehoben werden soll, auch selbst in dieser Periode nicht an einzelnen besseren Päpsten fehlte, zu welchen namentlich die der deutschen Nation entnommenen gehörten, und unter welchen

[1]) Alzog, Univers.-Kircheng. I. S. 516.

wieder insbesondere Leo IX. (1049—1054) durch Reinheit des Lebens und durch die Energie, mit welcher er dem eingerissenen allgemeinen Verderben entgegenzuwirken suchte, hervorragt. Wäre es aber — so darf man wohl fragen — zu so bedauerlichen Zuständen bei den Häuptern der Kirche gekommen, wenn diese den Charakter und die Bestimmung des von Jesus grundgelegten Werkes stets und unverrückbar im Auge behalten hätten? Wenn sie sich an das bedeutsame Wort Jesu erinnert hätten: „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichem Gepränge .. denn sieh! das Reich Gottes ist innerhalb euch?" . . .[1]) Gerade die steigende Macht und das politische Ansehen der Päpste, die konsequent fortgesetzte Konzentrierung der geistlichen Gewalten in der Person des römischen Bischofs, hauptsächlich aber der Nimbus der weltlichen Souveränität, mit dem die Päpste sich hatten umgeben lassen, bildeten ein mächtiges Lock- und Reizmittel für Ehrgeiz, Herrschsucht, Genußsucht, und es ist darum ganz natürlich, daß zahlreiche Bewerber alles daran setzten, in den Besitz des römischen Bischofsstuhles zu gelangen, — unbekümmert um die mit dieser Stellung verbundenen Pflichten und notwendigen, selbstverständlichen Eigenschaften.

So hat sich der Abfall der späteren christlichen Kirche von dem Wesen, dem Leitungsprinzipe und Zwecke der Urkirche, insbesondere der Abfall von der ursprünglichen „apostolischen" Einfachheit und Selbstgenügsamkeit an eben dieser Kirche durch Verweltlichung und Üppigkeit schwer genug gerächt. Was that Jesus, als einst ein Mann aus dem Volke zu ihm trat und an ihn das Verlangen richtete: „Meister, sag' meinem Bruder, daß er die Erbschaft mit mir teile?" Er sprach zu ihm: „Mensch! wer hat mich zum Richter oder Erbverteiler über euch gesetzt?" .[2]) So entschieden lehnte er die Einmischung in weltliche Händel und irdische Angelegenheiten ab ... Und was that er, als er, auf der Reise zum Laubhüttenfeste nach Jerusalem begriffen, mit seinem Verlangen, in einer Stadt der Samariter Herberge zu finden, abgewiesen wurde, weil man in ihm den Juden erkannte? — Zwei seiner Jünger, Johannes und Jacobus, wollten in ihrer Entrüstung den Himmel bitten, daß er Feuer herabsende und die Bewohner verzehre. Er aber wendet sich um und spricht zu ihnen tadelnd: „Ihr wisset nicht, wessen Geistes ihr seid. Der Menschensohn ist nicht gekommen,

[1]) Luk. 17, 20. 21. — [2]) Luk. 11, 13. 14.

Seelen zu verderben, sondern selig zu machen. Und sie gingen in einen andern Flecken." . .[1]) Und was thaten in ähnlichen Fällen Päpste gegenüber ihren — oft sogar im Rechte befindlichen — Nebenbuhlern oder Gegnern? . . Man lese, um hier bloß das eine hervorzuheben, eine oder die andere der zahllosen Bannbullen und Bannflüche römischer Bischöfe, und man wird sich eines Gefühles tief schmerzlichen Bedauerns, ja nicht selten des Schauderns und Abscheues kaum erwehren können . .

Aber nicht nur am Sitze des päpstlichen Stuhles war in dieser Zeit Üppigkeit und Sittenverderben eingerissen — ähnliche Zustände herrschten auch im Episkopate und dem Welt- wie Ordensklerus. Ursache war auch hier vor allem die unnatürliche Vermischung der geistlichen mit der weltlichen Gewalt in den höheren Stufen der Hierarchie, die Steigerung des politischen Einflusses der Bischöfe und Äbte, die Häufung von Besitz und Reichtum bei Bischöfen, Klöstern und Geistlichen — kurz die „Verweltlichung" des Klerus. Schon die Karolinger hatten die Bistümer und Abteien mit ausgedehnten Besitzungen bereichert und ihnen überdies noch anderweitige Güter als „Lehen" verliehen. In noch höherem Maße geschah dies unter den deutschen Königen seit Otto I., von welchen ihnen geradezu die Rechte weltlicher Fürsten verliehen wurden. So kam es, daß Bischöfe und Äbte im Kampfe wider ihre Gegner selbst zum Schwerte griffen und in den Krieg zogen. Zudem standen die Bischöfe und Äbte infolge ihrer Belehnung mit weiten Gebietsteilen zu den Landesfürsten im Vasallenverhältnisse, sie mußten, gleich den weltlichen Lehensleuten, den Lehenseid schwören und bei Ausbruch von Fehden nicht nur ihr Kontingent an Hilfstruppen stellen, sondern selbst auch dem „Heerbanne" folgen. Begreiflich, daß sie sich unter diesen Umständen um das Seelenheil der ihnen anvertrauten Herden wenig kümmerten. Zudem nahmen die weltlichen Fürsten als Entgelt für die reiche Dotierung der Bistümer auf die Besetzung derselben maßgebenden Einfluß, während die alte kanonische Form der Wahl der kirchlichen Vorsteher durch Geistlichkeit und Volk in Vergessenheit geriet. Das Günstlingswesen, Nepotismus und simonistische Erwerbung kirchlicher Ämter und Pfründen (durch Geld und Bestechung) gelangten zu voller Blüte, und Bistümer und Abteien wurden so oft mit ganz untauglichen und unwürdigen

[1]) Luk. 9, 52 ff.

Personen besetzt. So setzte — um diesfalls nur ein und das andere charakteristische Beispiel anzuführen — der Graf von Aquitanien seinen erst fünfjährigen Sohn als Erzbischof von Rheims ein! Manasses, ein Verwandter des Königs Hugo von Italien, hatte das reiche Erzbistum von Arles inne; damit nicht zufrieden, verschaffte er sich dazu noch das Erzbistum Mailand, sowie die Bistümer Verona, Mantua und Trient.

Unglaublich war die Unbildung und Unwissenheit eines großen Teiles der damaligen Geistlichkeit. Wie Ratherius, Bischof von Verona berichtet, kannten sehr viele seiner Kleriker nicht einmal das sogen. Apostolische Glaubensbekenntnis.[1] Ebenso groß wie diese Unwissenheit war die Zügellosigkeit und Sittenlosigkeit, namentlich die geschlechtliche, des Klerus. „Sehr selten", berichtet Leo von Ostia, „würde ein Kleriker gefunden werden, der entweder nicht verheiratet oder ein Konkubinarius wäre;"[2] wozu nur zu bemerken ist, daß es sehr wünschenswert und ganz in Ordnung gewesen wäre, wenn **alle** Kleriker „verheiratet" und **keiner** „Konkubinarius" gewesen wäre.. Kein Wunder nach all dem Gesagten, wenn auch das Volk das Beispiel seiner „Seelenhirten" vielfach nachahmte, wenn es in Unwissenheit, Sittenlosigkeit und Roheit dahinlebte . . .

In dieser Periode vollzog sich auch die große Spaltung der morgen- und abendländischen Kirche, der eine ganze Reihe von Ursachen zugrunde lag: vor allem die politische Bedeutung Konstantinopels als der Residenz der byzantinischen Kaiser, die zahlreichen Differenzen beider Kirchen in dogmatischer, ritueller und disziplinärer Beziehung, der Untergang der byzantinischen Herrschaft in Italien und die Erhöhung des Ansehens des römischen Bischofs infolge der Errichtung der abendländischen Kaiserwürde, aber auch das ungerechtfertigte Bestreben der römischen Päpste, die Primatialgewalt über die Gesamtkirche, also auch über den Orient, immer entschiedener zur Geltung zu bringen, welchem Streben die Patriarchen von Konstantinopel, als die Vertreter der älteren orientalischen Kirche, den Entschluß, sich in kirchlicher Beziehung von Rom unabhängig zu erhalten, entgegensetzten, und in welchem sie auch von den griechischen Kaisern aus staats-politischen Gründen zumeist eifrig unterstützt wurden.

Schon im Jahre 858 trat das Schisma durch die Erhebung des Photius auf den Patriarchalstuhl von Konstantinopel zum

---

[1]) d' Achery Spicil. T. I. p. 381 sqq. — [2]) Vit. s. Joann. Gualb.

erstenmale auch äußerlich hervor; doch dauerte infolge der Bemühungen der römischen Päpste die Verbindung des Orients mit dem Occidente, wenngleich nur lose, im 10. Jahrhunderte fort, um im Jahre 1054 unter dem Patriarchen Michael Cerularius endgiltig abgebrochen zu werden. Infolge der Verbindung mit Konstantinopel schlossen sich später auch die Patriarchen und Bischöfe der übrigen orientalischen Kirchen sowie die Bischöfe Rußlands dem Schisma an; spätere wiederholte Vereinigungsversuche — namentlich auf dem II. ökumenischen Konzil von Lyon 1274 und dem Konzil von Florenz 1439 — hatten nur einen teilweisen Erfolg.

Erlitt so der von den römischen Bischöfen in Anspruch genommene Universal-Primat im Oriente eine schwere und äußerst empfindliche Einbuße, so wuchs andererseits das päpstliche Ansehen im Occidente infolge der innigen Verbindung des kirchlich-religiösen und staatlich-politischen Wesens bei den germanischen Völkern sowie durch die Errichtung des abendländischen Kaisertums immer mehr. Dazu kam die immer weitere Ausbreitung und anwachsende Macht des Islams, welche den weltlichen Fürsten des Abendlandes die Notwendigkeit eines engeren Anschlusses an ein gemeinsames Zentrum zum Zwecke eines erfolgreichen Widerstandes nahe legte.

Hauptsächlich aber hat das Papsttum, neben der angeblichen Schenkungsurkunde Constantins, die Erhöhung seiner Geltung und Machtstellung in der Kirche für diese und die folgende Zeit bis in die Gegenwart einer historisch-litterarischen Fälschung zu verdanken, den sogen. Pseudo-Isidorischen Dekretalen, d. h. einer Sammlung kirchlicher Kanones, welche später, also mit Unrecht, einem gewissen Isidor, Bischof von Sevilla, zugeschrieben wurde. Nachdem diese Dekretalen, deren Urheber unbekannt ist, im 6. Jahrhunderte in Spanien in Gebrauch gekommen, tauchte im 9. Jahrhundert in Frankreich eine neue Sammlung auf, welcher zwar die sogen. Isidorische zugrunde lang, außerdem aber noch zahlreiche neue unechte Dokumente und nebstdem noch mehrere Fälschungen der früheren enthielt — nicht weniger als hundert unechte Dekretalen, die fälschlich mehreren Päpsten von Clemens bis auf Damasus (384) sowie einigen späteren zugeschrieben wurden, außerdem erdichtete Konzilsbeschlüsse und die falsche Schenkungsurkunde Constantin des Großen. Diese gefälschte Dekretalensammlung umfaßte Gegenstände des Kirchenrechts, den päpstlichen Primat, das Verhältnis der Bischöfe zur weltlichen Gewalt, zu den

Metropoliten und Provinzialsynoden, den Vorrang und die Stellung der römischen Kirche, die Appellationen an dieselbe 2c., aber auch dogmatische, moralische, liturgische und disziplinäre Fragen, und verfolgte offenkundig den Zweck, vor allem die autoritative Stellung auf dem ganzen kirchlichen Gebiete, den Jurisdiktions-Primat und universalen Episkopat des römischen Bischofs, aber auch die Unabhängigkeit der geistlichen (bischöflichen) von der weltlichen Gewalt immer entschiedener zur Geltung zu bringen und durch Mißbrauch des Namens von Päpsten der ersten christlichen Jahrhunderte zu sanktionieren.

So bilden diese Dekretalen ein vollständiges Seitenstück zu der Schenkung Constantins und zu den sogen. „apostolischen Konstitutionen und Kanones" der ersten christlichen Jahrhunderte: Sowie man dieses letztgenannte Produkt einer späteren Zeit auf die Apostel zurückführte, um ihm mehr Geltung und Ansehen zu geben, so führte in gleicher Weise der unbekannte Verfasser der genannten Dekretalen dieselben auf die Päpste der ältesten und älteren Kirche zurück, indem er den in hohem Ansehen stehenden Bischof Isidor von Sevilla als Sammler bezeichnet. Kirchliche Schriftsteller führen allerdings zur Entschuldigung an, durch diese Dekretalen seien eben nur kirchliche Ideen und hierarchische Bestrebungen jener Zeit zu Thatsachen erhoben worden, und sie hätten es nicht können, wenn der Geist dieser Zeit solchen Bestrebungen nicht günstig gewesen wäre.[1]) Als ob es sittlich und rechtlich zuläßig wäre, die „Gunst der Zeit" zu benützen, eine Lüge als Wahrheit hinzustellen, um die Machtsphäre des römischen Kirchenoberhauptes und der römischen Hierarchie zu erweitern! . . .

Noch sei mit einigen Worten der Zucht-, Straf- und Rechtsmittel gedacht, deren sich die Kirche in dieser Periode bediente. Hieher gehört zunächst der zur Steuerung des vielverbreiteten Faust- und Fehderechtes im 11. Jahrhunderte eingeführte Gottesfriede (treuga oder trevia Dei), infolge dessen Streit und Fehde an gewissen Tagen jeder Woche und während der Gnadenzeiten des Kirchenjahres ruhen sollten, die große Exkommunikation, diese damals so wirksame Strafe, infolge deren der davon Betroffene auch

---

[1]) Sie berufen sich gern auf die Bemerkung des protestantischen Kirchenhistorikers Richter: „Die Geschichtsbetrachtung, welche die päpstliche Gewalt durch den Pseudo-Isidorischen Betrug entstehen ließ, ist mit Recht vergessen." (Kirchengesch. 8. A. S. 614.)

zu staatlichen Ämtern unfähig und jeder nicht notwendige Verkehr mit ihm untersagt war, das Anathem gegen Ketzer, das Interdikt, das über einzelne Personen, aber auch über ganze Städte und selbst Länder verhängt wurde, die aus der Disziplin der alten Kirche herübergenommene öffentliche Buße, die aber jetzt nur für öffentliche Vergehen geübt werden sollte, die Sendgerichte, welche darin bestanden, daß sieben der dazu bestimmten Gemeindemitglieder dem Bischofe bei der jährlichen Visitation alle vorgekommenen Vergehen zur Anzeige bringen sollten, endlich die Ordale oder Gottesurteile, d. h. Handlungen, durch welche man eine außerordentliche, übernatürliche und wunderbare Entscheidung Gottes betreffs Schuld oder Unschuld, Recht oder Unrecht herbeiführen zu können wähnte.

Sicher lag diesen Ordalen auch eine sittlich-religiöse Idee zugrunde, wie sich denn dieselben schon bei den Griechen, Römern, besonders aber bei den alten Germanen finden, wie Tacitus ausdrücklich bezeugt.[1]) Sie beruhten wesentlich auf dem auch in den heidnischen Religionen vorhandenen Glauben an eine fortdauernde göttliche Leitung der Welt und des Menschengeschlechtes sowie an eine sittliche Weltordnung, infolge deren eine allgerechte Gottheit nicht zugeben werde und könne, daß die Unschuld unterliege und das Unrecht siege. Nötigenfalls werde und müsse daher die Gottheit, um dem Rechte und der Unschuld zum Siege zu verhelfen, ein „Wunder" wirken. Noch begreiflicher war dieser Glaube bei den Germanen nach deren Christianisierung, da die Bibel des alten und neuen Testamentes zahlreiche Erzählungen enthält, gemäß welchen Gott in gewissen Fällen sofort und allen erkennbar seinen Beifall oder sein Mißfallen äußerte, Lohn oder Strafe verhängte. Darum suchte die Kirche zunächst nur die lebensgefährlichen Formen dieser Ordale zu beseitigen, während sie die übrigen selbst in die Hand nahm und ihnen den Charakter und die Bedeutung religiöser Handlungen verlieh, zumal sie in einem fränkischen Kapitulare vom Jahre 809 mit den Worten empfohlen wurden: „Damit alle an das Gericht Gottes glauben, ohne zu zweifeln."[2]) Doch sei ausdrücklich bemerkt, daß es auch nicht an Kundgebungen einzelner erleuchteter Päpste (Gregor d. Gr., Nikolaus I.) und Bischöfe (Agobard von Lyon) sowie mehrerer Synoden fehlte, welche von den Ordalen als Versuchungen und Herausforderungen Gottes abmahnten und sie

---

[1]) Germ. c. X. — [2]) Baluz. T. I. p. 332.

mißbilligten; noch erfreulicher wäre es allerdings, wenn man kirchlicherseits dem Ordalienwesen mit der Motivierung entgegengetreten wäre, daß durch deren Duldung oder Billigung der religiöse Aberglaube und die Wundersucht gefördert würde.[1])

Die vierte Periode der Geschichte der christlichen Kirche, von 1073—1517 reichend, charakterisiert sich zunächst durch die tiefgreifende Thätigkeit des bisherigen Archidiakons der römischen Kirche Hildebrand und späteren Papstes Gregor VII. auf kirchlichem und staatspolitischem Gebiete. Derselbe erließ strenge Gesetze gegen die simonistische Erwerbung kirchlicher Ämter und Pfründen, verbot unter Androhung des Bannes die Laieninvestitur und trat zur Steuerung der Sittenlosigkeit des Klerus dem Konkubinate der Geistlichen entschieden entgegen, ging aber, wie schon bei einer früheren Gelegenheit des näheren erörtert worden, in seiner mönchischen Abneigung gegen die Priesterehe so weit, daß er auch den Weltgeistlichen die Eingehung einer solchen verbot.

Über den deutschen König Heinrich IV., der namentlich dem päpstlichen Verbote der Investitur Widerstand entgegensetzte, sprach Gregor den Bann aus und entband dessen Unterthanen des ferneren Gehorsams gegen ihn als einen „vitandus“, d. h. als einen solchen, mit dem jeder Verkehr abzubrechen sei, was Heinrich veranlaßte, im Winter des Jahres 1077 nach Italien zu ziehen und im Schloßhofe von Canossa durch eine dreitägige öffentliche Buße die Verzeihung des Papstes zu erwirken. Damit war der moralische Sieg des „Papstes“ über den „König“ entschieden, was umso bemerkenwerter, als der König seinerzeit die Wahl Hildebrands zum Papste zu bestätigen hatte, — zugleich die letzte Bestätigung eines Papstes durch den Kaiser.

Das Urteil über diesen Konflikt Gregors mit Heinrich wird je nach dem Parteistandpunkte selbstverständlich verschieden sein. Auch über die sonstigen kirchlich-politischen Bestrebungen dieses Papstes gehen die Auffassungen auseinander. Seine Gegner werfen ihm Herrschsucht und Selbstsucht vor und behaupten, er habe nichts Geringeres im Sinne gehabt, als in Nachahmung des altrömischen Kaisertums eine christliche Universalmonarchie einzuführen, in der der Papst der eigentliche Herrscher von „Gottes Gnaden“ und in Stell-

[1]) Manche Formen der Ordale hatten übrigens im Hinblicke auf den gläubig frommen Sinn des Mittelalters einen unleugbaren psychologisch-ethischen Wert, so die Kreuzprobe, Abendmahlsprobe, die Probe des geweihten Bissens.

vertretung Gottes sein sollte, während die weltlichen Fürsten und Könige nur des Papstes Vasallen wären. Richtiger, wenn auch von dieser Idee nicht wesentlich verschieden, scheint zu sein, daß der Papst, der im Interesse der Erreichung der Hauptaufgabe seines Lebens, Erhöhung der päpstlichen und kirchlichen Machtfülle, mit dem seit Leo III. geltenden Prinzipe der Koordination von Papst und Kaiser, Kirche und Staat gebrochen hatte, eine christliche Universaltheokratie begründen wollte, welche vorerst die abendländischen Reiche zu einem großen Ganzen vereinigen sollte. Lenker und oberster Leiter desselben sollte der Papst als „Stellvertreter Gottes" sein, der über die Befolgung der „Gebote Gottes" als des obersten Staatsgesetzes zu wachen habe; denn die geistlich-kirchliche, also päpstliche, Gewalt verhalte sich zur weltlich-staatlichen, also kaiserlichen oder fürstlichen, wie die Sonne zum Monde — ein Vergleich, der seitdem den Vorkämpfern der kirchlichen Macht sehr geläufig wurde. Zwar sollte der weltliche Fürst auf staatlich-bürgerlichem Gebiete Souverain bleiben, aber dennoch sollte er sich vor der obersten Souveränität Gottes und daher auch seines irdischen „Stellvertreters," des Papstes, beugen; würde er sich gegen diese auflehnen, so sei er aus diesem theokratischen Bunde auszuschließen, d. h. abzusetzen.[1]) Zugestandenermaßen suchte also dieser Papst die Oberhoheit — Superiorität — der Kirche über den Staat durchzusetzen.

Inmitten dieser Streitigkeiten zwischen Kirche und Staat brach sich in den christlichen Völkern des Abendlandes das begeisterte, ja allmählich fast zu einer Krankheit der Volksseele sich gestaltende Streben Bahn, jene Orte, an welchen der Erlöser gelebt, gewirkt und gestorben, den Händen der Moslims zu entreißen. Durch zweihundert Jahre wurden seit 1096 in den „Kreuzzügen" wiederholt einschlägige Versuche und Anstrengungen, zu Wasser und zu Land, gemacht, dieses Ziel zu erreichen, ohne daß dies auf die Dauer gelungen wäre. Im Jahre 1291 ging der letzte feste Stützpunkt der Kreuzfahrer, die Seestadt Ptolomais, an die „Ungläubigen" verloren.

Doch kehren wir zum weiteren Verfolge der eigentlich kirchengeschichtlichen Begebenheiten zurück. Kaum war der Investiturstreit beendigt, als die unerquicklichen innerkirchlichen und kirchlich-staatlichen Wirren, welche überhaupt einen bedeutenden Teil der Kirchengeschichte, namentlich des Mittelalters, ausmachen, von neuem begannen. Dem

[1]) Vgl. Giesebrecht, Gesetzgebg. d. röm. Kirche. (Münchner hist. Jahrb. 1866, S. 149.)

erwählten Papste trat wiederholt ein „Gegenpapst" gegenüber, und ebenso standen sich in Oberitalien fast überall zwei Bischöfe gegenüber — ein päpstlicher und ein kaiserlicher. Diese faulen Zustände in den höchsten Kreisen der Hierarchie erzeugten eine rasch anwachsende politische Bewegung, welche den Sturz der weltlichen Papstherrschaft und die Errichtung einer Republik nach dem Muster der alten römischen zum Ziele hatte. Unter Innocenz II. (1130—1143) wurde der alte Senat eingeführt, unter Lucius II. (1144—1145) ein „Patricius" erwählt, der den Konsul der alten römischen Republik repräsentierte. Als der letztgenannte Papst sich an die Spitze einer bewaffneten Gegenbewegung stellte, kam es in Rom zu einem Straßenkampfe, in welchem Lucius durch einen Steinwurf getötet wurde. Auch sein Nachfolger Eugen III. mußte für längere Zeit seinen Sitz nach Viterbo verlegen, und, nach seiner Rückkehr nach Rom abermals vertrieben, nach Frankreich flüchten, da die freiheitsdurstigen Römer dem „Papst-Königtum" den Gehorsam verweigerten. Der Papst solle sich mit der Zahlung des Zehent und mit sonstigen freiwilligen Gaben der Gläubigen zufriedenstellen, auf die dem kirchlichen Amte nicht geziemende Herrschaft aber Verzicht leisten. Der deutsche König Konrad III. wurde im Namen des senatus populusque romanus eingeladen, seinen Sitz in Rom zu nehmen und von hier aus die Welt zu regieren, wie einst Constantin und Justinian. Nach Christi Gebot wolle man dem Kaiser geben, was des Kaisers, und dem Priester, was des Priesters sei. Erst dem Papste Hadrian IV. (1154—1159) gelang es, diese Freiheitsbewegung Roms zu unterdrücken, und dies durch Anwendung eines im Mittelalter fast unfehlbar wirkenden Mittels, durch Verhängung des Interdiktes.

Nicht wenig trug übrigens zur Stärkung und Verbreitung dieser freiheitlichen kirchlich-politischen Bewegung in Italien ein Mitglied des Klerus der römischen Kirche selbst bei, der sittenstrenge und redegewaltige Arnold von Brescia, welcher den Abfall der Kirche von der ursprünglichen apostolischen Einfachheit, die Anhäufung von Macht und Reichtum als die Ursache des Niederganges des kirchlichen Ansehens und des Sittenverderbens des hohen und niederen Klerus bezeichnete und die Auflehnung des Volkes gegen eine ungerechte und tyrannische Obrigkeit als erlaubt hinstellte. Für diese seine Lehren mußte er freilich schwer genug büßen. Friedrich Barbarossa lieferte den in seine Hände gefallenen Flüchtling dem

Papste Hadrian aus, worauf der Präfekt von Rom ihn hängen und die Asche des verbrannten Leichnams in den Tiber werfen ließ (1155).

Daß übrigens Arnold die Zustände der römischen Kirche nicht mit Unrecht tadelt und nicht zu grell schildert, bestätigen auch die Schriften eines glühenden Anhängers und Vertheidigers dieser Kirche, der Cisterzienser-Abt Bernard von Clairvaux. Selbst dieser rügt freimütig die ungebührliche und ungesetzliche Zentralisierung aller kirchlichen Gewalt in der Hand des Papstes, indem er den Päpsten mit bitterem Sarkasmus zuruft: „Es fehlt nur noch, daß ihr eurer Herrschaft selbst die heiligen Engel unterwerfet . . . Die bischöfliche Autorität schwindet, indem kein Bischof mehr das Recht hat, nicht einmal in seiner eigenen Diöcese etwas selbständig zu entscheiden . . . Erwäget, daß ihr nicht Herren der Bischöfe, sondern einer aus ihnen seid . . .“[1]) Desgleichen tadelt er die Übergriffe der päpstlichen Legaten, die ungebührlichen Geldforderungen, die zuchtlose Aufführung der cölibatären römischen Klerisei 2c. und klagt wehmutsvoll: „Wer wird es mir geben, daß ich noch vor meinem Tode die Kirche Gottes in dem Zustande sehe, wie sie in alten Tagen war, als die Apostel ihr Netz auswarfen, nicht um Silber und Gold, sondern um Seelen zu gewinnen? . .“[2]) Deutlicher kann der Abfall der späteren Kirche von der apostolischen Urkirche wohl nicht ausgesprochen werden.

Wenige Jahre, nachdem die Ruhe in Italien wieder hergestellt war, begann in Deutschland der hundertjährige Kampf der Päpste mit den Hohenstaufen, welcher mit Friedrich Barbarossa seinen Anfang nahm. Veranlassung hiezu gab der Plan des aufstrebenden, thatkräftigen Geschlechtes der Hohenstaufen, eine politische Weltmonarchie auf der Grundlage des altrömischen Imperatorentums und nach Art der absoluten Herrschaft der byzantinischen Kaiser, welche Friedrich bei der Begleitung seines Oheims Konrad III. nach dem Oriente kennen gelernt hatte, aufzurichten, — ein Plan, dessen Durchführung zugleich die von den Päpsten etwa versuchte Verwirklichung der Idee Gregor VII., die absolute geistliche Weltherrschaft herzustellen, erfolgreich durchkreuzt und für alle Zukunft unmöglich gemacht hätte. Der Kampf, der seitens der Päpste im Verein mit ihren Bundesgenossen und der Hohenstaufen mit großer Erbitterung geführt wurde, der viel Blut kostete, und in dem der Bannstrahl der

[1]) Ep. 231; 78; lib. IV. de consid. c. 7. — [2]) Ep. 238; ad Eugen. III. ep. 1, n. 6.

Päpste sowie die Aufstellung von Gegenpäpsten eine große Rolle spielten, endete mit dem Siege der ersteren und dem Untergange des edlen hohenstaufischen Geschlechtes (1268).

In die Periode dieses Kampfes fällt auch das Pontifikat jenes Papstes, unter welchem die äußere Machtstellung und der politische Einfluß der römischen Bischöfe ihren Höhepunkt erreichte — das Pontifikat Innocenz III. (1198—1216).

Aber dieser Höhe politischer Machtstellung folgt jäh deren Verfall und Niedergang. Infolge des feindlichen Verhältnisses der Päpste zu den Hohenstaufen in Deutschland schließen sich die Päpste, um einen politischen Rückhalt zu finden, enger an Frankreich an, die päpstliche Politik wird diesem Lande allmählich völlig dienstbar, und schließlich wird das gesamte Papsttum von den französischen Königen vollständig abhängig. Noch macht der Papst Bonifatius VIII. (seit 1294) Philipp IV. von Frankreich gegenüber den vergeblichen Versuch, sich und die römische Kirche der Botmäßigkeit Frankreichs zu entwinden; vergeblich beruft sich der Papst, um dem Könige die Oberhoheit der päpstlichen Würde begreiflich zu machen, auf den von Gregor VII. aufgestellten und von Innocenz III. wiederholten Vergleich, nach welchem die geistliche Gewalt zur weltlichen sich verhalte, wie das Licht der Sonne zu jenem des Mondes. In einer besonderen Bulle „Unam sanctam“ vom 18. November 1302 legt er zu demselben Zwecke das Verhältnis beider Gewalten, wie er sie aufgefaßt wissen will, eingehend auseinander. Zum Dienste der Kirche habe der Herr zwei Schwerter oder Gewalten bestellt, die geistliche und die weltliche, und die erste den Priestern, die zweite den Königen und Fürsten übergeben. Die weltliche Gewalt, als die niedere, ist der edleren geistlichen Gewalt untergeordnet und muß sich von ihr leiten lassen, wie der Körper von der Seele geleitet wird, und ist daher von derselben auch einzusetzen und zu richten (d. h. zur Verantwortung zu ziehen und nötigenfalls abzusetzen), wenn sie nicht gut ist ...“ Kurz — „dem römischen Papste ist jegliche menschliche Kreatur unterworfen.“

Selbst die entschiedensten und unbedingten Apologeten des römischen Kirchenwesens kommen in Verlegenheit, eine derartige Maßlosigkeit päpstlicher Ansprüche zu verteidigen, sie suchen die Tragweite der Bulle daher wenigstens abzuschwächen, indem sie dieser Enunziation den Charakter einer feierlichen dogmatischen Definition

(definitio dogmatica ex cathedra apostolica) absprechen und sie als ein rein privates Aktenstück hinstellen, während thatsächlich Form und Ausdruck der denkbar bestimmteste und feierlichste ist und die Annahme, d. h. das Fürwahrhalten des in der Bulle Gesagten geradezu als „notwendig zur Erlangung des Heiles" bezeichnet wird[1]). Zudem ist diese Bulle nichts weiter als das Ergebnis der damaligen, d. h. mittelalterlichen theologisch-dogmatischen Spekulation, wie denn deren Inhalt und Form der Hauptsache nach den theologischen Schriften eines Bernard, eines Hugo von St. Victor und eines Thomas von Aquino fast wörtlich entlehnt ist. Der Papst that hier somit nur, was in den ersten christlichen Jahrhunderten durch kirchliche Dogmatisierung und Sanktionierung theologischer Anschauungen hervorragender Kirchenväter, insbesondere des Augustinus, wiederholt geschehen.

Seinen Nachfolger Clemens V. bestimmte jetzt Philipp, seine Residenz nicht in Rom, sondern in Avignon zu nehmen, und auch die folgenden Päpste residierten hier, bis endlich Gregor XI. auf die dringenden Vorstellungen einer Nonne, Katharina von Siena, im Jahre 1377 seine Residenz wieder in Rom nahm. Und in der That hatte dieser Aufenthalt der Päpste in Frankreich wesentlich dazu beigetragen, das ohnehin gesunkene Ansehen des Oberhauptes der römischen Kirche noch mehr zu schädigen. Die in Rom und im Kirchenstaate wieder einflußreich gewordene republikanische Partei verweigerte dem in der Ferne weilenden Papste die Zahlung der Steuern und Abgaben, weshalb die Päpste diesen Ausfall zur Bestreitung ihrer glänzenden Hofhaltung durch gehäufte Dispensen, Besteuerung der Kirchen und Klöster, durch Anwartschaftsgelder auf Pfründen, durch Vereinigung mehrerer Pfründen in einer Hand, durch Vermehrung päpstlicher Appellationen, der Exemptionen, durch Ausschreibung von Ablässen rc. zu decken suchten, wodurch sie sich den Vorwurf der Geldgier und Habsucht zuzogen, während andererseits durch die einseitig französische Politik der Päpste das Vertrauen in die Unparteilichkeit und Gerechtigkeit derselben erschüttert wurde[2]).

---

[1]) So erklärt der Papst bezüglich des Unterworfenseins aller Kreatur unter den römischen Papst ausdrücklich: „declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis . . ."

[2]) Man denke u. a. nur an die politischen Umtriebe des Papstes Johannes XXII. (1316—1334) zu Gunsten Frankreichs, und an die Weise, in der der üppige, verschwenderische und nepotische Papst Clemens VI. (1342—1352)

Aber es kam noch schlimmer. Den Nachfolger Gregors XI., Urban VI., wollten die französischen Kardinäle nicht anerkennen, da dieser Papst in Rom zu bleiben beschloß; sie wählten daher einen Gegenpapst, Clemens VII., der seine Residenz in Avignon nahm und von Frankreich, Spanien, Neapel, Savoyen und Schottland als rechtmäßiges Kirchenoberhaupt anerkannt wurde. Die Verwirrung erreichte ihren Höhepunkt, als die Synode von Pisa 1409 zur Beseitigung des Schismas Alexander V. wählte; denn jetzt hatte das christliche Abendland sogar drei Päpste . . .

Erst das Konzil von Constanz (1414—1418) machte diesem Zustande ein Ende, indem es, da keiner der drei Päpste zurücktreten wollte, erklärte, „jeder, auch der Papst, müsse in dem, was den Glauben und die Beseitigung des Schismas betrifft, dem allgemeinen Konzil gehorchen", worauf als neuer Papst Martin V. gewählt wurde, den man allmählich allgemein als Oberhaupt der Kirche anerkannte. Allein die so dringend notwendige Reform der Kirche „an Haupt und Gliedern" kam hier ebensowenig zustande, wie auf dem folgenden Konzil in Basel (1431), welches, da es im Interesse der kirchlichen Ordnung, und um sich wieder der Verfassung der Urkirche zu nähern, abermals die Superiorität des Konzils über den Papst aussprach und die übermäßige Machtfülle des Papstes zu Gunsten der allgemeinen Kirche und der Bischöfe beschränken wollte, von Eugen IV. aufgelöst wurde, worauf der Papst die Versammlung nach Ferrara (1438) und sodann nach Florenz verlegte (1439), während eine Anzahl Mitglieder des Baseler Konzils den Herzog Amadeus von Savoyen, einen Laien, als Gegenpapst aufstellte, der sich Felix V. nannte.

Die allseitig so dringend ersehnte Reform der Kirche kam aber auch jetzt nicht zustande; im Gegenteile standen gerade während der

---

gegen den deutschen Kaiser Ludwig den Bayer auftrat und ihn behandelte. Als für den Geist des Papsttums charakteristisch sei hier der Anfang des entsetzlichen Bannfluches wiedergegeben, den Clemens auf Ludwig schleuderte. „Möge ihm eine Schlinge unversehens in den Weg kommen, und möge er in dieselbe geraten. Verflucht sei er, wenn er eingeht, verflucht, wenn er ausgeht. Möge der Herr ihn schlagen mit Wahnsinn und Blindheit und Geistesraserei. Der Himmel schmettere ihn mit seinen Blitzen nieder . . . Der Erdkreis empöre sich gegen ihn; es öffne sich die Erde und verschlinge ihn lebend. Sein Name sterbe in einem Geschlechte aus, und sein Gedächtnis verschwinde von der Erde" u. s. w. (Raynald, ad an. 1346, n. 7.) So spricht ein „Nachfolger" des Predigers der Gottes- und Menschenliebe . . .

folgenden Zeit, in der die Anzeichen einer nahenden Katastrophe schon deutlich genug hervortraten, mehrere ungeeignete und unwürdige Männer an der Spitze der Kirchenregierung. Paul II. betrachtete sich mehr als weltlichen Souverän, denn als Oberhaupt der Christenheit. Um die Kosten, welche seine Prachtliebe und Verschwendung beanspruchten, zu decken, erneuerte er die früheren Mißbräuche in der Verwaltung der Benefizien. Auch der Nepotismus kam wieder zur vollen Blüte, indem der Papst drei seiner Neffen zu Kardinälen ernannte. Noch schlimmer fast war es diesfalls unter Sixtus IV., der sich außerdem behufs Erweiterung des Kirchenstaates in politische Unternehmungen gegen die Florentiner einließ und eine Verschwörung gegen die Medici begünstigte, unter deren Leitung die Florentiner standen. Der Anschlag mißlang, und der Papst rächte sich dadurch, daß er über die Diöcesen Florenz, Fiesole und Pistoja das Interdikt verhängte, das aber unbeachtet blieb. Ähnlich erfolglos waren seine Anschläge gegen die Venetianer, deren Stadt und Gebiet er gleichfalls mit dem Interdikte belegte, ohne die erwartete Wirkung zu erzielen. Da diese Kriege seine Kassen gänzlich geleert hatten, begann er Kirchenämter zu verkaufen und Wucher mit allerlei Taxen und Sporteln zu treiben, was das Papsttum verächtlich und verhaßt machen mußte. Bezeichnend ist, was ein gleichzeitiger Geschichtsschreiber an seinem Todestage (12. August 1484) sagen durfte: „Heute befreite Gott sein Volk aus der Hand dieses Gottlosen und Ungerechten, dem Vergnügen, Geiz und eitle Ehre alles galten!" . . .

Sein Nachfolger Innocenz VIII. trat in die Fußtapfen seines Vorgängers. Vor seiner Verheiratung Vater mehrerer außerehelicher und dann auch ehelicher Kinder, war er erst als Witwer in den geistlichen Stand getreten und begünstigte als Papst seine zwei noch lebenden Kinder in auffallender Weise. Um den stets leeren päpstlichen Staatsschatz zu füllen, wandte er dieselben verwerflichen Mittel an, wie Sixtus IV., obgleich hervorzuheben ist, daß er Gelehrte und Künstler reichlich unterstützte. Mit dem nach seinem Tode zum Papste gewählten Kardinal Rodrigo Borgia, einem Spanier, der sich Alexander VI. nannte (1492—1503), bestieg ein Mann den römischen Stuhl, der sein Leben und seine Regierung mit zahlreichen Lastern und Intriguen befleckte, wenngleich er sich auch als Beförderer der Künste und Wissenschaften zeigte, dem Volke gegenüber mild und leutselig war, und wenn auch

vieles, was von ihm erzählt wird, wohl übertrieben oder, wie z. B. der blutschänderische Umgang mit seiner Tochter, vielleicht ganz erdichtet ist. Aber es ist wahrlich selbst an dem übergenug, was geschichtlich feststeht und auch kirchliche Schriftsteller nicht zu leugnen versuchen.

Erst Advokat, dann Soldat, wurde er schon im 25. Lebensjahre Erzbischof von Valencia, Kardinaldiacon und Vizekanzler der römischen Kirche, bald darauf Kardinalbischof. Schon vor seiner — wie behauptet wird durch Bestechung der Kardinäle erreichten — Erhebung zum Papste hatte er im Umgange mit einer schönen, vornehmen Dame, Vanozza de Catanei, welche bereits zum zweitenmale vermählt war, vier Söhne und eine Tochter gezeugt. Papst geworden, begünstigte er nicht nur an seinem Hofe Frivolität des Tones und Leichtfertigkeit der Sitten, sondern mißbrauchte auch seine Macht, um seinen Kindern hohe, einträgliche Würden zu verschaffen. Seine Kinder reich, groß, glücklich zu sehen, war eines der Hauptziele seines Strebens, was wenigstens auf ein tieferes Vatergefühl schließen läßt. Von seiner Tochter Lucretia erklärte er bei deren letzter Vermählung: „Ich will, daß sie unter den Fürstinnen Italiens die meisten und schönsten Perlen besitzen soll[1]). Bei der Ermordung seines älteren Sohnes Juan beteuerte er: „Wenn ich sieben Papsttümer hätte, ich würde sie alle für das Leben meines Sohnes hingeben"[2]), und seinen Sohn Cäsar nennt er „das Teuerste, was er auf dieser Erde habe"[3]). In seiner Politik war er ehrlos, ränkesüchtig, hinterlistig, egoistisch, und zur Erreichung seiner Pläne verschmähte er kein Mittel[4]).

Gegen dieses ärgerliche Verhalten des Papstes und gegen das frivole Treiben am päpstlichen Hofe erhob sich mit flammender Entrüstung der Dominikanermönch Hieronymus Savonarola zu Florenz und forderte die Christenheit auf, solch einen unwürdigen Papst durch ein Konzil abzusetzen. In der That gelang es ihm, durch seine Predigten das Volk aufzuwiegeln, doch unterlag er in dem ungleichen Kampfe und wurde mit zwei Ordensbrüdern auf einem öffentlichen Platze von Florenz zuerst erdrosselt und sodann verbrannt (23. Mai 1498), nachdem Alexander VI., über den strengen und freimütigen Sittenrichter erbittert, erklärt hatte: „San Savonarola muß sterben, und wenn er Johannes der Täufer wäre" . . .

[1]) Reumont, Bd. III. Abt. 1, S. 239. — [2]) Gregorovius, Bd. VII. S. 402. — [3]) Reumont, das. S. 228. — [4]) Buchardi diar. cur. Rom. sub Alex. VI. 1484—1506.

Auf Alexander VI. — der durch ein Versehen der Diener an Gift gestorben sein soll, das sein Sohn Cäsar einigen zu Gast geladenen Kardinälen bereiten ließ[1]), während er nach der Behauptung kirchlicher Geschichtsschreiber am Fieber starb — folgte Pius III., der nur 26 Tage regierte, und auf diesen Julius II. Dieser zeigte sich zwar dem Nepotismus abhold und war ein eifriger Förderer der schönen Künste; aber anderseits fühlte er sich weniger als „Vater der Christenheit", denn als weltlicher Souverän und war hauptsächlich darauf bedacht, durch Kriege und Eroberungen den kirchlichen Besitzstand zu erweitern und zu vergrößern. Zwar hatte er sich bei seinem Regierungsantritte eidlich verpflichtet, binnen zwei Jahren ein ökumenisches Reformkonzil einzuberufen; allein er hielt sein Wort nicht, so daß der Kaiser Maximilian und Ludwig XII. von Frankreich endlich auf eigene Hand eine Synode nach Pisa beriefen (1511), welche den Papst als „neuen Goliath" für suspendiert erklärte, während der Papst sich an Frankreich dadurch rächte, daß er es mit dem Interdikte belegte ...

Nicht zu verwundern ist es bei dieser rein politischen und kriegerischen Thätigkeit des Papstes und früherer Päpste, daß, als Julius im Jahre 1513 starb, Kaiser Maximilian, damals Witwer, mit dem Plane umging, sich selbst als Papst wählen zu lassen[2]), und wenn andererseits Stimmen laut wurden, welche die Überflüssigkeit des Papsttums für die Kirche offen und ungescheut aussprachen[3]).

Auch der Nachfolger Julius II., der Mediceer Leo X., kümmerte sich wenig um die Angelegenheiten der römischen Kirche; der im Aufleben begriffene „Humanismus" auf Grund der wieder bekannt gewordenen Werke des klassischen Altertums, die Pflege der Künste, zogen ihn mächtiger an und befriedigten ihn innerlich mehr als die Lehren und Gebräuche des katholischen Christentums. Sein erstes Werk nach seiner Thronbesteigung war denn auch die Gründung eines gelehrten Kollegiums zur Herausgabe der griechischen Autoren. Dabei war er äußerst prunkliebend und verschwenderisch. Von einer durchgreifenden kirchlichen Reform wollte er nichts wissen, setzte vielmehr einer diesbezüglichen Anregung des von ihm fortgesetzten

[1]) Vgl. Roscoe, Leben Leo X., übersetzt von Glaser, Wien, I. Bd. S. 352.

[2]) Vgl. Aschbach in Dieringers kath. Ztschrft. 1845.

[3]) So in dem Schreiben der Pariser Universität an Papst Clemens VII. vom Jahre 1394.

Lateran-Konzils ein — feines Lächeln entgegen[1]). Dagegen verordnete er, daß der Zehnt von allen Benefizien auf drei Jahre an den Papst bezahlt werde — angeblich zu einem Kreuzzuge gegen die Türken[2]). Damals that Gailer von Kaisersberg den fast wie eine Weissagung klingenden Ausspruch: „Weil Papst, Kaiser, König und Bischof nicht reformiert, so wird Gott einen senden, der es thun muß" ...

In diesem Zustande des Verfalles also befand sich die Kirche am Ausgange des Mittelalters und dies durch ihre eigene Schuld. Die weltliche Herrschaft, die politische Machtstellung ihres Oberhauptes, der Reichtum ihres Klerus, ihrer Klöster hatten ihr, statt zum Segen, schließlich zum Fluche und Verderben gereicht. Ausländer, Nepoten, unwürdige Günstlinge erhielten von Rom die höchsten Ämter und Pfründen. Die unter den mannigfachsten Formen geforderten Zahlungen an die römischen Staatskassen lasteten drückend auf den einzelnen Ländern und vermehrten insbesondere in Deutschland und Frankreich die Mißachtung des Papsttums. „Tausend Mittel," klagt der kurmainz'sche Kanzler Meyer, „werden ausgedacht, durch welche der römische Stuhl uns wie Barbaren durch feine Kunstgriffe das Geld abnehmen könne." In die Domkapitel wurden zumeist nur verweichlichte, unwissende, arbeitsscheue Adelige zugelassen, und die Kapitel waren hiezu, entgegen den Bestimmungen Gregors IX., von späteren Päpsten ausdrücklich autorisiert. Sittenlosigkeit herrschte vielfach im hohen wie im niederen Klerus und in den Klöstern, und dies insbesondere im 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts; die dagegen erlassenen Verbote und angedrohten Strafen, namentlich Geldstrafen, blieben wirkungslos, und trotzdem wollte man sich, voreingenommen und hartnäckig, nicht zur Anwendung des diesfalls einfachsten und vernünftigsten Mittels verstehen — zur Aufhebung des Cölibates, obwohl eine nicht unerhebliche Zahl von Mitgliedern der Reform-Konzilien zu diesem Schritte geraten hatte. Das böse Beispiel der Geistlichkeit wirkte auch auf das Volk, was u. a. die Pariser Synode vom Jahre 1429 mit den Worten bestätigt: „Der Konkubinat ist in der Kirche jetzt so viel verbreitet, daß die Gläubigen einfache Unzucht schon nicht mehr für schwer sündhaft halten."[3])

[1]) Vgl. Raynald. ad a. 1513, n. 97.
[2]) Vgl. Ranke, Die röm. Päpste 2c. B. I. S. 71 ff.
[3]) Conc. Par. a. 1429. c. 23 (Harduin, T. VIII. p. 1406).

In den hier kurz geschilderten kirchlichen Zuständen, die im Interesse der geschichtlichen Wahrheit nicht umgangen werden konnten, ist denn auch der Hauptgrund des Entstehens der zahlreichen Sekten des Mittelalters zu suchen, von denen die bekanntesten und bedeutendsten die Waldenser, Katharer und Albigenser, Wicliffiten und Husiten waren. Es ist gewiß bemerkenswert und auch nicht zufällig, daß alle diese in ihren Lehren von einander sonst abweichenden Religionsgemeinschaften in der Verwerfung des kirchlichen Lehramtes und des äußeren Kirchentums übereinstimmten. Die Zustände der römischen Kirche namentlich in dieser Periode waren eben nicht geeignet, die Achtung der kirchlichen Lehrautorität, des römischen Kirchenwesens und des Klerus dieser Kirche zu erhalten und zu befestigen, und so bildeten sich mancherlei Sekten heraus, welche naturgemäß einerseits einen kirchlich-oppositionellen, andererseits einen kirchlich-reformatorischen Charakter an sich trugen, in weiterer Folge aber, wie so oft bei religiösen Bewegungen, auch auf das staatlich-soziale Gebiet hinübergriffen, das sie in ihrer Weise und ihrem Sinne umzugestalten suchten.

Hatte bei diesen Sekten die Erfahrung, daß die kirchliche Lehre und die kirchlichen Sakramente bei jenen, welche dadurch zur wahren Frömmigkeit und Sittlichkeit geführt werden sollten, wirkungslos blieben, die Geringschätzung oder Verachtung dieser Lehren und Gnadenmittel erzeugt, so war man andererseits Zeuge des verderblichen Einflusses des Reichtums der Kirchen und Klöster geworden, und man drang nun mit leidenschaftlichem Eifer durch Wort und Schrift, zumeist auch durch das Beispiel freiwilliger Armut und sittlicher Lebensstrenge, auf die Wiederherstellung der einfachen, von staatspolitischen Gelüsten und weltlichen Aspirationen freien apostolischen Urkirche.

Die eben erwähnten Sekten gaben auch die Veranlassung zur Einführung der kirchlichen Inquisition traurigen Angedenkens. Schon das 3. Lateran-Konzil (1179) hatte aus Anlaß des Auftretens der Waldensersekte erklärt: „Obschon die Kirche nicht nach Blut dürstet, wirkt es doch heilsam auf die Seele der Menschen, wenn sie Strafen für ihren Leib fürchten. Da die Ketzer sich nicht mehr still und verborgen halten, sondern mit ihren Irrtümern kühn hervortreten, und Schwache und Einfältige zu denselben verführen und gegen die Rechtgläubigen grausam sind, so wird über sie und ihre Beschützer der Bann verhängt. Niemand soll mehr mit ihnen

umgehen und Geschäfte mit ihnen machen, zweijähriger Ablaß dagegen jenen zu teil werden, welche sie bekriegen.“ Auch das 4. Lateran-Konzil (1215) erließ gegen die Ketzer strenge Vorschriften und befahl den Bischöfen, in ihren Diözesen nicht nur selbst alljährlich zwei- oder wenigstens einmal nach Ketzern zu forschen, sondern diese Ausforschung (inquisitio) auch zwei oder drei bewährten vereideten Laien aufzutragen. Die Synode von Toulouse endlich unter Gregor IX. (1229) organisierte diese bischöfliche Inquisition zu einem förmlichen Glaubensgerichte.[1])

Damit jedoch die Bischöfe gegen die Ketzer nicht allzu milde (!) vorgingen, nahm ihnen der erwähnte Papst nach einigen Jahren die Inquisition ab und bestellte fremde Mönche, insbesondere Dominikaner zu päpstlichen Inquisitoren (1232). Auch die Strafen gegen die Häretiker wurden immer mehr verschärft, und schließlich ging man gegen sie mit Tortur und Kerker vor und verhängte über sie die Todesstrafe durch Verbrennung. . .

Durch so entsetzliche, unmenschliche Mittel hoffte und suchte man also jede gegenteilige religiöse Überzeugung, jede freiere Bethätigung des Menschengeistes auf dem Gebiete der kirchlich-religiösen Fragen, kurz jede selbständige geistige Regung und Bewegung im Keime zu ersticken, niederzutreten und auszurotten! Der Hinweis darauf, daß sich die römische Kirche bewußt war und ist, sie sei eben die „allein selig machende“, entschuldigt ein solches Vorgehen gewiß ebensowenig, wie die Berufung auf den Charakter der mittelalterlichen Ketzereien, welche nebst der kirchlichen Organisation auch

[1]) Die wichtigsten der einschlägigen Bestimmungen waren: „In jedem Pfarrsprengel soll der Bischof einen Priester und zwei oder drei rechtschaffene Laien beeidigen, daß sie fleißig den Ketzern nachspüren, die Häuser durchsuchen und die aufgefundenen Ketzer den weltlichen Beamten zur Strafe übergeben (cap. 1). Wer einen Ketzer wissentlich verbirgt, soll seinen Besitz verlieren, Leib und Leben soll in der Hand seines Herrn sein, der thun wird, was ihm obliegt (c. 4). Das Haus, in dem ein Ketzer gefunden wurde, soll zerstört, der Platz konfisziert werden (c. 5 u. 6). Ein weltlicher Beamte, der sich nachlässig erweist, soll seine Güter und sein Amt verlieren (c. 7). Die reuigen Ketzer sind an einen von der Häresie freien Ort zu bringen und sollen zwei Kreuze von auffallender Farbe tragen, bis sie vom Papste oder seinen Legaten wieder in ihren vorigen Stand eingesetzt sind (c. 11). Wer jährlich nicht dreimal beichtet und kommuniziert, ist der Ketzerei verdächtig zu halten (c. 13). Die der Ketzerei Verdächtigen oder Überwiesenen dürfen nicht mehr als Ärzte praktizieren, weil man erfahren, daß infolge des Zutrittes solcher Ärzte oft ruchlose und unerhörte Dinge (!) sich ereignet haben.“ (Vgl. Mansi, T. XXIII. p. 194 sqq.)

die staatlich-gesellschaftliche Ordnung bedrohten, — abgesehen davon, daß letzteres doch nicht bezüglich aller Häresieen und auch bei einer und derselben Häresie nicht bezüglich aller Richtungen derselben zutrifft. Die stehende Formel, mit der die Inquisition ihr unglückliches Opfer dem weltlichen Gerichte zur Bestrafung überlieferte: „Daß es seiner schone und ihm das Leben nicht raube", war doch in Wahrheit nichts als eine bedeutungslose, ja heuchlerische Phrase, durch welche, wie ja die Inquisitoren recht wohl wußten, kein einziger Unglücklicher dem Flammentode entrissen wurde. Hätte es doch, falls man dies ernstlich und aufrichtig gewollt, nur eines Machtspruches, einer Warnung, Mahnung und Aufklärung, kurz einer Intervention seitens des kirchlichen Oberhauptes bedurft, um den weltlichen Arm von weiteren Greueln zurückzuhalten, — zumal bei der engen Verbindung von Kirche und Staat im Mittelalter, und zumal nicht der Staat, sondern die Kirche die Inquisition zuerst eingeführt und die Kirche sich des Staates diesfalls eben nur als ihres Werkzeuges, gewissermaßen als eines Exekutivorganes bediente.

Ja — einzelne Päpste ermunterten die weltlichen Herrscher geradezu ausdrücklich und direkt, gegen Ketzer ohne Rücksicht und Schonung vorzugehen. So schrieb Papst Honorius III. an den König Ludwig von Frankreich: „Wenn weltliche Mächte und Obrigkeiten die Diebe und Räuber verfolgen, wirst du, der du den Thron des Reiches einnimmst, dein Land von Ketzern nicht reinigen, welche die Seelen, die doch weit köstlicher sind als jede Habe, rauben und mit sich fortschleppen?" Und ganz ähnlich Papst Innocenz III.

Andererseits tragen freilich auch die weltlichen Fürsten die Mitschuld an den Ketzerverfolgungen, indem sie im vermeintlichen oder wirklichen Interesse der Erhaltung der politischen Einheit auch die kirchliche Einheit ihrer Unterthanen durch Gewaltmaßregeln zu erhalten suchten. So erließ selbst der papstfeindliche Friedrich II. der Hohenstaufe gegen die Ketzer äußerst harte Strafbestimmungen, und auch in dem Schwaben- und Sachsenspiegel, sowie in der viel späteren Halsgerichtsordnung Karl V. vom Jahre 1532 ist die Gesetzgebung gegen die Häresie eine sehr strenge.[1]) Desgleichen wurde die Inquisition — außer in Frankreich — auch in Italien, Deutschland, Polen, England und in anderen Ländern eingeführt.

---

[1]) Vgl. Hefele, Konzil-Gesch. VII. Bd. 1. S. 214 ff.

Am meisten berüchtigt ist jedoch mit Recht die spanische mit ihren traurigen „Auto da Fés“ (d. i. actus fidei), welchen während eines Zeitraumes von 300 Jahren (seit 1479) nicht weniger als 341.000 Menschen auf den Scheiterhaufen zum Opfer fielen! Zwar behauptete und behauptet man kirchlicherseits aus begreiflichen Gründen, die spanische Inquisition, zunächst zur Unterdrückung der Moriscos (gewaltsam bekehrter Mauren) und Maranos (getaufter Juden) bestimmt, sei ein rein politisches Staatsinstitut gewesen; allein neuere unparteiische Forschungen — selbst seitens römisch gesinnter Geschichtsschreiber — haben den vorwiegend kirchlichen Charakter dieser mit päpstlichem Breve vom 1. November 1478 autorisierten Glaubensgerichte ergeben;[1]) und es ist für das wahrhaft menschlich und christlich fühlende Gemüt wahrlich ein schlechter Trost, wenn auf die Ergebnisse der Forschungen Gibbons und de Maistres hingewiesen wird, nach welchen Spanien im Vergleiche zu den Opfern und Verfolgungen protestantischer Regierungen und zu den Blutströmen der Religionskriege in anderen Ländern Europas „sicher noch im Vorteil steht“...

Von größerer innerer wie äußerer geschichtlicher Bedeutung als die vorerwähnten Häresieen dieser Periode war der Wicliffitismus und der Husitismus. Auch Wicliff wurde zunächst durch die Zustände in der römischen Kirche veranlaßt, als religiöser Reformator aufzutreten, wenngleich auch die Philosophie des Aristoteles, die er in seiner Jugend in Oxford kennen gelernt hatte, sowie die pantheistische Ideenlehre Amalrichs von Bena auf seine Weltanschauung einen wesentlichen Einfluß ausgeübt hat. Darum verkündete er den nahen Untergang der verderbten römischen Kirche, eiferte er gegen die Geldzahlungen an Rom und nannte den Papst „den Antichrist, den hochmütigen weltlichen Priester von Rom, den verdammten Gelderpresser“. Ebenso trat er heftig gegen die Bettelmönche auf, indem er erklärte, „in einen Bettelorden treten und sich des Reiches Gottes verlustig machen, sei ein und dasselbe.“ Später verwarf er das kirchliche Lehramt, indem er lehrte, der wahre Christ besitze durch Christi Gnade unmittelbare Glaubensgewißheit ohne das Urteil der Kirche, die Schrift sei die alleinige Quelle und Norm des christlichen Glaubens.

Durch die Aufstellung dieses Glaubensprinzips zeigt sich Wicliff entschieden als Vorläufer Luthers und der übrigen Reformatoren,

[1]) Vgl. u. a. L. Pastor, Gesch. der Päpste. II. Bd. Freiburg 1889.

obgleich sich Anklänge an den Protestantismus schon bei manchen früheren religiösen Bewegungen dieser Periode, insbesondere bei den Waldensern, finden. Indem so Wicliff jene später als Dogmen fixierten theologischen Lehren verwarf, welche unter dem — allerdings nicht zutreffenden — Gemeinbegriff der „Tradition" zusammengefaßt werden, ging er u. a. auch bezüglich der Abendmahlsfeier auf die ursprüngliche, d. i. biblische Darstellung und Auffassung zurück und verwarf daher die „Transsubstantiation" sowie die göttliche Einsetzung des Primats und Episkopats und die Ohrenbeichte. Weiter behauptete er, jede Herrschaft sei durch den Stand der Gnade bedingt, weshalb ebenso der Papst, wenn er „sittenlos und darum ein Glied des Teufels sei", wie der König und Fürst, wenn er in schwere Sünden verfalle, seine Gewalt über die Untergebenen verliere. Ferner lehrte er die absolute Prädestination und — in Konsequenz seines Pantheismus — die Notwendigkeit alles Geschehens,[1]) womit auch die menschliche Willensfreiheit geleugnet erscheint. Der Klerus solle keinerlei weltlichen Besitz haben, da dies der Schrift widerstreite. Jene, welche Klöster gründen oder in solche eintreten, seien „Männer des Teufels". Thorheit sei es, an die Ablässe des Papstes und der Bischöfe zu glauben 2c.

Vergeblich forderte der Papst Gregor XI. den englischen Hof auf, gegen Wicliff als Ketzer einzuschreiten. Dieser Forderung wurde nicht willfahrt, und Wicliff starb auf der königlichen Pfarre Lutterworth im Jahre 1384 des natürlichen Todes. Konnte man so dem Lebenden nicht das gewünschte Ende bereiten, so sollte wenigstens der Tote nicht straflos ausgehen: die Leiche Wicliffs wurde später ausgegraben und — in eine Kloake geworfen...

Hus adoptierte im allgemeinen die Grundsätze Wicliffs und bildete dieselben in manchen Stücken nur weiter und entschiedener aus. Die Kirche Christi bestehe nur aus „Prädestinierten". Das alleinige Oberhaupt der Kirche sei Christus, und es sei aus der Schrift weder erweisbar, daß die Kirche eines sichtbaren Oberhauptes bedürfe, noch daß Christus ein solches eingesetzt habe. Das Papsttum verdanke seinen Ursprung nur der weltlichen Gunst und Gewalt. Der kirchliche Gehorsam sei eine Erfindung der Priester und gegen die ausdrückliche Erklärung der Schrift 2c.

Am 6. Juli 1415 endete der persönlich makellose und sittenstrenge kirchliche Reformator, gelassen, ruhig und standhaft bis zum

[1]) Trialog. l. III. c. 7. 23; IV. c. 13.

letzten Atemzuge, auf dem Scheiterhaufen zu Konstanz. Bemerkenswert ist, daß das Kostnitzer Konzil für den Fall der gehofften Widerrufung Husens ein Urteil in Bereitschaft hielt, nach welchem Hus öffentlich seiner priesterlichen Würde entsetzt und degradiert werden sollte, und welches ihn zu ewiger Kerkerhaft verdammte.[1])

Langjährige blutige und mit entsetzlicher Grausamkeit geführte Kriege und Kämpfe, unter denen zunächst Böhmen unsäglich litt, von denen aber auch Mähren, Schlesien, Österreich, Sachsen, Franken, Bayern heimgesucht wurden, und denen im weiteren Verlaufe nebst religiösen auch soziale und politisch-nationale Bestrebungen und Interessen zugrunde lagen, waren die Folgen der husitischen Wirren, die ohne das grausame Vorgehen gegen Hus und seine Anhänger wohl niemals so weitgreifende und traurige Konsequenzen gehabt hätten …

Nicht unerwähnt dürfen die Verdienste bleiben, welche sich die Kirche im Verlaufe dieser Periode um die Hebung der allgemeinen Bildung, um die Pflege der Wissenschaft und Kunst erwarb. Hatten christliche Glaubensboten zu diesem Zwecke schon früher neue Alphabete aufgestellt — man denke an die Feststellung des gothischen Alphabetes durch Ulfila, des slavischen oder glagolitischen durch Cyrill — hatten die Mönche die Werke der Alten durch Abschriften erhalten und vervielfältigt, waren von Bischöfen und Klöstern zahlreiche Schulen gegründet und unterhalten worden, so entstanden jetzt (seit dem 12. Jahrhundert) die ersten Universitäten — zunächst nur als Universitas magistrorum et scholarium, die nur je ein Fach umfaßte, später als Universitas litterarum — welche die Päpste bestätigten, denen das Recht zukam, Lehrer, „doctores", für die ganze Christenheit zu ernennen, deren Angehörige, sowohl Lehrer als Schüler, sich bedeutender Privilegien erfreuten, und die infolge des ungestüm erwachenden Bildungs- und Wissensdranges von Tausenden lernbegierigen Schülern besucht wurden. Zählte doch Europa vor dem Jahre 1517 66 solcher Universitäten, von denen auf Deutschland allein 16 entfielen. Die Theologie galt, dem Charakter und religiösen Zuge des Mittelalters entsprechend, als die höchste Stufe geistigen Erkennens, gewissermaßen als die „Königin der Wissenschaften" und war mit der Philosophie, die geradezu in den Dienst der kirchlichen Theologie gestellt wurde, innig vereint. So einseitig demnach die Aufgabe dieser philosophischen

---

[1]) Vgl. K. Höfler, Fontes III. 133.

Theologie und ihre Behandlung als Scholastik und Mystik erscheint, und so gering ihr eigentlich philosophischer und erkenntnistheoretischer Wert sein mußte — worüber bei einer früheren Veranlassung eingehender gehandelt wurde — so leitete sie denn doch wenigstens zu einem formal richtigen Denken an und war daher zur Zeit ihrer Blüte für die Förderung des Geistes- und Gemütslebens der occidentalischen Völker von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Außer der Theologie und Philosophie wurde dem Studium der Rechtswissenschaft — des Kirchen- und römischen Rechtes — eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Die Geschichte wurde eifrig gepflegt, so daß bald jedes Land Europas einen oder mehrere Geschichtsschreiber aufwies, und desgleichen die mathematischen Studien (namentlich im 15. Jahrhunderte). Selbst in den Naturwissenschaften zeigten sich verheißungsvolle Anfänge und Versuche, wenn auch hier, wie begreiflich, Aberglaube, Irrtum und Mystizismus als Magie, Alchymie, Astrologie, noch eine bedeutende Rolle spielten. Die Poesie entwickelte sich zunächst auf kirchlicher Grundlage und trieb namentlich in Deutschland und Italien reiche Blüten, unter denen Dantes (gest. 1321) divina comedia vor allen genannt zu werden verdient. Zahlreiche Erfindungen und Entdeckungen — des Kompasses, des Fernrohres, des Pulvers, der Buchdruckerkunst — unterstützten das rege wissenschaftliche Streben.

Auch die Kunst in ihren verschiedenen Zweigen und Richtungen erreichte im Mittelalter eine hohe Stufe der Vollendung. Die Baukunst vor allem schuf herrliche Gotteshäuser, Münster und Dome, zuerst im romanischen, später, seit dem 12. Jahrhunderte, im germanischen, eigentlich altfränkischen (fälschlich gothischen) Stile, desgleichen gelangte die Skulptur und namentlich die Malerkunst zu einer hohen, ja unübertroffenen Stufe der Vollendung — letztere vor allem in den unsterblichen Werken Raphaels von Urbino. Dasselbe gilt von der Webekunst, Goldschmiedekunst u. s. w.

Schon diese kurzen und flüchtigen Andeutungen genügen zur Erkenntnis, wie einseitig es trotz alldem ist, das Mittelalter stets nur als das „dunkle“ und „finstere“ zu bezeichnen. Wie jedes Zeitalter, hatte eben auch das Mittelalter seine Licht- und Schattenseiten, und daß diese letzteren in einer Zeit, da die Wissenschaft im Banne der Kirchenlehre stand, in einer Zeit des Überganges, des „Sturmes und Dranges“, als welche das Mittelalter bezeichnet werden muß, besonders hervortraten, kann nicht wundernehmen.

Zu den Schattenseiten gehörte nebst den erwähnten Ketzerverfolgungen und Religionskriegen ein Zug der Roheit und Gewaltthätigkeit im öffentlichen wie privaten Leben, der eigentümlicherweise neben im ganzen lebhaftem gläubigen und religiösen Sinne einherging, sowie ein vielverbreiteter greulicher Aberglaube. Es waren namentlich zwei widerwärtige Erscheinungsformen desselben, welche dem späteren Mittelalter und zum Teile noch der beginnenden Neuzeit ihr Stigma aufdrückten — das Zauber- und Hexenwesen.

Bildete sich doch eine förmliche Kasuistik und Systematik des Zauber- und Hexenwesens heraus, welche mit scheinbarer wissenschaftlich-theoretischer Erwägung und praktischer, erfahrungsmäßiger Begründung die „untrüglichen" Kennzeichen, an denen man einen „Zauberer" oder eine „Hexe" erkannte, aufstellte, wie auch ein besonderes Gesetzbuch für das einzuschlagende Kriminalverfahren, der sogen. „Hexenhammer" — malleus maleficarum — zustande kam. Wie bezüglich der Ketzergerichte, kann die Kirche auch hinsichtlich dieser Prozesse gegen Zauberer und Hexen, infolge deren Tausende dem Scheiterhaufen überliefert wurden, nicht die Mitschuld, ja die Hauptschuld ablehnen, da die Päpste, gleichwie die Ketzerei, so auch das Zauber- und Hexenwesen den von ihnen bestellten Inquisitoren anheimgaben, wenngleich allerdings die Ausführung der bezüglichen Urteile und die Vollziehung der Todesstrafe durch die weltlichen Behörden erfolgte. Die Männer der Kirche waren eben gerade so unwissend und abergläubisch, wie jene des Staates. Namentlich war es Papst Innocenz VIII., welcher — insbesondere in der Bulle „Summis desiderantes affectibus" — bezüglich des gegen Angeschuldigte und Verdächtige einzuleitenden Verfahrens sowie bezüglich der Merkmale und Kennzeichen der „Hexen" und „Teufelsverbündeten" genaue und strenge Vorschriften erließ und für Deutschland in der Person Sprengers und des Heinrich Institor besondere Hexenrichter aufstellte. In diesem Lande war eben der Glaube der alten Germanen an Zauberei und Hexerei trotz dessen Christianisierung nicht erloschen und lebte jetzt infolge des mit dem Christentume angenommenen jüdisch-orientalischen Teufelsglaubens und der durch die eingewanderten Zigeuner betriebenen asiatischen Magie wieder von neuem und in beispielloser Stärke und Allgemeinheit auf. Und doch hätte es seitens der kirchlichen Organe zur Beseitigung des ganzen greuelvollen Unwesens

nur der bestimmten und energischen Erklärung bedurft, es sei Wahn und Aberglaube, **grundsätzlich** die Möglichkeit einer Zauberei oder Hexerei anzunehmen; aber das thaten sie weder, noch konnten sie es in dieser Form und Allgemeinheit thun, weil sie eben auch selbst in diesem Wahnglauben befangen waren, und weil dem die kirchliche Lehre von der realen Existenz der Teufel als höherer persönlicher Wesen und von der Möglichkeit der Hervorbringung außerordentlicher und übernatürlicher Wirkungen durch dieselben, beziehungsweise durch ein Bündnis mit denselben, entgegenstand; eine Sache, auf die wir noch im folgenden Abschnitte kurz zurückkommen werden. Was vom theologischen Gesichtspunkte diesfalls geschehen konnte und kann, ist nur, die Gläubigen vor dem sündhaften Versuche oder dem Bestreben zu warnen, mit Hilfe des Satans — in der Form von Zauberei oder Hexerei — außerordentliche Wirkungen zum eigenen oder zu anderer Vorteile oder zu anderer Schaden hervorbringen. Gibt doch die Bibel selbst eine solche Möglichkeit mit den Worten zu: „Ein Mann oder Weib, die unter euch Totenbeschwörer oder Zauberer sind, sollen des Todes sterben;"[1]) — eine Stelle, auf die man sich bei diesen Hexenprozessen denn auch in der That berief.

Doch fordert die Gerechtigkeit und Unparteilichkeit, ausdrücklich hervorzuheben, daß dieser zu einer wirklichen Zeitkrankheit gewordene Wahn sich ebenso in protestantischen wie in katholischen Ländern verbreitete — hatte doch auch Luther selbst mit Teufelskämpfen viel zu schaffen, und glaubte er doch fest an Hexereien — und daß er in letzteren zuerst allmählich erlosch. Es war hier außer Hermann Löher, Andreas Schweygel u. a. insbesondere der Pfarrer Stapirius zu Hirschberg in Westfalen, Cornelius Loos zu Mainz (gest. 1593), der Jesuite Tanner (gest. 1632) und namentlich der Jesuite Friedrich Spee (in seiner cautio criminalis vom Jahre 1631), welche zwar nicht gegen den Zauberer- und Hexenglauben als solchen, aber doch gegen voreilige Beschuldigungen angeblicher Zauberei und Hexerei und gegen das grausame Verfahren in den Hexenprozessen nachdrücklich und erfolgreich auftraten, während ein Zeitgenosse des Letztgenannten, Benedict Carpzov in Leipzig (gest. 1666), nicht nur Zauberei, sondern selbst die Leugnung der Wirklichkeit teuflischer Bündnisse hart bestraft wissen wollte und

[1]) Lev. 20, 27; vgl. V. Mos. 18, 11; I. Kge. 28, 7.

Johann Heinrich Pott noch im Jahre 1689 das Strafverfahren gegen Hexen in einer besonderen Schrift (de nefando lamiarum cum diabolo coitu) zu rechtfertigen suchte. Doch traten später auch in protestantisch-theologischen Kreisen Männer aufklärend hervor, unter diesen mit besonderem Nachdrucke und Erfolge Thomasius.[1])

Damit sind wir bei der fünften Periode der Geschichte der christlichen Kirche, bei der Geschichte der neueren Zeit angelangt, beginnend mit dem Jahre 1517, in welchem durch das Auftreten Luthers der Protestantismus und die Kirchenreformation vorbereitet und grundgelegt wurde, um sich alsbald mit in der That außerordentlicher Schnelligkeit in zahlreiche Länder Europas und in alle Bevölkerungs- und Berufskreise Eingang zu verschaffen und daselbst Anhänger zu gewinnen.

Diese abendländische Kirchenspaltung war für die Kirche sogar noch verhängnisvoller, als es die Trennung der orientalischen Kirche von der römischen gewesen; denn das orientalische Schisma ließ das bis dahin geltende positiv christliche Glaubens- und Lehrsystem, von einigen Differenzpunkten abgesehen, unberührt, begnügte sich vielmehr hauptsächlich mit der Verwerfung des römischen Universalprimates und mit der Festhaltung an gewissen rituellen und disziplinären Besonderheiten, während der Protestantismus auch an dem kirchlich sanktionierten Glaubenssysteme tief einschneidende Änderungen vornahm, sogar ein völlig neues Glaubensprinzip aufstellte und auch hinsichtlich der bisherigen kirchlichen Verfassung und Organisation eine neue Grundlage schuf. Hiemit Hand in Hand ging die Veränderung des Verhältnisses der kirchlichen zur staatlichen Gewalt, die Lösung der bisherigen Verbindung von Kirche und Staat überhaupt, des Papsttums und Kaisertums im besondern. Daß eine kirchengeschichtliche Katastrophe von solchem Umfange und solcher Bedeutung auch mannigfache politische Verwickelungen, Umwälzungen und Veränderungen nach sich ziehen mußte, ist von vornherein anzunehmen und wird durch den Gang der Ereignisse in der That bestätigt.

---

[1]) Vgl. Luden, Thomasius nach seinen Schicksalen und Schriften. Berlin 1803. Mit Trauer und Unwillen muß es aber erfüllen, wenn wir hören, daß noch im Jahre 1680 der Pfarrer in Mährisch-Schönberg, 1748 in Würzburg eine 70-jährige Nonne und 1783 in Glarus ein Weib wegen angeblicher Hexerei und Paktes mit dem Teufel verbrannt werden konnten!

Was nun die Ursachen dieser zunächst rein religiösen Bewegung betrifft, so gab es deren so viele, daß hier nur die wichtigsten angedeutet werden können. Vor allem die Zustände innerhalb der römischen Kirche, wie sie in dem Vorhergehenden kurz skizziert worden, und zu deren Beseitigung durch eine durchgreifende Reformation man kirchlicherseits weder den ernsten Willen noch den Mut hatte, — Zustände, welche früher oder später den Eintritt einer reformatorischen, auf die Losreißung von Rom gerichteten Umwälzung herbeiführen mußten und eine solche schon lange vor Luther herbeigeführt hätten, wenn die diesfälligen Anläufe und Versuche nicht wären gewaltsam unterdrückt worden. Mit diesen Zuständen der römischen Kirche hängt auch zusammen, daß der Einfluß, das Ansehen und die Achtung des Papsttums in Europa tief gesunken war.

Die scholastische Theologie und Philosophie hatte ferner ihre kurze Blütezeit längst hinter sich und konnte mit ihrem leeren Formalismus, mit ihren syllogistischen Spitzfindigkeiten und Sophismen, mit ihrer geistlosen, unfruchtbaren Disputiersucht das Denken nicht mehr befriedigen, während der infolge Wiederauflebens der klassischen Studien und der griechischen Philosophie rasch sich ausbreitende „Humanismus" die höher Gebildeten mächtig anzog und zur Grundlage einer neuen freieren Welt- und Lebensanschauung wurde.

Dazu kam, daß auch das kaiserliche Ansehen in dem in viele Einzelstaaten zersplitterten Deutschland gesunken war, weshalb die Bemühungen Karls V., die deutschen Fürsten für die Erhaltung der Einheit der römischen Kirche und die gewaltsame Unterdrückung der reformatorischen Bewegung zu gewinnen, nicht den gewünschten Erfolg hatten. Manche Fürsten begünstigten im Gegenteile diese Bewegung, da sie ihnen die Handhabe zu einer größeren politischen Selbständigkeit gegenüber dem Reichsoberhaupte bot, da ferner mit der Annahme des Protestantismus die Eingriffe der kirchlichen Gewalt in die staatliche Machtsphäre sowie die Geldzahlungen der Länder an den römischen Stuhl aufhören mußten, während den Fürsten andererseits nach dem alsbald aufgestellten Grundsatze: „cuius regio illius et religio" und dem „ius reformandi" auch das Recht zuerkannt wurde, die Religionsform ihrer Unterthanen zu bestimmen und außerdem die Aussicht winkte, die reichen Besitzungen der Bistümer, Kapitel und namentlich der zahlreichen Stifter und Klöster an sich zu nehmen.

Auch die reichen freien Städte benützten gerne die Gelegenheit, die ihnen unbequeme und der kirchlichen Stellung überhaupt nicht geziemende weltliche Herrschaft der Bischöfe zu beseitigen, während ein größtenteils verarmter Adel sowie das unter drückenden Frohnen und Abgaben seufzende Landvolk sich der in Fluß kommenden Bewegung zum Teile in der Hoffnung und zu dem Zwecke anschloß, auch der bestehenden sozial-politischen Ordnung ein Ende zu machen. Dazu kam, daß auch selbst zahlreiche Bischöfe und Prälaten dem römischen Kirchenwesen innerlich und insgeheim mit Gleichgiltigkeit, ja, in Rücksicht der Art der Kirchenregierung seitens vieler Päpste und der immer weiter gehenden Machtansprüche des römischen Stuhles, mit Abneigung gegenüberstanden, während die Weltgeistlichen, die Mönche und Klosterfrauen durch Aufhebung des Zölibatszwanges, des drückenden Klosterlebens und durch Ungiltigkeitserklärung der Ordensgelübde sich gerne für die Reformation gewinnen ließen. Vor allem trug aber bei all den Genannten, Geistlichen wie Laien, die hoffnungsvolle Verheißung, zur ursprünglichen, reinen und einfachen Lehre des Evangeliums zurückzukehren, und demnach alles wieder zu beseitigen, was in Lehre, Kultus und Organisation erst im Laufe der Jahrhunderte hinzukam, wesentlich dazu bei, der Reformation zahlreiche Anhänger zuzuführen.

Zu einem systematischen Ausbaue seiner Lehre gelangte Luther allerdings erst allmählich, und hauptsächlich infolge der mit hervorragenden römischen Theologen sich entspinnenden Polemik. Systematisch zusammengefaßt, läßt sich der spätere theologische Lehrbegriff Luthers kurz folgendermaßen darstellen.

In der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, von der Menschenwerdung des Sohnes und den zwei Naturen in einer Person Christi weicht Luther von dem bisherigen kirchlichen Lehrsysteme nicht ab. Dagegen lehrte er ein durch den „Sündenfall" herbeigeführtes wesenhaftes Verderben des Menschen. Die Vernunft des Menschen sei dadurch zur natürlichen Erkenntnis Gottes und göttlicher Dinge unfähig geworden. Die Vernunft, welche nach natürlichen, wissenschaftlichen Gründen suche, um den Glauben zu stützen und zu rechtfertigen, sei des „Teufels Braut", Aristoteles, auf den die Scholastik sich stützte, sei „eine gottlose Wehr der Papisten". Wie Luther Aristoteles, so wollte Melanchthon die Werke Platos aus der Welt geschafft wissen. Ebenso sei durch den „Sündenfall" die Freiheit des Willens gänzlich verloren gegangen. Was der Mensch thut,

ist nicht sein, sondern Gottes Werk im Guten wie im Bösen. Daher könne der Mensch auch zu seiner Rechtfertigung nicht mitwirken. Diese komme vielmehr nur durch den Glauben zu stande, d. i. durch das feste Vertrauen auf die Verdienste Christi, um deren willen Gott die Sünden des Menschen zudecke und nicht mehr anrechne. So sei der Unglaube die einzige Sünde des Menschen. „Wer (dagegen) an Christum glaubt, den mögen keine Werke beschuldigen und verdammen, wie viel und bös ihr auch immer sind.“ „Wenn es möglich wäre, im Glauben einen Ehebruch zu begehen, so wäre er keine Sünde.“ „Wenn du (aber) Gott den Herrn im Unglauben verehrest, begehest du eine wirkliche Abgötterei.“ Gute Werke zu verrichten, um vor Gott gerechtfertigt zu sein, sei sogar gefährlich und schädlich, weil der Mensch leicht auf sie statt auf die Verdienste Christi vertraue. Auch das göttliche Gesetz könne der Mensch nicht erfüllen; aber es erschüttere und erschrecke ihn durch seine Drohungen, und bewirke so, daß der Mensch in diesem Zustande die tröstliche Verheißung, das „Evangelium“, um so bereitwilliger annehme, welches ihn belehre, daß Christus das Gesetz für alle erfüllt und durch sein Leiden und Sterben für alle genug gethan habe.

Rechtfertigt so der Glaube unmittelbar und allein, so sind die Sakramente nicht notwendig und nicht wirkliche oder wirksame Heils- und Gnadenmittel; sie seien nur nützlich als Mittel zur Belebung und Stärkung des Vertrauens auf Christi Verdienste und als Unterpfänder dafür, daß Gott dem Empfänger seine Sünden um Christi Blutes willen nicht anrechne. Zu diesen Sakramenten rechnet Luther die Taufe, das Abendmahl und etwa noch die Buße. Im Abendmahle finde keine Wesenswandlung des Brotes und Weines statt, wenngleich in und mit dem Brote und Weine der wirkliche Leib und das wirkliche Blut Christi empfangen werde; daher ist das Abendmahlsbrot und der Abendmahlswein nicht anzubeten.

Da ferner der Glaube allein und unmittelbar rechtfertigt, so bedarf es keiner weiteren Vermittelung zwischen Christus und seinen Gläubigen; daher verwarf Luther das Meßopfer, die Binde- und Lösegewalt und die Fürbitten der Heiligen; und da Christi Verdienst alle Schuld und Strafwürdigkeit des Gläubigen bedecke, so sei weder eine Genugthuung von Seite eines Gläubigen, noch — stellvertretend — für einen Gläubigen notwendig, womit die Lehre von den Ablässen sowie vom Fegefeuer verworfen erscheint.

Da weiter dem Menschen von Gott mit dem um Christi willen geschenkten Glauben auch die richtige Einsicht durch unmittelbar göttliche innere Belehrung gegeben werde, so verwarf Luther das Lehramt der Kirche, der Konzilien, Päpste und Bischöfe sowie die mündliche Überlieferung; vielmehr sei die Bibel die einzige Glaubensquelle und jedermann verständlich. Daraus ergab sich auch die Verwerfung der kirchlichen Hierarchie sowie des besonderen Priestertums; vielmehr sei jeder Christ Priester, und die Kirche Christi sei die innere und unsichtbare Gemeinschaft seiner Gläubigen. Bedürfe so ein Christ des andern in religiöser Beziehung nicht, so sei es doch nützlich, daß sich die Gläubigen zu gegenseitiger Erbauung zusammenfinden, und daß die Gemeinde besondere Organe — Geistliche — zur Predigt, zur Spendung der Taufe und des Abendmahles aufstelle.

Indem diese Lehre von der kirchlichen Unabhängigkeit und Gleichheit des Einzelnen auch auf das bürgerliche und weltliche Gebiet übertragen wurde, ergab sich die Lehre von der Gleichheit der Christen auch bezüglich der äußeren Macht und Gewalt; die Gewalt des Fürsten sei diesem vom Volke übertragen. Später wurde dem Fürsten auch die höchste geistliche Gewalt übertragen; danach übt jeder Fürst in seinem Lande das kirchliche Oberhoheitsrecht durch eine von ihm ernannte Behörde aus, während er selbst oberster Bischof ist.

Man kann nicht sagen, daß die vorstehend skizzierte Reformierung und Verbesserung der bisherigen Kirchenlehre eine auch in der Gegenwart allseits befriedigende und einer Abänderung weder fähige noch bedürftige sei. Und das darf uns nicht wundernehmen. Auch Luther war eben ein Kind seiner Zeit, und diese Zeit war die Periode des Überganges des Mittelalters in eine neue Ära. Wie kann da gewissermaßen mit einem Schlage, unvermittelt, Vollkommenes und Unabänderliches geschaffen und erwartet werden? Die großen und teilweise grundstürzenden Fortschritte in der allgemein wissenschaftlichen Erkenntnis, speziell auf naturwissenschaftlichem, kosmologischem, astronomischem, geologischem, anthropologischem, philosophischem und namentlich bibel-kritischem Gebiete, zu denen die Forschung innerhalb der Jahrhunderte, die uns von jener Zeit trennen, geführt, waren Luther und den übrigen Häuptern der Reformation unbekannt und konnten daher von ihnen noch nicht verwertet werden.

So knüpfte Luther naturgemäß und begreiflicher Weise an das vorläufige Resultat des geistigen Strebens und religiösen Erkennens seiner Zeit an, ja er durfte gar nicht allzu „radikal" vorgehen und die wahre, in wenige Sätze zusammenfaßbare Lehre Jesu und damit das „reine Evangelium" wieder herstellen, wollte er die im römischen Lehrbegriffe erzogenen Volksmassen nicht abstoßen und die Zahl seiner Gegner mehren — er führte vielmehr fort und verwirklichte, was in den Lehren der Katharer, Waldenser, der „Brüder und Schwestern des freien Geistes," der „Apostelbrüder", des Amalrich von Bena, des Meisters Eckart, Wicliffs, Husens, des Verfassers der „teutschen Theologie", zu der Luther eine Vorrede geschrieben, grundgelegt und vorbereitet war. Der Ablaßstreit war nur die äußere Veranlassung seines Auftretens, seiner Opposition gegen das römische Kirchenwesen, nicht die Grundlage und Quelle seines Lehrsystems. In manchen religiös-dogmatischen Fragen ist die Lehre und Auffassung der römisch-katholischen Theologie sogar freier und verhältnismäßig vernunftgemäßer, als jene des ursprünglichen Protestantismus. So faßt die katholische Theologie den Begriff der „Inspiration" der heiligen Schrift bisweilen nur in dem Sinne, daß sich diese Inspiration bloß auf definierte Glaubens- und Sittenlehren bezieht. Ebenso gelange, trotz der Inspiration, die Individualität der Verfasser zur Geltung, und es erstrecke sich diese Inspiration daher auch nicht auf die sprachliche Darstellungs- und Ausdrucksweise, wohingegen die Reformatoren die Inspiration der Schrift im allgemeinsten und absoluten Sinne, also sowohl betreffs ihres gesamten Inhaltes wie hinsichtlich ihrer Form, lehren und verteidigen.[1]) Das Nämliche gilt auch von der Rechtfertigung des Glaubens durch Vernunftgründe; ebenso von den Folgen des „Sündenfalles" des ersten Menschen, indem die katholische Theologie die natürlichen, sittlichen Kräfte Adams und der Nachkommen Adams dadurch zwar geschwächt, aber nicht vernichtet sein läßt; so besitze auch der „gefallene" Mensch, also auch der Heide, einen gewissen Grad der

---

[1]) Übrigens ist die freiere Auffassung des Inspirationsbegriffes auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche nur eine geduldete; die derzeit vorherrschende Auffassung — Bellarmin, Suarez, Cornelius a Lapide, Heinrich, Denziger, Manning, Scheben, Kaulen, Franzelin u. a. sind deren Vertreter — verteidigt vielmehr die schlechthinige Irrtumslosigkeit der Schrift bezüglich ihres ganzen Inhaltes. Viele verteidigen die durchgängige Verbalinspiration der Bibel. (Vergl. D. Schriftinsp. von Dausch, Freiburg 1891.)

Fähigkeit natürlicher Gotteserkenntnis sowie der Erkenntnis gewisser religiöser und sittlicher Wahrheiten, und ebenso die Willensfreiheit, und damit die Fähigkeit zur Übung gewisser natürlicher Tugenden, wenngleich der Wille seitdem mehr zum Bösen neigt und der Mensch der göttlichen Gnade zum Wollen und Vollbringen des Guten bedürfe. Auch faßt die katholische Theologie, von Augustinus und einigen anderen Richtungen abgesehen, die Prädestination und Reprobation nicht in so schroffem Sinne, wie dies der Protestantismus, namentlich der Calvinismus, thut. Dadurch, daß der Lutheranismus das „Episkopalsystem" aufstellte, legte er den Grund zu seiner Abhängigkeit von der weltlichen Gewalt, während die katholische Kirche in dieser Richtung ihre Freiheit und Selbständigkeit mit Erfolg zu wahren wußte. Indem der ursprüngliche Protestantismus weiter den trinitarischen Gottesbegriff und die christologischen Bestimmungen festhält, wie sie in den der Reformation vorangegangenen Jahrhunderten kirchlich fixiert worden waren, verläßt er thatsächlich den Boden der Schrift — selbst jenen des vierten Evangeliums — und anerkennt die in der sogenannten Tradition ausgedrückten Auffassungen und Anschauungen, während er doch das, was man in der katholischen Kirche „Tradition" nennt, verwarf. Andererseits läßt sich die bloße „Innerlichkeit und Unsichtbarkeit" der Kirche aus der Schrift wohl kaum beweisen; nirgends begegnet uns ohnehin in der Geschichte eine „rein innere" Religionsgemeinschaft, auch nicht im Judentume; vergleicht doch Jesus das Gottesreich, das er stiften wollte, mit einer „Stadt, die auf dem Berge liegt,"[1]) mit einem „Lichte, das allen leuchten soll, die im Hause sind."[2]) Und ebensowenig läßt sich aus der Schrift das „allgemeine Priestertum" beweisen. Wenigstens erscheint die Wahl der zwölf Apostel aus den übrigen Gläubigen durch Jesus — von den Jüngern abgesehen — sowie die in der Apostelgeschichte erzählte Bestellung von Ältesten in den Gemeinden „mit Gebet, Fasten und Handauflegung"[3]) und die Bestellung der Diakonen, gleichfalls mit Gebet und Handauflegung,[4]) mit der Annahme eines „allgemeinen Priestertums" der Urkirche in dem von den Reformatoren gelehrten Sinne nicht wohl verträglich, obgleich ja allerdings die Bibel den Unterschied zwischen „Bischof" und „Priester", wie er in der gegenwärtigen hierarchischen Ordnung, namentlich der

[1]) Mtth. 5, 14—15. — [2]) Mrc. 4, 21; Luk. 11, 33. — [3]) Apostelg. 13, 3; 14, 22. — [4]) Das. 6, 6.

römischen, aber auch der orientalischen Kirche so auffallend schroff hervortritt, nicht kennt.

Doch hält heute selbst unter den protestantischen Theologen wohl nur noch ein kleiner Bruchteil an dem von Luther aufgestellten religiösen Lehrsysteme in allen Stücken fest; die protestantische Theologie machte eben von dem von Luther selbst gehandhabten Prinzipe der „freien Forschung“ Gebrauch und gelangte so auf dem Wege der historischen Kritik und der unbefangenen denkenden Erwägung selbst in theologisch-christlichen Grundfragen vielfach zu Resultaten, welche von dem sogenannten symbolischen Protestantismus völlig abwichen.

Und eben in dieser schon von den Vorgängern Luthers, insbesondere aber von letzterem angebahnten Möglichkeit und Berechtigung freier, objektiver, wissenschaftlich-kritischer und vernünftiger Forschung liegt das Hauptverdienst Luthers und die kulturgeschichtliche Bedeutung des Protestantismus. Luther durchbrach gleich seinen Vorgängern das insbesondere von der römischen Kirche festgehaltene starre und absolute Autoritätsprinzip, welches den blinden Glauben an eine von der Autorität ausgesprochene Lehre fordert, jede gegenteilige Überzeugung als unberechtigt, jedes abweichende Resultat des Denkens als falsch, jede objektive kritische Prüfung und Untersuchung, sofern sie sich nicht von vornherein in den Dienst des kirchlichen Lehrsystems stellt, als unzulässig ja als sündhaft hinstellt.[1])

Die langwierigen Kämpfe zwischen dem Katholizismus und dem Protestantismus, deren blutige Episoden der „Bauernkrieg“ mit seinem kommunistischen Hintergrunde sowie der Schmalkaldische Krieg bildeten, fanden wenigstens vorläufig ihr Ende in dem Augsburger Religionsfrieden vom Jahre 1555, nach welchem jedem Unterthan gestattet sein sollte, sich zur katholischen Religion oder zur evangelischen Augsburger Konfession zu bekennen; würde sein andersgläubiger Fürst ihn nicht dulden, so könne er auswandern.

So war die religiöse Einheit der christlichen Bevölkerung Deutschlands vernichtet und zugleich der Keim gelegt zu weiteren langdauernden blutigen Kämpfen und Wirren, zu gegenseitiger Befehdung in Wort und Schrift, zu Abneigung und Erbitterung, welche in Paläste und Hütten drang, den Familienfrieden zerstörte und am Marke des Volkswohles und der Volkskraft nagte — unselige, tief

[1]) Die Kirchenlehre ist Erkenntnisgrund und Beweisgrund zugleich — ein offenbarer circulus vitiosus!

beklagenswerte Folgen, welche wesentlich bis zum heutigen Tage fortdauern und in diesem Umfange und in dieser Art nimmer hätten eintreten können, wenn jene, die kraft ihres Amtes und Berufes hiezu verpflichtet waren, mit Weisheit, Thatkraft und heilsamer Selbstbeschränkung es verhindert hätten, daß sich die christliche Kirche im Laufe der Jahrhunderte in Bezug auf Disziplin, Dogma, Kultus, hierarchische Verfassung und oberste Leitung von einem rationellen wirklich evangelischen Christentume immer weiter entfernte.

Bezüglich des Charakters und der Persönlichkeit Luthers wollen wir uns hier mit einigen kurzen Bemerkungen begnügen, zumal ganze Bände geschrieben werden müßten, wollte man näher in die einschlägige so reiche Litteratur eingehen.

Es liegt in der Natur der Sache, daß ein Mann, der auf kirchlich-religiösem Gebiete den Anstoß zu solch einer folgenschweren Bewegung gegeben, je nach dem Parteistandpunkte völlig verschieden und entgegengesetzt beurteilt wird: während seine Anhänger in ihm vielleicht nur eine makellose Lichtgestalt sehen, überhäufen ihn seine Gegner nicht selten mit gehässigen Schmähungen, bezeichnen ihn als einen Menschen, von dem sich kaum etwas Gutes sagen läßt, ja stellen ihn (wegen zeitweiliger Hallucinationen, die sich doch auch bei sonst geistig normalen Menschen — selbst bei Kant — finden, insbesondere bei geistig intensiv und angestrengt thätigen) als „geistesgestört", „psychopathisch erblich belastet", als Werkzeug des „Satans", sein Werk als Werk der „Hölle" hin, welch letztere ihm für sein „frevelhaftes" Auftreten gegen die Autorität des Papstes und der Kirche als „Lohn" sicher zuteil geworden sei.[1]) Nun — unleugbar war auch Luthers Charakter nicht frei von Fehlern und Schattenseiten; unleugbar verleitete ihn seine Abneigung gegen die kirchlichen Zustände seiner Zeit und der abglaufenen Periode, und insbesondere seine Abneigung gegen das römische Papsttum, das in den vorangegangenen Jahrhunderten so viele unwürdige Repräsentanten aufgewiesen und der Welt ein so trauriges Schauspiel der Verwirrung und Zerfahrenheit, des Ehrgeizes, der Herrschsucht, ja sittlicher Verworfenheit und niederer menschlicher Leidenschaften geboten, zu zahlreichen gehässigen Aussprüchen und Bezeichnungen, die in dieser Form besser unterblieben wären; unleugbar sind auch die heftigen Schmähungen, mit denen er seine Widersacher und

[1]) Vgl. u. a. J. A. Kleis, Luthers „heiliges" Leben und „heiliger" Tod. (Mainz, 1896.) Sogar Selbstmord wird Luther von römischer Seite angedichtet.

Gegner überhäufte, tadelnswert, und desgleichen die schroffe Art, wie er sich über die Kirchenväter ausdrückt;[1]) unleugbar sind ebenso die laxen Grundsätze, die er bezüglich der Ehe hie und da in seinen Predigten und Schriften aufstellt,[2]) sowie die diesfälligen noch weiteren Zugeständnisse an die Fürsten, die sich seiner Lehre angeschlossen hatten,[3]) bedauerlich, wie auch die Heftigkeit, mit der er in Predigt und Schrift gegen die Juden auftritt,[4]) mit dem Geiste evangelischer Milde, Duldung und Liebe nicht verträglich erscheint; unleugbar finden sich ferner in Luthers Charakter unvermittelte Gegensätze und Widersprüche, indem er z. B. die Anwendung von Gewalt und Waffen auf dem Gebiete der Religion verbot, und andererseits wieder ganz entgegengesetzte Äußerungen that, oder indem er die unbedingte Freiheit in der Schrifterklärung zwar für sich in Anspruch nahm, seinen Gegnern aber absprach und seine Autorität selbst vertrauten Freunden gegenüber — namentlich Melanchthon — ungebührlich zur Geltung brachte.

Das alles ist, wie gesagt, unleugbar, und noch so manche menschliche Schwäche, so mancher unpassender und allzu starker — insbesondere nach unseren heutigen Begriffen nicht zu billigender — Ausspruch könnte aus seinen Predigten und Reden — namentlich den sogen. „Tischreden“ — sowie aus seinen Schriften und Briefen nachgewiesen werden. Allein das alles vermag die zahlreichen edlen und großen Züge in dem Charakter dieses merkwürdigen Mannes nicht zu verdunkeln oder gar völlig zu verwischen und aufzuwiegen. Wenn er dem römischen Kirchenwesen und dem Papsttum zürnte, so war es jener heilige Unwille, der den rechtlich Denkenden und sittlich Fühlenden stets erfüllt, wenn er verkehrtes und unheiliges Gebahren dort findet, wo er das gerade Gegenteil erwartet und erwarten mußte, und diesen Unwillen empfand ja Luther nicht zuerst und nicht allein, er teilte ihn mit vielen und oft

---

[1]) „Sie sind Pfützen, aus denen die Christen faulendes und stinkendes Wasser gesoffen haben, statt aus dem hellen Born der heil. Schrift allein zu trinken.“ (Bei Weislinger, Friß Vogel oder stirb, Straßburg 1726, S. 300.) Vgl. Döllinger, Reform. I. S. 430—51.

[2]) Insbesondere in seiner Predigt „Von ehelichem Leben“ (1526), in der Jen. Ausg. II. Tl. Fol. 151. — [3]) Vgl. Walch, WW. Tl. XXII.

[4]) Vgl. de Wette, Bd. V. S. 610. Schon in seiner ersten Schrift gegen sie hatte er nämlich die Christen aufgefordert, die Synagogen und jüdischen Bücher mit Schwefel und Pech zu verbrennen, den Juden sogar die Bibel zu nehmen und ihnen bei Todesstrafe allen Gottesdienst zu verbieten.

den Besten vor ihm und unter seinen Zeitgenossen. Wenn Luther seine Gegner oft mit heftigen Worten schmähte, so geschah ihm mindestens das Gleiche von Seite seiner Widersacher und geschieht ihm, dem längst aus dem Leben Geschiedenen, nicht selten noch heute. . . . Sodann darf doch auch die Zeit nicht außeracht gelassen werden, in der Luther lebte, und zu deren charakteristischem Merkmale naive Deutlichkeit, urwüchsige Derbheit und unverhüllte Ursprünglichkeit gehören, und ebensowenig die unleugbare Lebhaftigkeit und Heftigkeit seines Naturells. Wenn Luther ferner in heftigen Ausdrücken gegen die Kirchenväter eiferte, so geschah dies hauptsächlich mit Rücksicht darauf, daß gerade auf Grund der durch die kirchlichen Väter und Schriftsteller repräsentierten „Tradition", welche seitens der römischen Kirche der Schrift an Autorität und innerem Werte vollkommen gleichgestellt wurde, ein System von weiteren Glaubenslehren entstand, welche die Bibel entweder gar nicht oder doch nicht in diesem Sinne enthält. Dagegen förderte er und seine Anhänger auf das eifrigste die Verbreitung der Schrift im Volke, zu welchem Zwecke er die Bibel in das Deutsche übersetzte, wenngleich schon im Jahre 1462 in Mainz die erste deutsche Bibel gedruckt worden war.

Heilige Begeisterung für das von ihm begonnene Werk der kirchlichen Reformation, wie er sich dieselbe dachte, unermüdliche Thätigkeit, die vor keinem Hindernisse zurückschreckt, bewunderungswürdiger Mut, der ihm, dem schlichten Augustinermönch, die Kraft verlieh, seine Überzeugungen furchtlos vor aller Welt, auch vor den Mächtigen in Kirche und Staat, zu vertreten, edle Uneigennützigkeit, die nicht den eigenen Vorteil, sondern das wahre Wohl der Allgemeinheit und vor allem das des Volkes, aus dem er hervorgegangen, anstrebt, hervorragende Gaben des Geistes und Herzens, natürliche, ungekünstelte und volkstümliche Beredsamkeit, scharfer Witz, kernige, treffsichere Sprache und Vergleichungen sowie dialektische Gewandtheit — das sind Eigenschaften, welche auch die Gegner Luthers anerkennen müssen. Trotzdem er genug Gelegenheit hatte, sich zu bereichern, starb er arm, und seine Witwe mußte sich in Leipzig vom Kostgängerhalten nähren.

Vor allem bildet aber echte, tiefe Religiosität und fast ängstliche Gewissenhaftigkeit den Grundzug seines Charakters; ihm war „Religion" nicht das rein äußerliche „Bekenntnis", sie war ihm heilige Herzens- und Gewissenssache, die

Triebfeder und wirksame Norm seines ganzen inneren Menschen, wie seines Handelns und Lebens. Eben weil er es mit der Religion ehrlich und aufrichtig meinte, weil er in dieser Richtung nicht zu heucheln und zu gleißen verstand, und eine fromme oder vielmehr frömmelnde Außenseite nicht als Deckmantel eines unsittlichen Lebens mißbrauchen mochte, wie so viele seiner Zeit, fühlte er sich von den Zuständen des römischen Kirchenwesens in Bezug auf Lehre und Leben abgestoßen, empfand er lebhaft das Bedürfnis, für das religiöse Denken und Fühlen der Mit- und Nachwelt neue Formen der Befriedigung zu schaffen, fühlte er sich berufen und verpflichtet, als Reformator aufzutreten. Sicher besaß er — das müssen selbst unparteiische kirchliche Geschichtsschreiber zugeben — mehr wirklich christliche Überzeugung, mehr wahrhaft christlich-religiösen Sinn, als z. B. ein Leo X., der über ihn zu Gerichte saß, und der ihn in Acht und Bann erklärte. Allerdings hatte es Luther wohl hauptsächlich eben diesem Umstande zu verdanken, daß der Papst gegen ihn nicht sofort beim Beginne seiner Opposition mit allen ihm zu gebote stehenden Mitteln einschritt, und daß Luther nicht etwa das Schicksal Husens und anderer Reformatoren teilte. . .

Wenn ferner Luthers Gegner diesem manche menschliche Schwäche, manche nicht zu billigende Äußerung aus seinen Selbstgeständnissen, Briefen und Schriften nachweisen, so beweist dies eben den biederen, geraden, ehrlichen Charakter Luthers, der sein Inneres mit der Arglosigkeit eines unverdorbenen Kindes offenbart, das sich giebt, wie es ist. Als Gatte und Familienvater war Luther, wie auch seine Gegner anerkennen müssen, ein Musterbild unverbrüchlicher Treue, hingebungsvoller Pflichterfüllung, echt christlicher Frömmigkeit. Auch seine Geständnisse bezüglich der Glaubenszweifel, von denen er nicht selten gequält wurde, bezüglich der Vorwürfe, die ihm sein Inneres wegen des begonnenen Werkes der Kirchenreformation, namentlich anfänglich, machte, beweisen den tiefen sittlichen Ernst, mit dem er nach Licht und Wahrheit rang, zeugen für die Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit seines Wesens und Charakters.

In welchem Lichte erscheint angesichts dieser die Reformationsgeschichte betreffenden Thatsachen die von dem Papste Leo XIII. in seiner am 1. August 1897 anläßlich des 300. Jahres-Gedenktages des Todes des Jesuiten Petrus Canisius an die Bischöfe Österreich-Ungarns, Deutschlands und der Schweiz gerichteten Encyklika ausgesprochene Behauptung, die sittliche Verderbtheit habe die

lutherische „Irrlehre“ erzeugt, und diese habe ihrerseits wieder verderblich auf die Sitten gewirkt! — Als ob nicht eben hauptsächlich die sittliche Entartung innerhalb der Papstkirche und die willkürliche Abweichung vom Boden des Evangeliums das Entstehen der Reformation hervorgerufen und deren so schnelle Ausbreitung gefördert hätte, als ob das evangelische Christentum als solches seine Bekenner je zu Lastern und Ausschweifungen angeleitet hätte oder anleitete, und als ob der zur Lehre Luthers Übertretende keinen andern Beweggrund gehabt hätte, als — seinen Leidenschaften zu fröhnen!...

Fast zu derselben Zeit, als Luther in Deutschland die reformatorische Bewegung einleitete, trat Zwingli in der Schweiz zu gleichem Zwecke in die Öffentlichkeit, und seine Anhänger nannten sich geradezu Reformierte; ja Zwingli hatte sogar schon vor Luthers Auftreten die in der Kirche eingerissenen Mißbräuche heftig getadelt und auf deren Abstellung gedrungen. Doch ist das religiöse Lehrsystem Zwinglis nicht dem Geiste dieses Reformators entsprungen, sondern von Luther entlehnt, obwohl Zwingli in manchen wichtigen Punkten von Luther abweicht und das bisherige Kirchentum noch weit erheblicher umgestaltete, als dies Luther gewollt und gethan.

Die Vernunftgemäßheit des zu Glaubenden tritt bei Zwingli in den Vordergrund, weshalb er alles „Übernatürliche“ und Mystische im Christentum beseitigt wissen will und selbst die Bibel nur insoweit als Glaubensquelle ansieht, als sie der Vernunft nicht widerspricht. Die Taufe ist nur das äußere Symbol der Aufnahme in das Christentum, das Abendmahl eine Erinnerungsfeier an den Versöhnungstod Christi, die Priesterweihe eine Ceremonie der Einführung in das Predigtamt, der Firmung, Ölung 2c. komme nicht einmal diese symbolische Bedeutung zu. Der Gottesdienst solle nur in der Lesung und Erklärung eines Abschnittes der Schrift und in dem Genusse des Abendmahles bestehen.

Weitherzig und freisinnig will ferner Zwingli den Namen „Christ“ nicht auf jene eingeschränkt wissen, welche die christliche Taufe empfangen haben und zum christlichen Kirchenglauben sich bekennen; auch Sokrates, Numa, die Catonen und Scipionen, überhaupt alle, welche aufrichtig nach der Wahrheit geforscht, tugendhaft und gottesfürchtig lebten und dem Wohle der Menschheit dienten, stehen in Gemeinschaft mit Christus und den Heiligen, — eine Anschauung, welcher wir bekanntlich auch schon bei Clemens,

Justin, Athenagoras und anderen christlichen Denkern der ersten Jahrhunderte begegnen.

Die Lehre von der völligen Verderbtheit der Menschennatur durch die Sünde Adams hat Zwingli mit Luther gemein: wie die Äste aus dem Baumstamme, so wachsen aus der durchaus sündhaften Menschennatur notwendig die schwersten Sünden; da jedoch alles, was geschieht, ein Werk der alles notwendig bestimmenden und ordnenden göttlichen Vorsehung ist, so sei eigentlich Gott selbst der Urheber des Guten wie des Bösen im Menschen — sogar des Mordes und Verrates, eine Lehre, die sich von der heidnisch fatalistischen Weltanschauung allerdings in nichts unterscheidet.

Mit besonderem Nachdrucke betont Zwingli weiter die Machtvollkommenheit der bürgerlichen Gemeinde, in welcher Anschauung er von Luther abweicht; die „christliche Kirche" ist die große, Gott allein erkennbare Gemeinschaft aller Christen, deren Oberhaupt nur Christus sei; eines sichtbaren Stellvertreters Christi bedarf es nicht; vielmehr gehöre die von dem römischen Bischof, dem obersten Pfarrer, wie von den übrigen Bischöfen bisher angemaßte geistliche Gewalt von nun an der weltlichen Obrigkeit.

Calvin, der sich als Schauplatz seiner reformatorischen Thätigkeit die westliche Schweiz wählte, während Zwingli vorzugsweise im östlichen Teile dieses Landes thätig war, stimmt im wesentlichen mit Luther und Zwingli überein, weicht aber in der Auffassung mancher Fragen von beiden ab. So gesteht er dem Menschen scheinbar ein gewisses Maß der Willensfreiheit zu, betont aber dabei eigentümlicher Weise die absolute, ewige Vorherbestimmung durch Gott zur Seligkeit oder Verwerfung noch weit entschiedener, als Luther und Zwingli. Der Mensch könne durch sich selbst nur Böses vollbringen. Von Ewigkeit habe Gott einen Teil seiner Geschöpfe verworfen und zur ewigen Verdammung bestimmt. Damit nun Gott Anlaß habe, sie zu hassen und zu strafen, habe er den ersten Menschen zur Übertretung des Gebotes im Paradiese genötigt, und er nötige die Verworfenen, zur „Erbsünde" noch eigene Sünden hinzuzufügen!

Bezüglich des Abendmahles lehrte Calvin, eine Wesenswandlung des Brotes und Weines, wie die römische Kirche sie annehme, finde nicht statt, da Christi Leib nur im Himmel sei; doch erhalte der zur Seligkeit Bestimmte im Augenblicke des Empfanges eine „göttliche Kraft" von dem im Himmel befindlichen Leibe Christi,

während der nicht Prädestinierte nur Brot und Wein empfange. Ebenso empfange der Erwählte durch die Taufe Vergebung der Sünden, während der Nicht-Erwählte nur äußerlich abgewaschen werde.

In der Lehre über die Kirche stimmt Calvin mit Luther und Zwingli zwar im wesentlichen überein, doch betont er im Gegensatze zu Luther mit größerer Entschiedenheit die Notwendigkeit einer Vermittlung der Heilslehre durch besondere Organe, durch das geistliche Ministerium: der wahrhafte Beruf zum Lehren und zur Verwaltung der Sakramente werde von Gott selbst durch die Stimme der Gemeinde erteilt. Auch wollte Calvin der kirchlichen Gemeinde gegenüber der staatlichen Gewalt eine größere Unabhängigkeit gewahrt wissen, als Luther und Zwingli. An der Spitze jeder Kirchengemeinschaft steht das Presbyterium, welches die im Namen der Gemeinde funktionierenden Geistlichen („Diener am Worte") und die von der Gemeinde gewählten „Ältesten" bilden. Um einen organischen Zusammenhang der einzelnen innerlich selbständigen und von einander unabhängigen Gemeinden herzustellen, schuf Calvin als Bindungsmittel die Synoden, zu denen sich die Presbyterien der verschiedenen Gemeinden vereinigen.

Wie das Luthertum nicht auf Deutschland beschränkt blieb, wo es entstanden war, so breitete sich auch der Calvinismus von der Schweiz alsbald nach anderen Ländern aus. Er fand zunächst in Frankreich zahlreiche Anhänger, trotz der von Franz I. und Heinrich II. gegen sie ergriffenen harten und strengen Maßregeln, infolge deren viele Protestanten hingerichtet, andere zur Flucht genötigt wurden. Da sie ihren Glauben nicht offen bekennen und ausüben durften, hielten sie ihre gottesdienstlichen Versammlungen des Nachts im Geheimen ab, woher sie wahrscheinlich auch den Namen „Huguenotten" erhielten, mit dem sie später geradezu bezeichnet wurden. Der gegenseitige Haß zwischen den Katholiken und Huguenotten, der bei ersteren durch ein Edikt vom Jahre 1562 zu Gunsten freier Religionsübung der Calvinisten noch gesteigert wurde, entzündete jetzt eine Reihe verheerender Religionskriege, welche beiderseits mit unerhörter, durch den religiösen Fanatismus hervorgerufener Grausamkeit geführt wurden.[1])

[1]) Um hier nur ein Beispiel anzuführen: In dem 3. Religionskriege, der im Jahre 1568 begann, trug der Hauptanführer der Huguenotten, Briquemont, ein Halsband von Ohren getöteter römischer Priester! Und das geschah unter „Christen", in der „christlichen" Ära! . . .

Aber alle Versuche, den Calvinismus in Frankreich zu vernichten, mißlangen. Selbst die blutigen Greuel der Pariser Bartholomäusnacht (24. August 1572), welchen Tausende Huguenotten zum Opfer fielen, konnten die calvinische Partei nur vorübergehend schwächen. Abermals entbrannte der Religions- und Bürgerkrieg, bis endlich das Edikt von Nantes (1598) den Huguenotten freie Religionsübung gewährte. Leider wurden ihnen die durch das genannte Edikt zugesicherten Freiheiten und Rechte unter der Regierung Ludwig XIII. (1610—1643) durch den Cardinal Richelieu teilweise wieder entzogen — wohl nicht ganz ohne die Schuld der Huguenotten selber — bis endlich Ludwig XIV. das Edikt von Nantes aufhob (18. Oktober 1685); eine Maßregel, zu der er sich auf Grund des Prinzipes der absoluten Monarchie berechtigt hielt, und wodurch er das „Territorialsystem" auch in Frankreich zur Geltung brachte.

Nicht genug daran, suchte der Minister Louvois die Calviner durch Militärgewalt („Dragonaden") zur römischen Kirche zurückzuführen, was die Auswanderung von 67.000 Calvinern nach England, Holland, Dänemark und insbesondere nach Brandenburg zur Folge hatte.

Außer anderen Ländern Europas wurde auch England protestantisch. König Heinrich VIII. hatte zunächst nur die Lossagung vom Primate des Papstes angestrebt, um die Ungiltigkeitserklärung seiner Ehe mit Katharina von Aragonien und die eheliche Verbindung mit der Hofdame Anna Boleyn, die der Papst Clemens VII. verweigert hatte, durchzusetzen, ohne eine Änderung der Glaubenslehre zu wollen; ja — er bestrafte die Annahme des Luthertums sogar mit dem Feuertode! Diese seine Absicht erreichte er auch wirklich durch den im Jahre 1534 eingeführten Suprematseid, nach welchem der König als Oberhaupt der Kirche in England, als Träger der päpstlichen und bischöflichen Gewalt anerkannt werden mußte, während er jeden Widerstand auf das grausamste bestrafte.

Erst unter der Regierung seines Sohnes Eduard VI. (1547 bis 1553) wurde die römische Kirche und ihre Lehre durch die „durch das Gesetz etablierte Kirche" verdrängt, während unter der nachfolgenden Königin Maria (1553—1558) die protestantischen Bischöfe und Prediger abgesetzt, an deren Stelle römisch-katholische bestellt und 279 Protestanten wegen „hartnäckiger Ketzerei" mit dem Tode bestraft wurden.

Umso raschere Fortschritte machte der Protestantismus wieder unter der Königin Elisabeth, welcher das Parlament abermals den Supremat übertrug und die „anglikanische, Hoch- oder Episkopalkirche“ aufs neue befestigte (1562), während die Nichtanerkennung des königlichen Suprematеs mit Amtsentsetzung und Einkerkerung gestraft wurde.

Die Glaubenslehre der anglikanischen Kirche nimmt eine Mittelstellung ein zwischen Luthertum und Calvinismus; sie verwirft den Primat des römischen Bischofs, die Messe und Transsubstantiation, das Fegefeuer, die Anrufung der Heiligen, und mäßigt den Calvinismus in der Prädestinationslehre. Taufe und Abendmahl (unter beiden Gestalten) wurden als Sakramente beibehalten; desgleichen die Tradition, aber nur „sofern sie der heiligen Schrift nicht widerspricht“. Ebenso behielt man die Stufen der kirchlichen Hierarchie, die liturgische Kleidung der Geistlichen ꝛc. bei.

Überaus hart wurde die Lage der römischen Katholiken in England, als der Papst Pius V. gegen Elisabeth den Bann aussprach; die Weigerung, dem protestantischen Gottesdienste anzuwohnen, wurde mit Gefängnis, Geldstrafen und körperlicher Züchtigung geahndet. In England römische Priester zu weihen, war bei Todesstrafe verboten. Staatliche Inquisitoren hatten darüber zu wachen, daß der katholische Gottesdienst nicht einmal in Privathäusern abgehalten wurde.

Noch schlimmer gestaltete sich die Lage der Katholiken in Irland, wo es aber trotz einer durch Jahrhunderte fortgesetzten Bedrückung nicht gelang, den Katholizismus zu verdrängen. Erst im Jahre 1793 machte das englische Parlament den irischen Katholiken betreffs der Ausübung des katholischen Gottesdienstes einige Zugeständnisse, doch blieben sie auch jetzt noch der bedeutendsten bürgerlichen Rechte beraubt; die Emanzipationsbill vom Jahre 1829 gewährte ihnen gleichfalls noch nicht die vollständige Wiederherstellung ihrer Rechte und Freiheit.

Doch kehren wir zu dem Ausgangspunkte der religiös-reformatorischen Bewegung, nach Deutschland, zurück. Hier hatte der Augsburger Religionsfriede vom Jahre 1555 die erwartete Beruhigung der Gemüter nicht gebracht. Die Spannung und Abneigung zwischen den römischen Katholiken und den Anhängern der beiden Hauptrichtungen des Protestantismus dauerten fort, und die gegenseitigen Beschuldigungen, konfessionelle Polemiken in Wort

und Schrift, die rücksichtslose Anwendung des Grundsatzes, das Bekenntnis der Unterthanen müsse sich nach jenem des Landesfürsten richten („cuius regio, illius religio“!), die Beeinträchtigung andersgläubiger Unterthanen in ihren religiösen und bürgerlichen Rechten steigerten die Erbitterung noch mehr. Die konfessionelle Scheidung Deutschlands führte endlich auch zur politischen, der „Union“ der protestantischen Fürsten (1608) folgte die „Ligue von Würzburg“ der katholischen (1609), und nach wenigen Jahren entbrannte jener furchtbare Krieg, der Deutschland durch drei Dezennien verheerte, entvölkerte und zu einer Wüste machte. Rudolf II. hatte nämlich in dem im Jahre 1609 den Böhmen verliehenen Majestätsbriefe den Herren und Rittern auf ihren Besitzungen, in königlichen Städten und auf königlichen Gütern auch den Bürgern und Einwohnern die Erbauung protestantischer — „utraquistischer“ — Gotteshäuser gestattet. Kaiser Mathias ließ nun auf Grund dieses Wortlautes[1]) die protestantische Kirche in Klostergrab niederreißen, jene in Braunau schließen, da Klostergrab dem Erzbischofe von Prag, Braunau dem Abte von Braunau gehörte. Das gab die Veranlassung zum Ausbruche jenes entsetzlichen Krieges . . .

Der Nachfolger des Kaisers Mathias, Ferdinand II., benützte die Niederlage des protestantischen Heeres in der Schlacht am Weißen Berge (1620) zur sogen. Gegenreformation, d. h. zur gewaltsamen Wiedereinführung der römisch-katholischen Religion; der Majestätsbrief wurde vernichtet, und die protestantischen Prediger sowie die treu zu ihrem Bekenntnisse stehenden Evangelischen aus Böhmen und den übrigen deutsch-österreichischen Ländern ausgewiesen . . .[2]) Erst das Erscheinen des schwedischen Heeres unter Gustav Adolf führte eine Wendung des Krieges zu Gunsten des Protestantismus herbei, und der Westfälische Friede (1645—48) beendete den blutigen Kampf. Eine große Zahl norddeutscher Bistümer und Stifte wurde auf Grund dieses Friedensschlusses säkularisiert, das

---

[1]) „Auf Grund des Wortlautes“. Denn thatsächlich verstand man, wie selbst der den Protestanten so feindliche kaiserliche Statthalter Slawata bezeugte, unter den „königlichen Gütern“ auch jene der Toten Hand, weil diese, wie die eigentlich königlichen, von der königlichen Kammer verwaltet wurden.

[2]) Noch heute ist die Erinnerung an jene Zeit in der Bevölkerung dieser Länder nicht erloschen. „Ich werde dich schon katholisch machen!“ pflegt man hier einem Widerstrebenden drohend zuzurufen. Die Zahl der Ausgewanderten betrug in Böhmen allein mehr als 36.000 Familien, darunter 185 Adelsgeschlechter. Was übrigens Engherzigkeit und religiöse Unduldsamkeit noch in viel späterer

„Reformationsrecht“ der Fürsten bezüglich des religiösen Bekenntnisses ihrer Unterthanen bestätigt und den Calvinisten oder Reformierten dieselben Rechte eingeräumt, wie den Lutheranern.

Der Abfall so vieler Länder und so vieler Millionen Glieder hatte inzwischen die römische Kirche aus ihrer trägen Ruhe und trügerischen Sicherheit aufgeschreckt, und diese Kirche sah sich endlich genötigt, mit sich selbst Gericht zu halten und eine durchgreifende Besserung der kirchlichen Zustände anzubahnen, wollte sie auch im Abendlande nicht noch eine empfindlichere Einbuße erleiden, ja, trotz bereitwilligster Unterstützung weltlicher Machthaber, einer völligen Auflösung anheimfallen. Diese Aufgabe hatte das von dem Papste Paul III. im Jahre 1545 nach Trient einberufene Konzil, welches nach mehrmaliger Unterbrechung bis 1563 dauerte. Die Protestanten, obwohl hiezu wiederholt eingeladen, hatten sich geweigert, es zu beschicken, da mit Rücksicht auf die von der römischen Kirche in Anspruch genommene Unfehlbarkeit in Glaubensfragen sowie bei der zähen Hartnäckigkeit, mit der man römischerseits selbst in disziplinären Angelegenheiten an dem einmal Bestehenden festhält, für die Sache der Reformation nichts zu hoffen war. Und hierin hätten sich die Protestanten auch nicht getäuscht; man hätte ihnen eben nur die Wahl gelassen zwischen völliger und bedingungsloser Unterwerfung unter die kirchlichen Aussprüche und — dem Anathem.

Pius IV. bestätigte die gefaßten Beschlüsse, welche sodann Pius V. durchzuführen begann. Der letztgenannte Papst verordnete überdies noch, daß die sogenannte Bulle „in coena Domini“, welche über alle Ketzer und speziell über die Protestanten den Bannfluch aussprach, alljährlich am Grünen Donnerstage nicht nur in Rom, sondern auch in allen Ländern der Christenheit verkündigt werde; eine höchst unkluge, schroffe und unchristliche Maßregel, welche die unter den Bekennern des Christentums vorhandenen Differenzen und Gegensätze noch verschärfen, die gegenseitige Erbitterung steigern und die bestehende Kluft zu einer unheilbaren

Zeit leisten durften, erhellt unter anderem daraus, daß Erzbischof Firmian von Salzburg mitten im Winter des Jahres 1731 30.000 Protestanten und „Inklinanten“ (d. h. zur evangelischen Lehre Hinneigende) aus dem Lande treiben ließ, jeden Bewohner mit 50 fl. strafte, der eine Bibel oder „ketzerische“ Schriften besaß oder las, und daß im Herbste 1837 mehr als 400 Zillerthaler Protestanten um des evangelischen Glaubens willen, für den sie schwere Bedrückungen hatten erdulden müssen, den Wanderstab ergreifen mußten, um sich in Schlesien eine neue Heimat zu gründen!

machen mußte, zumal in dieser Bulle „Ketzer", Sarazenen, Straßen- und Seeräuber gewissermaßen in eine Linie gestellt werden! Auch die leidige Inquisition wurde von dem Papste Paul III. durch eine aus sechs Kardinälen bestehende Kongregation neu organisiert (1549), um womöglich den Protestantismus zu unterdrücken; doch wurde dieselbe in den einzelnen Ländern durch die weltlichen Regierungen gegen das Ende des 18., in Portugal und Spanien erst in dem ersten Viertel des 19. Jahrhunderts wieder aufgehoben.[1]) In Rom aber besteht sie in der von Pius V. und Sixtus V. modifizierten Form unter der Bezeichnung „sacrum officium, congregatio inquisitionis haereticae pravitatis" noch bis heute fort und hat die Aufgabe, Bücher, Schriften rc., welche von dem Lehrsystem der römisch-katholischen Kirche abweichen, zu verdammen und auf den „Index der verbotenen Bücher" zu setzen.

Bei den heutigen geänderten — und man muß hinzufügen: **glücklicherweise** geänderten — Zeitverhältnissen, in einer Zeit, in der in fast allen Kulturstaaten die Religions- und Gewissensfreiheit, sowie die Freiheit der Wissenschaft und deren Lehre staatsgrundgesetzlich gewährleistet erscheint, ist allerdings diese ehemals so furchtbar mächtige und einflußreiche römische Inquisition nur mehr ein unschädliches und wesenloses Schemen im Vergleiche zu dem, was sie einst war; aber man ersieht hieraus wenigstens, was die römische Kurie noch immer möchte, wenn sie könnte, was sie will, wie es diesfalls um die Geistes- und Gewissensfreiheit sowie um den wissenschaftlichen und selbst ethischen Fortschritt der Menschheit stände, und wie verhängnisvoll und schwer verantwortlich es wäre, würde sich ein Staatswesen heute wieder als unbedingt gehorsames Werkzeug in den Dienst der diesfälligen Bestrebungen des römischen Stuhles und der römischen Theologie stellen . . .

Gefährlicher als die erwähnte römische Inquisition wurde dem Protestantismus der im Jahre 1540 von den Spaniern Ignatius von Loyola und Jakob Lainez sowie von dem Savoyarden le Fèvre gegründete Jesuitenorden oder Orden der Gesellschaft Jesu, dessen Mitglieder die Bekämpfung und Zurückdrängung der neuen Lehre als eine ihrer Hauptaufgaben auf sich nahmen, zu welchem Zwecke sie außer den drei üblichen Ordensgelübden noch ein viertes hinzufügten: „überall hinzugehen, wohin der Vater der

[1]) Spanien sah erst 1826 die letzte „Ketzer"verbrennung!

Christenheit sie senden würde." Mit Freude bestätigte der Papst Paul III. diesen Orden, der sich dem Papsttum mit solcher Bereitwilligkeit und unbedingten Hingebung zur Verfügung stellte, zumal die übrigen bisher bestandenen Orden, trotz ihrer enormen Ausbreitung, infolge deren sie die Zahl der Weltgeistlichen sogar weit überragten, in der Reformationsepoche sich als wenig brauchbare und begeisterte Kämpfer erwiesen hatten, zumeist vielmehr recht ruhige und nüchterne Zuschauer geblieben oder sogar in ganzen Massen zum „Feinde" übergegangen waren, welchem Beispiele auch die Weltgeistlichkeit vielfach gefolgt war.

Und unleugbar entfaltete der Orden, der sich rasch über Europa verbreitete, auf den verschiedensten Gebieten, durch innere und äußere Missionsarbeit, durch Abhaltung geistlicher Exerzitien für den Klerus im Geiste des Stifters Ignatius, durch Predigt und Beichthören, durch unermüdliche schriftliche und mündliche Bekämpfung der „Ketzerei", durch litterarische Arbeiten, durch Unterricht der Jugend an Gymnasien und höheren Kollegien, eine ungemein rege Thätigkeit, durch welche er den ins Wanken gekommenen und daniederliegenden Katholizismus vielerorts aufs neue festigte und dem Protestantismus vielfach, namentlich in Österreich, der Schweiz, Bayern, Deutschland, Polen, Abbruch that, ohne ihn freilich vernichten zu können. Die mit großer Klugheit und Umsicht entworfene und mit eiserner Konsequenz durchgeführte Verfassung oder „Konstitution" gestaltete den Orden zu einem organisch zusammenhängenden, festgefügten Ganzen, zu einem Heere begeisterter, verläßlicher, opferbereiter Streiter, deren Hauptthätigkeit sich in dem einen Ziele konzentrierte: alles, was dem römischen Lehr- und Kirchensysteme widerstreitet, unnachgiebig und auf das schroffste zu unterdrücken.

Selbstverständlich war in einem solchen Gemeinwesen für die Bethätigung des Einzelnwillens kein Raum — das Individuum mußte auf seine freie Selbstbestimmung verzichten, seinen eigenen Willen ertöten und dem durch den Verein repräsentierten Gesamtwillen aufopfern. Diese stramme Organisation in Verbindung mit der vorerwähnten eifervollen Thätigkeit erklärt denn auch die ehemaligen Erfolge dieses Ordens, zumal in denselben grundsätzlich nur körperlich gesunde und geistig gut veranlagte Individuen aufgenommen werden sollten.

Viel wurde über verderbliche Grundsätze und verwerfliche Lehren des Jesuitenordens geschrieben — teilweise nicht ohne Miß-

verständnis und Absicht oder unzulässige Verallgemeinerung des Besonderen und Einzelnen. So ist es wohl nur ein Mißverständnis, daß dem Jesuiten durch den Obern eine Sündenbegehung anbefohlen werden kann;[1]) ebenso ist der Beweis noch nicht formell erbracht worden, der Satz: „Der Zweck heiligt die Mittel", sei „jesuitisch", d. h. ein deutlich ausgesprochener Grundsatz, nach dem sich sämtliche Glieder dieses Ordens in ihrem Leben und Wirken richten sollen oder dürfen. Es läßt sich eben schon von vornherein nicht annehmen, das Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche habe einen Orden approbieren können, dessen offizielle Statuten einen derart unchristlichen und unsittlichen Satz enthalten, mögen anderweitige Charakterisierungen des Papsttums und einzelner Päpste geschichtlich noch so begründet und gerechtfertigt sein. Aber auch selbst bezüglich eines oder einzelner Mitglieder dieses Ordens ist der ausreichende Beweis der formellen Aufstellung oder Verteidigung dieses Satzes doch erst zu erbringen.[2])

Gleichwohl fehlt es nicht an gewichtigen Gründen, welche geeignet sind, ein diesem Orden etwa gespendetes Lob wesentlich herabzumindern, ja zur entschiedenen Gegnerschaft desselben zu bestimmen. Wir sehen hier selbst von der Thatsache ab, daß viele Mitglieder des Jesuitenordens Grundsätze aufstellten und verteidigten, welche nicht nur vom Gesichtspunkte der christlichen, sondern jeder echten Moral als gefährlich und verwerflich bezeichnet werden müssen — wie den unter Umständen zulässigen „Tyrannenmord", einen zu weit getriebenen und zu sittlicher Leichtfertigkeit führenden „Probabilismus", nach welchem man das Schlechte thun könne, wenn nur einige Gründe für dasselbe sprechen, die unter Umständen bei einem Eide, bei Versprechen und Aussagen zulässige „geheime"

---

[1]) Anlaß hiezu gab wohl Pars VI. c. 5 der Konstitution, welche Stelle nur den Sinn hat: Die vier Gelübde verbinden stets unter einer Sünde zum Gehorsam; die übrigen Vorschriften nur dann, wenn der Obere kraft des Gehorsams oder im Namen Jesu Christi befiehlt.

[2]) Wie angenommen wird, hat diese Anschuldigung ihren Grund in folgender Stelle eines von dem Jesuiten Busenbaum im Jahre 1650 geschriebenen Moralwerkes (Medulla theol. mor. l. IV. c. 3. dub. 7. art. II. res. 3): „Quia, cum finis licitus est, etiam media licita sunt." An sich will dieser Satz aber wohl nur sagen, daß es dem Handelnden gestattet sein muß, falls er einen erlaubten Zweck anstrebt, die diesem Zwecke entsprechenden, das ist eben wieder nur sittlich erlaubten Mittel in Anwendung zu bringen, da sonst der Zweck eben nicht verwirklicht werden könnte.

oder „Mental-Reservation", die Aufstellung und Verteidigung einer nicht selten sophistischen Kasuistik, wie z. B. der Lehre von der „philosophischen Sünde", gemäß welcher man nur dann sündigt, wenn man das Böse mit vollem Wissen um dasselbe vollbringt, weshalb Mord, Ehebruch ꝛc. keine Sünde sei, wenn nur die reine That, aber nicht die Sünde gewollt wird, der Lehre von der „Absichtslenkung", gemäß welcher eine böse Handlung nicht in der Absicht zu sündigen, sondern aus einem an sich indifferenten Motive geschehen kann, weshalb z. B. jemand, der einen Ehebruch begeht, kein Ehebrecher ist, wenn der Ehebruch nicht deshalb begangen wird, weil die Frauensperson verheiratet, sondern weil sie schön ist ꝛc.[1]) — da für solche Irrtümer Einzelner nicht der Orden als solcher verantwortlich gemacht werden kann und überdies die derartige verwerfliche Grundsätze enthaltenden Jesuiten-Schriften von den Päpsten verworfen wurden, zumal z. B. der „Tyrannenmord" auch selbst von Luther und Melanchthon und noch entschiedener von dem Calvinisten Junius Brutus verteidigt wurde, ohne daß hieraus allein schon die Verwerflichkeit des ganzen Lehrsystems des Luthertums und Calvinismus folgen müßte. Aber schon die ganze offenkundige Tendenz der Stiftung und Wirksamkeit des Jesuitenordens ist eine solche, daß deren durchgängige Verwirklichung im Interesse des wahren Wohles der Menschheit, der geistigen und selbst der politischen Freiheit der Völker, des gesunden, vernünftigen Fortschrittes, aber auch des religiösen Friedens, der wahren Religiosität und des echten Christentums hintangehalten werden muß.

Setzt sich doch der Jesuitenorden mit der ganzen Summe seiner geistigen Kraft für die absolute mittelalterliche Papalhoheit ein, für die Verwirklichung jener despotischen, einseitig theokratischen Weltauffassung, wie sie etwa ein Gregor VII., ein Inocenz III., ein Bonifatius VIII. und andere Päpste träumten, wie sich dieselbe zum Teile noch ein Pius IX. dachte, wie dessen „Syllabus" zeigt, wenn sie dieselbe auch bisher nicht verwirklichen konnten, — eine Weltauffassung, gemäß welcher alle Kreaturen dieser Erde, die Fürsten, Herrscher und Repräsentanten der Völker nicht ausgenommen, in gewissem Sinne, wenigstens indirekt, nämlich in Bezug auf die Gestaltung der bürgerlichen und politischen Gesetzgebung, dem römischen

[1]) Vgl. Ellendorf, Moral und Politik d. Jesuiten. Darmstadt, 1840. Huber, D. Jesuitenorden.

Papste als „Stellvertreter Gottes" unterworfen seien, so daß Gesetze, wenn und inwieweit sie den Lehren, Forderungen und Anschauungen der römischen Kirche und des sie repräsentierenden Papsttums widerstreiten, ungiltig und nicht verpflichtend (nullius valoris) wären. Wie einflußreich der Jesuitenorden diesfalls alsbald nach seiner Stiftung geworden, geht unter anderem daraus hervor, daß Papst Urban VIII. die obenerwähnte Bulle „in coena Domini", welche die religiöse Unduldsamkeit proklamiert und die unumschränkte Weltherrschaft der Päpste fordert, neu redigieren und deren alljährliche Verkündigung anordnen konnte.

Mit dieser eben erwähnten Haupttendenz hängt die zweite zusammen: die gesamte Menschheit in religiös-kirchlicher Beziehung unter die Oberhoheit und Jurisdiktion des römischen Papstes zu bringen. So ist das Verhalten dieses Ordens in dieser Richtung naturnotwendig und pflichtgemäß ein aggressives; für ihn giebt es insbesondere hinsichtlich des Protestantismus trotz des „Augsburger Religionsfriedens" und des „Westfälischen Friedensschlusses" keine „vollendete Thatsache", keine religiöse „Toleranz", keine Anerkennung der Berechtigung auch einer abweichenden religiösen Überzeugung . . .

Und unermüdlich — das muß Freund wie Gegner anerkennen — war und ist dieser Orden für die möglichste Verwirklichung dieser seiner Ideale thätig, in „gelehrten" Schriften gegenüber der unbeeinflußten wissenschaftlichen Forschung, in „populären" für Ausbreitung und Festigung seiner Grundsätze im Volke. Auch die studierende Jugend wird in diesem ungesunden, extrem römisch-kirchlichen Geiste erzogen, zu welchem Zwecke der fünfte General dieses Ordens, Claudius Aquaviva (1581—1615), einen besonderen Studienplan („ratio studiorum") und eine spezielle Ordens-Jugend-Pädagogik entwarf; strenge asketische Übungen — Stillschweigen, Selbstabtötung, Abbruch der Nahrung 2c. —, gehäufte kirchliche Andachten und Gebetsübungen, möglichste Abschließung von der Welt, auch von den Angehörigen, Gründung von Jugend-Sodalitäten — insbesondere marianischer —, unausgesetzte, unauffällige gegenseitige Überwachung, verbunden mit eventueller Denunziationspflicht 2c. sollen diesen Zweck erreichen helfen, die „Frömmigkeit" fördern, die vernunftgemäße Geistesfreiheit lähmen, selbständiges Denken und Empfinden, den individuellen Willen schon im Knaben ertöten, um sich desselben dereinst als widerstands-

unfähigen Werkzeuges — womöglich im Dienste der römischen Kirche selbst — bedienen zu können.

Und in demselben Geiste sucht dieser Orden auch auf die Massen zu wirken, insbesondere durch Gewissenszwang im Beichtstuhle und durch unermüdliche Abhaltung von Volksmissionen. Geeignete Ordensmitglieder bilden sich zu letzterem Zwecke systematisch aus, die Predigten werden für die verschiedenen Altersstufen, Stände, Geschlechter gesondert gehalten, am liebsten nach Eintritt der Abendzeit, um so auch schon äußerlich, durch das mystische Dunkel des Gotteshauses, auf das empfängliche Gemüt des Volkes zu wirken, den Schluß bilden mancherlei psychologisch fein berechnete religiöse Zeremonien — und so „wirksam und tiefgreifend" ist die erzielte „innere Erneuerung", so lebhaft das in den erschütterten Zuhörern erzeugte Gefühl der Sündhaftigkeit und des Schuldbewußtseins — auch in solchen, welche sich schwerer Vergehen gar nicht bewußt sind, ja begreiflich hauptsächlich gerade in solchen — in so lebhaften, glühenden Farben und zermalmenden Worten werden insbesondere die Strafen und Schrecken des Gerichtes, der Hölle und der Verdammnis geschildert, daß so manches kindlich-schwache Gemüt geknickt wird und verzweifelnd in sich selbst zusammenbricht, daß bisweilen Schwermut und Trübsinn, ja die Nacht religiösen Wahnsinns den Geist umfängt und verdüstert . . .

Mit fast unheimlicher Rührigkeit wird ferner gerade durch den Jesuitenorden und seine Affiliierungen, seinem Geiste und Zwecke entsprechend, in Wort und Schrift ungesunde Bigotterie und religiöser Aberglaube, namentlich in der Form der Wundersucht, genährt. Wie schon bei einer früheren Veranlassung (im X. Abschnitte) erwähnt: Wo immer in einer Gegend eine Jesuiten-Kolonie gegründet wurde, da ließ das Vorkommen eines oder mehrerer „Wunder", das sich gewöhnlich an ein Marienbild knüpfte, in der Regel nicht lange auf sich warten, alsbald strömten Massen gläubigen Volkes herbei, der Wallfahrtsort war gegeben . . .

Neben dem Marienkultus und dem Kultus des „heiligsten Herzens Jesu" ist es in neuerer Zeit, einer diesfälligen Weisung des römischen Stuhles entsprechend, insbesondere der Josefs-Kultus, für dessen Ausbreitung im gläubigen Volke der Jesuitenorden eifrigst wirkt. Unzählige Geschichtchen werden da in besonderen Traktätchen und Schriften, auch in periodischen, erzählt, welche beweisen sollen, wie mächtig, ja nahezu allmächtig, die fürbittliche Hilfe Josefs in

allen nur denkbaren leiblichen und seelischen, irdischen und überirdischen Anliegen und Nöten sei. Wir wollen hier dem Leser, damit er sich selbst ein Urteil bilde, aus der Unmasse solchen Stoffes nur ein Beispiel — wörtlich — vorführen.[1])

„Ein Inserat beim hl. Joseph. — Als deutsche Ordensfrauen vor etwa 13 Jahren aus unserem früheren Wohnsitze vertrieben, waren wir gezwungen, für uns und unsere Zöglinge in fremdem Lande ein neues Asyl zu gründen. Die weisen Fügungen der göttlichen Vorsehung ließen uns bald eine neue Heimat finden, in der wir uns ruhig und ungestört unserem schönen Berufe, der Jugenderziehung, widmen konnten. Da wir indeß in hiesiger Gegend fremd waren, sahen wir uns genötigt, unser Institut durch Zeitungsannoncen weiteren Kreisen bekannt zu geben, wenn nicht die Zahl unserer Zöglinge in bedenklicher Weise abnehmen sollte. Wir ließen also alljährlich eine diesbezügliche Anzeige in verschiedene Zeitungen einrücken, wodurch uns große Kosten verursacht wurden, ohne daß ein nennenswertes Resultat erzielt worden wäre. — Als nun wieder die Zeit heranrückte, in der die Anzeigen in den Zeitungen gemacht werden mußten, und wir mit schwerem Herzen der verhältnismäßig bedeutenden Kosten gedachten, die unserer ohnehin schwerbelasteten Kasse hieraus erwachsen mußten, kamen wir auf den Gedanken: Wie wäre es, wenn wir diesmal beim hl. Joseph inserieren ließen? Er kann mehr bewirken als alle Zeitungsannoncen der ganzen Welt, und wenn wir einzig auf seine Hilfe bauen, wird er uns nicht im Stiche lassen. Wir machten also mit dem hl. Joseph folgenden Vertrag: ‚Lieber hl. Joseph, wir lassen im Vertrauen auf deine vielvermögende Fürbitte in diesem Jahre unser Institut in keiner Zeitung anzeigen und erwarten von dir, daß du uns die nötige Zahl Zöglinge zuführest. Sobald wir diese Zahl haben, zahlen wir als Insertionskosten 40 Mark in deine Kasse zum Baue einer St. Josephs-Kirche in den Missionsgegenden und lassen Vorstehendes im Sendboten veröffentlichen, damit andere thun, wie wir gethan haben.‘ Den ersten Teil unseres Gelöbnisses konnten wir, dank der treuen Fürsorge des hl. Nährvaters unseres Erlösers, schon bald erfüllen, indem wir das ganze Jahr hindurch einen Zögling über die ausbedungene Zahl hinaus hatten. Mit diesen Zeilen möchten wir nun auch den zweiten Teil unserer Schuld abtragen . . . Mögen sie den Lesern i(!)hres geschätzten Blattes, die in ähnlicher Lage sich befinden, ein deutliches ‚Mach's nach!‘ zurufen. Für den Erfolg wird der hl. Joseph Bürge sein.“

Und solche und ähnliche Dinge, bei deren Lektüre einem das Rot heiligen Zornes und begründeten Schamgefühles unwillkürlich in die Wangen steigt, werden in einer Schrift veröffentlicht, welche mit dem ausdrücklichen Vermerk versehen ist: „Mit Genehmigung der geistlichen Oberen!“ . . . Wahrlich, auch hier möchte man bitter ausrufen: „Difficile est, satiram non scribere!“ . . .

[1]) Es ist enthalten in der von „Priestern der Gesellschaft Jesu“ herausgegebenen Monatsschrift: „Der Sendbote des göttlichen Herzens Jesu.“ Innsbr. Druck und Verlag v. Fel. Rauch, XXIV. Jahrg. März 1888, 3. Heft, S. 95.

Ist es den Mitgliedern des Jesuitenordens, welche derartige fast an Blasphemie grenzende Absurdidäten, um nicht zu sagen Frivolitäten, im Volke verbreiten, damit heiliger Ernst, glauben sie selbst, trotz der allgemein wissenschaftlichen Bildung, die sie vor ihrem Eintritte in den Orden in einem gewissen Maße ja doch genossen, aufrichtigen Herzens derartige Dinge, oder aber ist das Gegenteil der Fall? — Das eine wie das andere ist fast in gleichem Grade bedauerlich. Nein! das heißt nicht am Auf- und Ausbaue des „Reiches Gottes“ arbeiten, sondern das Reich der geistigen Finsternis und Beschränktheit verbreiten, das heißt das religiöse Gefühl und Bedürfnis des arglos vertrauenden Volkes mißbrauchen und in falsche Bahnen leiten. Nein! „Jesuitentum“ und „Christentum“ decken sich nicht nur nicht, sie verhalten sich in mehr als einer Beziehung als diametrale Gegensätze, und je mehr sich die römische Kirche mit der als „Jesuitismus“ bezeichneten religiös-geistigen Richtung identifiziert, je entschiedener und zahlreicher römisch-katholische Kleriker und Theologen erklären, auch sie alle seien eigentlich „Jesuiten“, da sie nichts anderes lehren und wollen, als dieser Orden, desto bedauerlicher ist diese Thatsache, aber auch desto verhängnisvoller muß sie früher oder später werden für die Stellung des ruhig denkenden und wissenschaftlich gebildeten Christen zum römisch-katholischen Kirchenwesen . . .

Mit besonderer Vorliebe nahmen ferner die Mitglieder des Jesuitenordens einflußreiche Stellen an den Höfen katholischer Fürsten (als Beichtväter, Ratgeber, Erzieher u. dgl.) an und suchten auch zu solchen Stellen (insbesondere bei einflußreichen Damen) zu gelangen, um sodann mit der ihnen eigentümlichen Gewandtheit, Schmiegsamkeit und Geschicklichkeit Gesetzgebung und Politik im Interesse der oben gezeichneten Ziele nach Möglichkeit zu bestimmen und zu lenken. Sogar einer der Generale des Jesuitenordens, Franz Borgia (1566—1572), hatte sich genötigt gesehen, diese Einmengung in das politische Getriebe, die vorherrschend litterarische Thätigkeit dieses Ordens bei gleichzeitiger Vernachlässigung der Pflege christlicher Tugend, zu rügen, und es ist gewiß bezeichnend, wenn er die Thätigkeit des von ihm geleiteten Ordens mit den Worten schildert: „Wie Lämmer sind wir eingezogen, wie Wölfe herrschen wir; wie Hunde wird man uns vertreiben, aber wie Adler werden wir uns verjüngen“ . . .

Begreiflich, daß unter solchen Umständen die Zahl der Gegner dieses Ordens immer größer wurde; und solche Gegner fanden sich

nicht nur an den Höfen katholischer Fürsten, sondern infolge dessen Prätensionen und des Bestrebens, alles zu beherrschen, auch an Gymnasien, Akademieen, Universitäten, insbesondere der Pariser, unter den übrigen katholischen Orden — insbesondere unter den Maurinern und Benediktinern[1]) — sowie unter der katholischen Weltgeistlichkeit, ja selbst unter den Bischöfen; immer allgemeiner wurde die Forderung nach einer Reform der Jesuitenordens; und als auch diese abgelehnt wurde — der General Ricci soll dem Papste Clemens XIII. erklärt haben: „Jesuitae aut sint ut sunt, aut plane non sint“ — entschloß sich Clemens XIV., dem entschiedenen Verlangen der bourbonischen Höfe und Portugals nachgebend, durch das Breve „Dominus ac redemptor noster“ vom 21. Juli 1773 den Orden der Gesellschaft Jesu „für immer“ aufzuheben...

Bemerkenswert ist ferner aus der neueren Kirchengeschichte das Hervortreten einer freieren religiösen Richtung innerhalb der römisch-katholischen Kirche selbst, welche sich insbesondere an Georg Hermes, Anton Günther und Frohschammer knüpft, eine Bewegung, durch welche der Versuch gemacht wurde, in religiös-dogmatischen Fragen auch dem vernünftigen Denken sowie der Erfahrung wenigstens einen Teil der ihnen gebührenden Rechte einzuräumen, deren Verdammung seitens der römischen Inquisition und des päpstlichen Stuhles selbstverständlich nicht lange auf sich warten ließ. Näher auf die bezüglichen Aufstellungen und die daran seitens ihrer Anhänger und der römischen Theologen sich knüpfende überaus heftige und erregte Polemik einzugehen, verbietet jedoch der Zweck vorliegender Schrift.

Auch die in Baden, Württemberg, der Schweiz, in Schlesien und anderen Ländern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ziemlich tiefgreifende Bewegung unter katholischen Geistlichen wie Laien zu Gunsten eines freieren Kirchenwesens, jedoch unter Beibehaltung der katholischen Grundlage, der Lossagung von Rom und

[1]) Schon der Serviten-Mönch Paul Sarpi, der Theologe der Republik Venedig, welcher die Rechte dieses Freistaates gegen die Eingriffe des Papstes Paul V. (1605—1621) mutig und erfolgreich verteidigt, hatte den übermächtigen Einfluß des Jesuitenordens in der Leitung der römischen Kirche als schädlich und gefahrdrohend erkannt und die seinerzeitige Sachlage mit den Worten gekennzeichnet: „Sind erst die Jesuiten gestürzt, so ist auch Rom gestürzt, und wenn Rom nicht mehr ist, wird sich die Religion von selbst reformieren“ ...

der Gründung einer deutschen Nationalkirche, der Abschaffung der für das Volk unverständlichen lateinischen Sprache beim Gottesdienste, der Beseitigung des äußeren Schaugepränges bei demselben, der Vereinfachung der zahllosen, die römische Liturgie überwuchernden Ceremonien, deren Mittelpunkt bei Pontifikalhandlungen fast mehr Menschendienst als „Gottes“dienst ist, der Abschaffung des Cölibates ꝛc. führte infolge der Unbildung und geistigen Indolenz der Massen, des religiösen Indifferentismus der höheren Schichten sowie der heftigen Gegenagitation der an dem römischen Kirchenwesen festhaltenden Geistlichen und Mönche nicht zu den erhofften dauernden Erfolgen.

Einen neuen Impuls schien die Bewegung zu gewinnen, als anläßlich der Ausstellung des angeblichen Rockes Jesu im Dome zu Trier (18. August bis 6. Oktober 1844), bei dessen Verehrung sich auch eine Anzahl „wunderbarer Heilungen“ ereignet haben sollen, seitens protestantischer und aufgeklärter katholischer Kreise die Echtheit dieser Reliquien bestritten, das Reliquienwesen der katholischen Kirche gegeißelt sowie der ganze Geist des römischen Kirchenwesens und das Walten und Wirken römischer Päpste auf Grund des Zeugnisses der Geschichte beleuchtet wurde.[1])

In diese Bewegung griff insbesondere der gewesene römisch-katholische Priester Johannes Ronge in Schlesien und Czerski in Posen ein. So entstand der „Deutschkatholizismus“ und die „christlich apostolisch katholische Kirche“ — ein Kirchenwesen auf protestantischem Prinzip und mit einer freieren, vereinfachten, rationelleren christlichen Dogmatik, welche auf dem „Konzil zu Leipzig“ — Ostern 1845 — ihren Ausdruck in dem Glaubenssymbolum fand: „Ich glaube an Gott den Vater, der durch sein allmächtiges Wort die Welt geschaffen und sie in Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe regiert. Ich glaube an den heiligen Geist, eine heilige allgemeine christliche Kirche, Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben. Amen.“

Fast schien es anfangs, als sei hiemit die Grundlage der vielersehnten Vereinigung der getrennten christlichen Bekenntnisse Deutschlands gefunden. Aber auch diese Hoffnung erwies sich alsbald als

---

[1]) Als im Jahre 1891 der „heilige Rock“ abermals zur Verehrung ausgestellt wurde, fehlte es selbstredend gleichfalls nicht an „wunderbaren Heilungen“, — wie begreiflich zumeist von Krankheiten, welche in Nerven- und Muskelschwäche sowie in Lähmungen ihren Grund hatten.

trügerisch. Der Übertritt zu diesem neuen und einheitlichen Kirchenwesen aus den römisch-katholischen Kreisen erfolgte nicht zahlreich genug, und eine dieser Vereinigung günstige Bewegung in der protestantischen Kirche wurde „von oben" nicht nur nicht gefördert, sondern vielmehr gehemmt. In manchen Ländern, in Hannover, Hessenkassel, Österreich, standen die Regierungen dieser Bewegung schon von vornherein und grundsätzlich nicht freundlich, vielmehr zurückdrängend gegenüber, und dieselbe Haltung nahm später auch Preußen ein, zumal die anfangs rein kirchliche Bewegung — insbesondere durch Dowiat — auch auf das Gebiet kommunistischer und politischer Tendenzen überzugreifen begann. Damit war bei dem damaligen Stande der Dinge, insbesondere bei dem Stande der die Religions- und Gewissensfreiheit betreffenden Gesetzgebung in den einzelnen Ländern das Schicksal dieser Bewegung besiegelt und deren Erlöschen nur mehr eine Frage der Zeit.

Und nun wollen wir noch kurz des denkwürdigsten Ereignisses der neueren Kirchengeschichte erwähnen — des Vatikanischen Konzils (1869—70) und der auf demselben dogmatisierten Infallibilität des Papstes.

Die dogmatische Fixierung der letzteren war schon seit langem der innige Wunsch der extremen Richtung innerhalb der katholischen Kirche; und namentlich die Angehörigen des Ordens der Gesellschaft Jesu waren in den von ihnen herausgegebenen oder beeinflußten litterarischen Organen schon seit Jahren eifrig bemüht, für das Zustandekommen dieses Dogmas, welches die päpstliche Oberhoheit und absolute kirchliche Vollgewalt krönen und besiegeln sollte, Stimmung zu machen. Jeder Kenner des Wesens des eigentlichen Christentums, der Geschichte der christlichen Kirche und insbesondere der Entwickelung der kirchlichen Verfassung wird zugeben müssen: es erschien von vornherein kaum glaublich, daß auch nur der ernstliche Versuch gemacht werden könnte oder würde, die Proklamierung der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes im Wege eines ökumenischen Konzils durchzusetzen; denn wenn nach dem bekannten Worte des (um 450 gestorbenen) Vincentius von Lerin „das wahrhaft und eigentlich ‚katholisch' ist, was überall, was immer, und was von allen geglaubt wurde" (Common. 3.), dann ist die Lehre von der Infallibilität des römischen Papstes entschieden nicht „katholisch".

Wir haben in dem laufenden Abschnitte vorliegenden Buches ersehen — und wir ließen hiebei die bezüglichen Stellen des neuen

Testamentes selbst sprechen — wie wenig der Apostel Petrus, dessen Nachfolger die römischen Päpste sich nennen, daran dachte, für seine Person die Prärogative der „Unfehlbarkeit" in Anspruch zu nehmen, und wie wenig auch die übrigen Apostel geneigt waren, ihm dieselbe zuzuerkennen, wie vielmehr die Verfassung der Urkirche eine entschieden und ausgeprägt kirchengemeindliche und synodale gewesen. Dasselbe gilt auch von der ganzen späteren, sowohl älteren als mittleren und neueren Geschichte. Der Umstand, daß die ökumenischen Konzilien im Einvernehmen auch mit den römischen Bischöfen — später durch diese selbst — einberufen wurden und diese Bischöfe, sei es durch Legaten, sei es in eigener Person, denselben später präsidierten, die frühzeitigen Appellationen an dieselben und die Entscheidungen derselben in Glaubensstreitigkeiten in letzter Instanz beweisen doch nur, daß der Primat als Ehrenvorrang des römischen Bischofs im Laufe der geschichtlichen Entwickelung — wenngleich, wie wir gesehen, nicht ohne vielseitigen Widerspruch — immer allgemeiner, schon aus Gründen innerer Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit, anerkannt wurde, aber sie beweisen durchaus nicht die päpstliche Unfehlbarkeit im Sinne der vatikanischen Dekrete, welche geradezu die seit Anbeginn der Kirche giltige Grundlage der Kirchenverfassung umstürzten und beseitigten.

Im Sinne dieses Präsidial- und Ehrenvorranges unterschrieben die Beschlüsse des I. Nicänischen Konzils vom Jahre 325 die drei Legaten des römischen Bischofs zuerst, und sodann, mit derselben, innerlich und wesentlich koordinierten Entscheidungskraft, die übrigen Bischöfe. Dasselbe geschah auch auf den späteren Konzilien. Die Väter des IV. allgemeinen Konzils, in Chalcedon vom Jahre 451, sandten die Verhandlungsakten dieser Versammlung, nachdem sie großenteils von den päpstlichen Legaten schon auf dem Konzile unterschrieben waren, an den römischen Bischof Leo I. mit der ausdrücklichen Motivierung, von diesem „Bestätigung, Zustimmung und damit Festigung zu erhalten."[1]) Deutlicher kann die bloß formelle Bedeutung dieses Aktes, der zudem nicht etwa auf einem kirchlich rechtsgiltigen Kanon beruhte, sondern dem **freithätigen Entschlusse** der Väter entsprang und daher materiell und thatsächlich ein spontanes und widerrufbares Zugeständnis zu Gunsten des päpstlichen Primates bedeutete, nicht ausgedrückt werden.

[1]) Ausdrücklich heißt es am Schlusse dieses Ersuchschreibens: „Rogamus igitur et tuis decretis nostrum honora iudicium ..." (s. Harduin, T. II. p. 660).

Wir müßten alles früher Gesagte wiederholen, wollten wir hier abermals zeigen, welche Stellung das Papsttum in der Kirche ursprünglich einnahm, und durch welche Mittel es zu seiner späteren Bedeutung gelangte. Das sechste ökumenische Konzil zu Constantinopel vom Jahre 680, welches den „Monotheletismus" verworfen hatte, sprach sogar, außer über die Monotheleten Theodorus von Pharan, Sergius, Paulus, Pyrrhus und Petrus sowie über Cyrus von Alexandrien, auch über den römischen Bischof Honorius I. „die Ausschließung und das Anathem", weil „Honorius dem Sergius in allem folgte", und der Papst Leo II., der Nachfolger Agathos, unter dem jenes Konzil war abgehalten worden, bestätigte in einem Schreiben an den Kaiser Constantinus Pogonatus vom Jahre 682 die Beschlüsse dieser Synode zugleich mit dem Anathem über Honorius, „weil er diese apostolische Kirche nicht durch die Lehre der apostolischen Überlieferung heiligte, sondern den unbefleckten Glauben durch unheiligen Verrat verkehren ließ." Und in ähnlicher Weise begründete Leo II. diesen Bann über Honorius in einem Schreiben an die Bischöfe Spaniens mit den Worten: „Weil er (Honorius) die Flamme einer häretischen Irrlehre nicht gleich im Beginne löschte, sondern durch seine Nachlässigkeit noch nährte."

Interessant ist die Ausflucht gewisser römischer Theologen, die einschlägigen Schreiben des Honorius seien eben nur private gewesen, nicht aber „offizielle", also keine definitio dogmatica ex cathedra, welche der Papst vielmehr auf das entschiedenste abgelehnt habe.[1]) Ja — was berechtigt denn zu dieser Auffassung? Handelte es sich denn bezüglich der Frage, ob die monotheletische Auffassung der Person Christi „orthodox" oder „häretisch" sei, um eine rein private theologische, und nicht vielmehr um eine öffentliche christologische Streitfrage, um die Frage der Möglichkeit einer Vereinigung der großen monophysitischen Partei mit der Kirche? Hatte nicht der Vater des Monotheletismus, der Patriarch Sergius von Constantinopel, in seinem Schreiben an den Papst Honorius[2]) diesen ausdrücklich ersucht, „durch sein Ansehen" dem störenden Beginnen des Sophronius entgegenzutreten, damit nicht wegen des von den Monophysiten zur Bedingung gemachten Ausdruckes „eine Wirkungsweise in Christus die Vereinigung Unzähliger verhindert

[1]) Vgl. „Katholik", Dezemberheft 1863, S. 681.
[2]) Sergii ep. ad. Honor. bei Mansi T. XI. 529.

werde, zumal sich dieser Ausdruck schon bei Dionysius Areopagita finde?" Wenn aber der Papst, wie gewisse römische Theologen behaupten, wirklich eine lehramtliche Entscheidung ex cathedra „auf das entschiedenste ablehnte", wo bleibt dann das in der päpstlichen Infallibilität doch notwendig eingeschlossene Bewußtsein des Rechtes und der Pflicht zur unfehlbaren Entscheidung theologisch-dogmatischer Streitigkeiten und Kontroversen?

Und selbst abgesehen von alldem: Wenn das sechste allgemeine Konzil, was ja auch die römischen Theologen nicht leugnen können, den römischen Bischof Honorius wegen seiner Haltung in der monotheletischen Streitfrage „ausschließt und verdammt," dann war sich eben **das Konzil** bewußt, oberster Wächter des orthodoxen Glaubens und höchster Richter in der Entscheidung dogmatischer Fragen zu sein, ein Richter, dessen Judikatur sich **auch der römische Bischof** zu unterwerfen habe, dann war das Subjekt oder der Träger der lehramtlichen kirchlichen Unfehlbarkeit thatsächlich und eigentlich das Konzil und nicht der Papst, d. h. die Dekretierung der Unfehlbarkeit lehramtlicher Aussprüche des römischen Papstes aus und durch sich selbst, ohne Zustimmung eines allgemeinen Konzils, widerspricht der Geschichte, der Verfassung und dem ursprünglichen Bewußtsein der Kirche.

Auch noch das Konstanzer Konzil hatte, wie oben bemerkt, in der vierten und fünften allgemeinen Sitzung dieses Bewußtsein der Christenheit dahin ausgesprochen, „daß jeder, auch der Papst, was den Glauben und die Ausrottung des Schismas betrifft, dem allgemeinen Konzile gehorchen müsse und dieses, wie über alle Christen, so auch über den Papst zu gebieten habe," das Baseler Konzil bestätigte diese Beschlüsse in der zweiten öffentlichen Sitzung vom 15. Februar 1432, und selbst auf dem Tridentinischen Konzil wagte man es, trotz eifrigen Bestrebens der römisch-päpstlichen Partei, nicht, die Superiorität des Papstes über das allgemeine Konzil grundsätzlich und dogmatisch zu fixieren.

Speziell das diesfällige Bewußtsein der Kirche Frankreichs fand noch im Jahre 1682 seinen Ausdruck in vier, von dem entschiedenen Vorkämpfer des französischen Katholizismus Bossuet redigierten denkwürdigen Artikeln, welche hier wenigstens auszugsweise wiedergegeben seien. Erstens: „Gott hat dem heiligen Petrus, seinen Nachfolgern, den Stellvertretern Christi, und der Kirche selbst nur eine Gewalt über die geistlichen, das Heil der Seele

betreffenden, nicht aber über die zeitlichen und bürgerlichen Dinge gegeben. Zweitens: Der apostolische Stuhl und die Nachfolger des heiligen Petrus besitzen zwar die Fülle der geistlichen Gewalt, aber es bestehen zugleich die Dekrete des Konzils von Konstanz (4. und 5. Sitzung) rücksichtlich der Autorität der ökumenischen Konzilien, und die gallikanische Kirche billigt es nicht, daß man diese Autorität bezweifle, oder sie auf den bloßen Fall eines Schismas beschränke. Drittens: Demgemäß muß der Gebrauch der apostolischen Gewalt durch die Kanones geregelt werden, welche durch die Verehrung der ganzen Welt geheiligt sind.. Viertens: In Glaubenssachen hat der Papst die vorzüglichste Autorität, und seine Entscheidungen gelten für alle Kirchen und für jede Kirche; aber sein Urteil ist nicht irreformabel, wenn nicht die Übereinstimmung der Kirche hinzukommt..."

Dieselbe Überzeugung entwickelte und begründete in Deutschland der Weihbischof von Trier, Johannes Nikolaus von Hontheim, der unter dem Pseudonym Justinus Febronius in einem im Jahre 1763 erschienenen Buche[1]) entschieden für die Rechte der Bischöfe gegenüber der Allgewalt des römischen Papstes eintrat und durch geschichtliche Zeugnisse nachwies, wie sich die römischen Bischöfe die unbeschränkte Herrschaft über die Kirche im Laufe der Jahrhunderte aneigneten, so daß die übrigen Bischöfe thatsächlich zu päpstlichen Oberpfarrern und römischen Präfekten herabsanken. Der von Christus bestellte Träger der geistlichen Gewalt ist die ganze Kirche, die ursprüngliche Verfassung der Kirche daher nicht monarchisch. Nicht Christus, sondern die Kirche hat dem römischen Bischofe den Primat übertragen, weshalb der römische Bischof der Kirche untergeordnet sei. Der Papst habe nur einen Ehrenvorrang in der Kirche, die relativ höchste, aber keine absolute Autorität und keine Jurisdiktion. Die Rechte, welche der Papst bisher ausgeübt hat, und die den Bischöfen allmählich entzogen wurden, sollten nun nicht mehr vom Papste, sondern von den Bischöfen ausgeübt werden, und die Kirche könne den Primatialvorrang auch einem andern als gerade dem römischen Bischofe übertragen. Daher könne man von päpstlichen Entscheidungen an ein allgemeines Konzil appellieren.

---

[1]) Bouillon, 1763.

Trotz des Versuches einiger römischer Theologen in Deutschland und namentlich in Italien, die Ausführungen Hontheims zu widerlegen — was, ohne die Geschichte zu fälschen, von vornherein unmöglich war — und trotz der Verdammung des Buches Hontheims seitens des Papstes Clemens XIII., die selbstverständlich nicht lange auf sich warten ließ, fanden die in dem genannten Buche entwickelten Grundsätze nicht nur in Kreisen des deutschen Klerus und namentlich seitens zahlreicher österreichischer Kanonisten, sondern auch bei mehreren deutschen Bischöfen Annahme und Zustimmung, und insbesondere die drei geistlichen Kurfürsten von Mainz, Köln und Trier, sowie der Erzbischof von Salzburg gingen auf dem Kongreß zu Ems 1786 daran, durch eine aus 23 Artikeln bestehende „Punktation" aus jenen Grundsätzen die systematisch-praktischen Folgerungen zu ziehen, welche sodann der toskanische Bischof Scipio Ricci auf der Synode von Pistoja in die Form von Synodaldekreten umwandelte.

Diesen und ähnlichen freieren Bestrebungen und Anschauungen auch innerhalb der katholischen Kirche mußte für alle Zukunft ein Ende gemacht werden. Das einfachste und wirksamste Mittel zur Erreichung dieses Zweckes war nun aber die dogmatische Fixierung der päpstlichen Infallibilität und der in dieser eingeschlossenen absoluten Papalhoheit und unumschränkten päpstlichen Jurisdiktion über die gesamte Kirche; und daher ging das eifrige Bestreben der extrem römischen Partei der Kurie dahin, diese Fixierung herbeizuführen. Leicht erschien es, gerade den Papst Pius IX., den Urheber des „Syllabus", für diesen Plan zu gewinnen. Solange die dogmatischen Definitionen der Zustimmung eines ökumenischen Konzils bedurften, war den Konzilsvätern doch noch die Möglichkeit gegeben, ihre eigene, persönliche Glaubensüberzeugung sowie die traditionelle Glaubensmeinung ihrer Diözesen, trotz eines etwa versuchten Terrorismus, frei und selbständig zum Ausdruck zu bringen, und die Geschichte der Kirche zeigt, mit welcher Entschiedenheit dies nicht selten namentlich in der ältesten und älteren Zeit geschah. Dies sollte nun fürderhin unmöglich gemacht werden; der Machtspruch des römischen Bischofs allein sollte entscheiden und den Vorstehern und Gläubigen nur die Pflicht zukommen, die betreffende Lehrentscheidung blind, prüfungs- und widerspruchslos als „göttlich geoffenbarte Wahrheit" anzunehmen. . . .

In der That sprach eine in dem von Jesuiten redigierten

Organe der Kurie, der „Civiltà cattolica“, am 6. Februar 1869 erschienene, angeblich aus Frankreich stammende Korrespondenz, und zwar, sicher nicht zufällig, gerade zu jener Zeit, als die Mitglieder der „dogmatischen Kommission“ das Schema betreffs der „Infallibilität des Papstes“ berieten, die Erwartung aus, das einzuberufende Konzil werde den „Wunsch der Katholiken“ (!), die Aufstellungen des Syllabus zu proklamieren und die Unfehlbarkeit des Papstes zu definieren, erfüllen; es werde dies „durch Akklamation der Bischöfe“, also auf kürzestem Wege geschehen und daher das Konzil von nur kurzer Dauer sein. . . .

Die Aufregung, welche durch diesen so durchsichtigen Aufsatz in denkenden Kreisen der Laien, des Klerus und selbst des Episkopats zahlreicher Länder hervorgerufen wurde, war keine geringe und strafte die Behauptung der „Civiltà“, die Proklamierung der päpstlichen Infallibilität sei „Wunsch der Katholiken“, offen Lügen. „Nur Unverstand“, erklärte selbst eine katholische Zeitschrift Deutschlands, „konnte diese Ansichten einzelner Litteraten mit den Gesinnungen der Katholiken verwechseln.“[1]) In besonderen „Hirtenbriefen“ suchten die Bischöfe Deutschlands, Österreich-Ungarns, Frankreichs und anderer Länder die Gläubigen zu beruhigen. „Unmöglich werde und könne,“ erklärten z. B. die Bischöfe Deutschlands, „eine allgemeine Kirchenversammlung eine neue Lehre aussprechen, welche in der heil. Schrift oder der Überlieferung nicht enthalten ist. . . Niemand brauche zu fürchten, das allgemeine Konzil werde Beschlüsse fassen, welche ohne Not mit den bestehenden Verhältnissen und den Bedürfnissen der Gegenwart sich in Widerspruch setzen, oder es werde Anschauungen und Einrichtungen vergangener Zeiten in die Gegenwart verpflanzen wollen. . . Ebenso unbegründet und überaus ungerecht sei der Verdacht, es werde auf dem Konzil die Freiheit der Beratung beeinträchtigt sein.“ . . .[2]) Der französische Bischof Dupanloup bezeichnete in seinem „Hirtenbriefe“ die päpstliche Unfehlbarkeit ausdrücklich als „übertriebene Lehrmeinung“ und sprach die Zuversicht aus, Rom werde sich weigern, „Übertreibungen in Dogmen zu verwandeln.“ . . .

Allein es sollte anders kommen. Schon die Regelung der auf dem Konzil einzuhaltenden „Geschäftsordnung“ nahm der Papst

---

[1]) Mainzer Katholik, I. Bd., S. 727, Jahrg. 1869.

[2]) Stimmen aus Maria Laach, Heft 5, 1869.

in einer besonderen Bulle[1]) ausschließlich für sich in Anspruch, während dieselbe selbst noch auf dem Tridentinischen Konzil sowohl in materieller als formaler Beziehung von den Konzilsvätern war vereinbart worden. Offenbar fürchtete die Partei der Kurie, die Mehrheit der Konzilsväter würde, wenn man die althergebrachte Form beibehielte, es ablehnen, ein auf die „Unfehlbarkeit" des Papstes bezügliches Schema der Beratung und Schlußfassung des Konzils überhaupt zu unterbreiten. Vergeblich protestierte der besonnenere Teil des Episkopats gegen die willkürliche Beschränkung der bischöflichen Rechte. Ja — als in der ersten „Generalkongregation" am 10. Dezember 1869 ein Bischof den Mut fand, gegen diese vom Papste octroyierte Geschäftsordnung zu sprechen, schnitt ihm der Konzilspräsident das Wort mit der Erklärung ab: „Hier liege ein Gegenstand vor, welcher vom Papste selbst entschieden und nicht dem Konzil unterbreitet sei."

Zwar erhielt diese Geschäftsordnung infolge Beschwerden zahlreicher Konzilsväter durch den Erlaß des Papstes vom 20. Februar 1870 einzelne „Nachtragsbestimmungen"; die Klagen über die Handhabung dieser revidierten Geschäftsordnung, über die Willkür der Konzilsleitung, über die Beeinträchtigung der Freiheit der Beratung, sogar über eigenmächtige Textveränderungen ꝛc. wurden aber noch größer und zahlreicher, und führten zu einer von mehr als hundert Bischöfen aller Nationen unterzeichneten schriftlichen „Vorstellung". „Wir fügen" — heißt es in diesem denkwürdigen und für die innerhalb der römischen Kirche allmählich herrschend gewordenen Zustände in der That charakteristischen Aktenstücke[2]) u. a. — „keine Bitte mehr bei; denn wir vermögen es nicht länger mit unserer bischöflichen Würde, mit unserem Amte, das wir auf dem Konzil ausüben, und mit den Rechten, welche uns als Gliedern des Konzils zukommen, zu vereinigen; Bitten vorzutragen, nachdem uns die Erfahrung sattsam belehrt hat, daß unsere Bitten nicht nur nicht berücksichtigt werden, sondern nicht einmal einer Antwort würdig erachtet worden sind."...

Alsbald trat man mit der Absicht, durch das Konzil die päpstliche Unfehlbarkeit beschließen zu lassen, offen hervor, indem anfangs Jänner 1870 achtzehn Bischöfe verschiedener Länder den Konzils-

[1]) „Multiplices inter" vom 27. November 1869. Cf. Acta et decr. fasc. II. p. 66—74.

[2]) Vgl. Friedrich, documenta, II. Abtlg., pag. 392—397.

vätern einen bezüglichen Antrag unterbreiteten, dem bald darauf ein zweiter von einigen zumeist italienischen Bischöfen folgte. Wie auf einen geheimen Befehl begannen gleichzeitig mehrere einflußreiche, den extremen Papalismus verteidigende Blätter Italiens, Frankreichs und Englands für die päpstliche Unfehlbarkeit zu agitieren, was zur Folge hatte, daß aus einzelnen Diözesen Adressen von Geistlichen und Laien zu Gunsten der Dogmatisierung dieser Lehre an das Konzil gerichtet und auch mehrere Schriften zu gleichem Zwecke verfaßt wurden, worüber Pius IX. in besonderen Breven seine belobende Anerkennung aussprach. Auf Betreiben des Klerus wurden ferner in Italien und Spanien zahlreiche Demonstrations-Prozessionen veranstaltet, „um die Madonna zu bitten, sie möge die Konzilsväter bewegen, die Unfehlbarkeit zu votieren."

Aber diese Kundgebungen veranlaßten nur noch weit zahlreichere und entschiedenere Gegenkundgebungen aus geistlichen wie Laienkreisen namentlich Deutschlands und Österreich-Ungarns, und eine von 45 österreichisch-deutschen, 38 französischen, 27 amerikanischen, 17 orientalischen und 7 italienischen Bischöfen an den Papst gerichtete motivierte „Vorstellung" bat denselben dringend, es möge ein auf die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit zielender Antrag dem Konzil nicht unterbreitet werden. Vergeblich. Die dogmatische Kommission ließ den Konzilsvätern eine „Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi" in vier Kapiteln gedruckt zustellen, von welchen das 4. Kapitel von der „Unfehlbarkeit des Papstes" handelte.

Jetzt entwickelten die Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit unter den Bischöfen eine noch mehr gesteigerte Thätigkeit, in der Hoffnung, deren Dogmatisierung noch in letzter Stunde hintanhalten zu können. Man wies darauf hin, daß diese Dogmatisierung nicht notwendig sei, da die Autorität des Papstes bei Entscheidungen über Glaubensfragen zu keiner Zeit weniger angefochten wurde, als in der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart, wie aus dem Verhalten der Katholiken anläßlich des Vorgehens des Papstes gegen Hermes, Günther, Frohschammer u. a. hervorgehe; die Kluft zwischen der orientalischen und lateinischen Kirche würde durch die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit noch größer, und insbesondere würden die protestantischen Christen von der römischen Kirche für immer abgestoßen werden. Aber hievon abgesehen sei es unmöglich, die päpstliche Unfehlbarkeit aus der Schrift, aus der Überlieferung, aus der Geschichte und Verfassung der Kirche hinreichend

zu begründen. Die hiefür geltend gemachten Stellen beweisen zwar den Primat, aber keineswegs die „Unfehlbarkeit" des römischen Bischofs, wozu noch komme, daß viele einschlägige Zitate aus den Kirchenvätern und Konzilsakten sehr ungenau, manche sogar entschieden unecht seien. Darum werde sich für die Dogmatisierung dieser Lehre kaum die notwendige moralische Einheit finden, während Pius IV. auf dem Tridentinischen Konzil erklärte, es dürfen unter allen Umständen nur solche dogmatische Definitionen stattfinden, in welchen alle Väter vollständig (unanimi consensu) übereinstimmen. Von einzelnen Päpsten werde ferner seitens der Kirchengeschichtsforscher mit aller Bestimmtheit behauptet, daß sie sich zur Häresie verirrt, wie denn auch die Päpste Innocenz III. und Innocenz IV. die Möglichkeit eines Abfalles eines Papstes vom orthodoxen katholischen Glauben zugestanden haben. Durch die Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes aus sich wären die Konzilien für alle Zukunft eigentlich überflüssig. Auch würden die weltlichen Regierungen solche Bullen einzelner Päpste, welche die weltliche Macht unter die kirchliche zu beugen suchen, insbesondere die Bulle „Unam sanctam" Bonifaz VIII. und „Ex apostolico nostro officio" Paul IV., wenn diese Päpste wirklich unfehlbar waren, als eine unabänderliche, für alle Zeiten geltende Bedrohung der Fürsten ansehen und die Bekämpfung der katholischen Kirche für geboten erachten. Nicht minder würde man, falls das projektierte Dogma zustande käme, auf das vielfach unwürdige, gewaltthätige und unsittliche Leben und Gebaren einzelner Päpste, das jetzt fast vergessen sei, von neuem hinweisen und sich fragen, ob man denn auch diese Männer als unfehlbare Träger des kirchlichen Lehramtes, und deren Entscheidungen und Aussprüche als absolute Norm des religiös-sittlichen Lebens der Christenheit ansehen könne und dürfe. Was insbesondere England betrifft, so seien vor der Emanzipation der dortigen Katholiken die Bischöfe und Theologen öffentlich von dem Parlamente gefragt worden, ob sie und ihre Untergebenen glaubten, der Papst könne in Sachen des Glaubens Entscheidungen treffen ohne ausdrückliche und stillschweigende Zustimmung der Kirche? Und alle Bischöfe und Theologen antworteten übereinstimmend: Die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes gehöre nicht zum Glauben der katholischen Kirche. . .[1])

[1]) Und dem ist in der That so. Selbst der im Besitze der höchsten kirchlichen wie politischen Machtfülle stehende Papst Innocenz III. hatte erklärt:

Aber auch selbst diese gewichtigen, unwiderlegten und unwiderlegbaren Gründe vermochten dem Fortgange der Sache keinen Halt zu gebieten; im Gegenteile — sie erhitzten die Gemüter der für die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit sich einsetzenden Mehrheit der Bischöfe noch mehr, und diese suchte jetzt das Ende der vorbereitenden Beratungen und Verhandlungen nach Möglichkeit zu beschleunigen. So wurde am 3. Juni die Generaldebatte trotz des Protestes von 81 Konzilsvätern[1]) geschlossen und die am 15. Juni beginnende Spezialdebatte seitens der Verteidiger der päpstlichen Infallibilität dadurch abzukürzen gesucht, daß sie mehrere Redner der Opposition durch laute Äußerungen der Mißbilligung und Ungeduld unterbrachen, zur Ordnung riefen und sie durch Stampfen mit den Füßen und Lärmen auch selbst zum Schweigen nötigten. Ja es wurden sogar Bischöfe, die als „oppositionell" bekannt waren, gewaltsam in ihren Wohnungen zurückgehalten, damit sie bei den Debatten nicht erscheinen konnten. So wahrte man die Freiheit der Rede, der Beratung, der Überzeugung!

Schon am 13. Juli kam es daher zur Abstimmung über das ganze Schema, betreffend den Primat und die Unfehlbarkeit des römischen Papstes. Von den 601 anwesenden Vätern[2]) stimmten 88 dagegen, 62 bedingungsweise dafür, 451 unbedingt dafür. Die von den 62 Mitgliedern des Konzils vorgebrachten Bemerkungen und Einwendungen gingen zwar wieder an die dogmatische Kommission zurück, hatten aber nur zur Folge, daß in der bereits am 16. Juli abgehaltenen Generalkongregation von der Kommission zu dem am 13. Juli angenommenen Schema ganz unvermutet und urplötzlich zur Unfehlbarkeitsformel der Zusatz „non autem ex consensu ecclesiae" gemacht und mit Majorität auch angenommen wurde. Man wollte also einen Papst, dessen Aussprüche absolut und aus sich selbst, ohne alle Rücksicht auf die Zustimmung und Überzeugung der Gesamtkirche, unfehlbar und irreformabel sind.

„In tantum mihi fides necessaria, ut cum de caeteris peccatis Deum iudicem habeam, propter solum peccatum, quod in fidem committitur, possim ab ecclesia iudicari" (Mansi, T. XX., p. 1099). Also selbst dieser Papst wußte sich der Gesamtkirche in Glaubenssachen verantwortlich. Ähnliche Aussprüche finden sich bei Paschalis II., Gregor VII. (l. V. ep. 11; VI. ep. 14) u. a.

[1]) Vgl. Friedrich, docum. II. Abtlg. p. 397 ff.

[2]) 70 Mitglieder blieben der Generalkongregation fern und enthielten sich der Abstimmung.

Da versuchten, in der letzten Stunde, der Primas von Ungarn, Simor, der greise Bischof von Dijon, Rivet, und der Bischof von Mainz, Ketteler, in einer für den 15. Juli bewilligten Audienz den Papst Pius mit dringender Bitte zu bewegen, die Verkündigung des Majoritätsbeschlusses zu unterlassen oder doch aufzuschieben; ja — Bischof Ketteler warf sich dem Papste dreimal zu Füßen (!), ihn beschwörend, von seinem Vorhaben abzustehen, da dies jetzt noch möglich sei. Vergeblich! Ebenso erfolglos blieb die von dem Wiener Kardinal Rauscher in der Abschiedsaudienz am 17. Juli versuchte Einwirkung auf den Papst. Pius blieb unzugänglich, und seine Antwort lautete: „Die Sache sei schon zu weit vorgeschritten . . .“

Noch verfaßten 55 Bischöfe aus Frankreich, Österreich-Ungarn, Deutschland und Amerika an demselben 17. Juli ein Aktenstück, welches dem Papste am 18. Juli früh übergeben wurde, in welchem sie ihren Protest vom 13. Juli erneuern und bekräftigen, und zugleich die Gründe angeben, warum sie von der bevorstehenden öffentlichen Sitzung fern bleiben werden. In letzterer Beziehung erklärten sie: „Die kindliche Pietät und Verehrung, von welcher jüngst unsere Abgeordneten zu den Füßen Eurer Heiligkeit geführt wurden, gestatten uns nicht, in einer Sache, welche die Person Ew. Heiligkeit so nahe berührt, öffentlich und im Angesichte des Vaters non placet zu sagen. Und zudem könnten wir in der feierlichen Sitzung nur die in der Generalkongregation abgegebenen Vota wiederholen.“ Schließlich „gelobten sie der Kirche Gottes und Sr. Heiligkeit unveränderte Treue und Gehorsam“[1]).

So kam es, daß in der vierten öffentlichen Sitzung am 18. Juli von den 535 Anwesenden 533 mit „placet“ und nur 2 mit „non placet“ stimmten, welch letztere sich später dem Beschlusse der übrigen fügten, so daß man römischerseits sagen konnte, das über den Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes handelnde Dogma sei „einstimmig“ angenommen worden. Mit welchem Rechte, soweit die Überzeugung der Gesamtkirche in Betracht kommt, haben die Leser aus dem Vorhergehenden ersehen, dessen Detail seiner instruktiven Wichtigkeit wegen etwas eingehender vorgeführt wurde.

Sofort nach diesem Beschlusse erhob sich Papst Pius und approbierte feierlich die getroffene Glaubensentscheidung durch Vor-

[1]) Das ganze denkwürdige Aktenstück bei Friedrich, p. 263—64; Friedberg p. 622—23.

lesung der bereits fertig gestellten Bulle „Pastor aeternus“, während ein furchtbares Gewitter mit heftigen Donnerschlägen die Kuppel der Peterskirche erschütterte und eine solche Dunkelheit im Konzilsraume erzeugte, daß Kerzen angezündet werden mußten, um die Vorlesung der Approbationsformel seitens des Papstes zu ermöglichen. Glaubten die Infallibilisten in diesem Naturphänomen eine feierliche Bestätigung der soeben gefaßten Konzilsbeschlüsse durch den Himmel selbst sehen und an die Gesetzgebung auf Sinai erinnern zu sollen, bei der es auch „anfing zu donnern und zu blitzen“, und bei der „der ganze Berg Sinai mit einer überaus dichten Wolke sich bedeckte, als Jehovah herabstieg auf die Spitze des Berges“[1]), so erblickten andere Beurteiler in dem Grollen des Donners den symbolischen Ausdruck des Zornes des Himmels über das Zustandekommen einer Glaubenslehre, der selbst innerhalb des kirchlichen Lehrsystems die geschichtliche Grundlage und Voraussetzung fehlte, eine eindringliche Erinnerung an menschliche Schwachheit und Ohnmacht, ein furchtbar ernstes „Mene, Thekel, Phares“ für die römische Kirche selbst. —

Mit der Infallibilitätserklärung hat das römische Papsttum die höchste Stufe seiner Macht über die Gesamtkirche erreicht; der römische Bischof ist dadurch absoluter, unverantwortlicher Souverän der Kirche geworden, gewissermaßen der Bischof kat’ exochen, die letzte Schranke seiner omnipotenten Jurisdiktionsgewalt beseitigt worden, eine Berufung von einem päpstlichen Ausspruche ex cathedra an ein ökumenisches Konzil oder an die übrigen Bischöfe fortan unzulässig. Ein solcher Ausspruch des Papstes will geradezu als untrügliches quasi-göttliches Orakel gelten. Wenn Ludwig XIV. von Frankreich zu sagen pflegte: „Der Staat das bin ich,“ so kann der römische Papst seitdem mit noch größerem Rechte von sich sagen: Die römisch-katholische Kirche das bin ich . . .“ Und welchen Wert hat diese Infallibilitätserklärung in logisch-metaphysischer Beziehung? — Wie die römisch-katholische Theologie lehrt, kommt die lehramtliche Unfehlbarkeit der Gesamtheit der Bischöfe, ohne Papst, an und für sich nicht zu; folglich war auch das Votum der 533 Bischöfe vom 18. Juli 1870 an sich nicht unfehlbar, also fehlbar; erst durch Beitritt, Zustimmung und Approbation seitens des Papstes ist die Infallibilitätserklärung seitens jener Bischöfe unfehlbar und innerlich wahr **geworden**, d. h. eigentlich und wesentlich hat

[1]) II. Mos. 19, 16 ff.

der römische Papst sich selbst als infallibel erklärt, und der schon früher wiederholt gerügte fehlerhafte Zirkel im katholischen Glaubens- und Lehrprinzipe kehrt hier abermals wieder. Selbst wenn man sich also auch frei weiß von Mißverständnissen und gewissen falschen Auffassungen dieser Lehre, wenn z. B. auch zugegeben werden kann, die Unfehlbarkeit des römischen Bischofs sei nicht gleichbedeutend mit „absoluter Sündenlosigkeit" oder durch letztere bedingt, da er gemäß der Infallibilitätsformel unfehlbar ist durch „göttlichen Beistand", wenn man auch weiß, diese Unfehlbarkeit beziehe sich nur auf Gegenstände des Glaubens und der Sitten, und werde nur dann in Anspruch genommen, wenn der Papst „ex cathedra" spricht, als allgemeiner Lehrer der Kirche, nicht aber als Privatmann oder Gelehrter, und diese Unfehlbarkeit des Papstes, beziehungsweise deren Objekt, sei keine andere als jene, welche vor dem Zustandekommen dieses Dogmas nur der Gesamtkirche zukam — so ändert das alles an dem oben Gesagten nicht das mindeste.

Wer ist übrigens zur Prüfung eines eventuellen Irrtums — „Irrtum" im Sinne des katholischen Dogmensystems — des Papstes als „Menschen" und „Gelehrten", und zur Feststellung der entgegengesetzten „Wahrheit" zunächst berufen, als eben wieder der Papst, also thatsächlich und wesentlich dasselbe Subjekt, da es seit den vatikanischen Beschlüssen einer diesfälligen Prüfung und Zustimmung der „Kirche" doch nicht mehr bedarf? Geringen Trost bietet auch die Erklärung, das Objekt der päpstlichen Unfehlbarkeit falle mit dem Objekte der Unfehlbarkeit der lehrenden Kirche überhaupt zusammen; daher könne der Papst seit dem 18. Juli 1870 in aller Zukunft nur betreffs solcher Fragen und Dinge unfehlbare Lehrentscheidungen fällen, über welche die Bischöfe im Vereine mit dem Papste vor diesem Termine infallibel entscheiden konnten. Wie umfangreich und dehnbar ist z. B. das Gebiet solcher rein wissenschaftlicher Fragen und Lehren, welche mit der „geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehre" in unmittelbarem oder mittelbarem Zusammenhange wirklich stehen, oder doch in einen solchen Zusammenhang gebracht werden können, und über welche daher der Papst von nun an gleichfalls „unfehlbar" entscheiden kann! Was hindert ferner den Papst, in den Bereich infallibler Lehrentscheidungen auch selbst politische und kirchlich-politische Fragen, Dinge und Einrichtungen zu ziehen, sofern sie mit der „geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehre" in irgend einen Zusammenhang gebracht werden

können? Was hindert ihn, z. B. die Notwendigkeit eines weltlichen Besitzes und der territorialen Souverainität des römischen Papstes als für die freie Regierung der Kirche und die Erreichung ihres „gottgewollten Zweckes" unentbehrlich zu bezeichnen und demgemäß zu dogmatisieren?[1]) Wie, wenn einer der nachfolgenden Päpste dem römischen Papsttum, mit Berufung auf dessen unmittelbar göttliche Stiftung und maßgebende Autorität für alle menschlichen rechtlich-sittlichen Verhältnisse, eine ähnliche Stellung geben wollte, wie dies gewisse Päpste des Mittelalters gethan, und diese Stellung durch einen infalliblen Kathedralspruch für sich und dessen Nachfolger abermals in Anspruch nähme? —

Wir wissen zwar, daß Papst Pius IX. erklärte, „das Papsttum träume nicht mehr von der Auferstehung seiner arbiträren Macht des Mittelalters;" daß er am 20. Juli 1871 erklärte, „die gegenwärtigen Verhältnisse seien von den früheren ganz verschieden; nur böser Wille könne so verschiedene Dinge und Zeitverhältnisse mit einander vermengen."[2]) Sind aber diese persönlichen Anschauungen, an deren Aufrichtigkeit nicht zu zweifeln ist, maßgebend für alle Zukunft? Wo giebt es eine authentische Interpretation des Wesens und der Tragweite der vatikanischen Infallibilitätsformel, da, wie wir gesehen, der Begriff dessen, was Gegenstand der kirchlichen und daher auch der päpstlichen Unfehlbarkeit ist und sein kann, ein so weiter und dehnbarer? — Scheint es doch, daß derselbe Papst Pius IX. einer solchen authentischen Abgrenzung der „Infallibilität" geflissentlich aus dem Wege ging, um sich und seinen Nachfolgern nicht die Hände zu binden, wie aus seiner Äußerung hervorgeht: „Manche wünschen, ich möchte die Definition des Konzils noch weiter und bestimmter erklären; doch ist sie deutlich genug und bedarf keiner weiteren Kommentare und Erklärungen. Wer das Dekret mit aufrichtiger Gesinnung liest, dem ist sein wahrer Sinn klar."

---

[1]) In der That beginnt man in dieser Richtung von gewisser Seite bereits „Versuchs-Fühler" auszustrecken. So schrieb das Jesuitenorgan „Civiltà Cattolica", dasselbe, welches der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit so eifrig und „erfolgreich" vorgearbeitet hatte, Ende Februar 1898: „Die weltliche Macht ist für das Papsttum eine absolute und von seiner Existenz untrennbare Bedingung." Nun ist der göttliche Ursprung des Papsttums Dogma, ergo . . .

[2]) Auch Leo XIII. erklärte in seiner Encyklika „Satis cognitum" vom 29. Juni 1896, die Kirche habe nicht die Absicht, sich in die weltlichen Dinge zu mischen oder Rechte der Herrscher an sich zu reißen.

So wird es in der Hauptsache immer von dem Bildungsgrade, der Geistes- und Gemütsrichtung, der Weisheit und Klugheit, dem Charakter und der Widerstandskraft gegen gewisse äußere Strömungen und Einflüsse des jeweiligen Papstes abhängen, welchen Gebrauch er von dem ihm fortan zustehenden Rechte infallibler Aussprüche machen wird.

Zwar meinen manche römische Bischöfe und Theologen, die angedeuteten Befürchtungen seien unbegründet, da die päpstliche Unfehlbarkeit sich nur auf solche Gegenstände des Glaubens und der Sitten erstrecke, welche in der Bibel und der Tradition enthalten sind. Aber für den römischen Katholiken hat einfach das als göttlich geoffenbarte Glaubens- und Sittenlehre zu gelten, was und weil es das kirchliche Lehramt, also jetzt auch der Papst, wenn er ex cathedra spricht, als „geoffenbarte Wahrheit" bezeichnet. Selbst wer also in dieser Sache nicht Schwarzseher oder Pessimist ist, wird zugeben müssen, daß diese „Unfehlbarkeit" des Papstes für den Frieden der Völker und Staaten, für die freie, unbeeinflußte Forschung und Wissenschaft, für die ruhige Fortentwickelung unserer gesamten geistigen Kultur gefährlich werden kann, eine Besorgnis, welcher zum Teile auch jene 55 Bischöfe am Schlusse oben erwähnten Denkschreibens vom 17. Juli 1870 mit den Worten Ausdruck gaben: „Wir kehren daher ohne Verzug zu unseren Herden zurück .. in der schmerzlichen Gewißheit, daß wir .. unter unseren Gläubigen auch den Frieden und die Ruhe der Gewissen gestört finden werden."

Die praktischen Konsequenzen hat von den Oppositionsbischöfen selbst allerdings kein einziger gezogen! Ihnen stand die „Treue und der Gehorsam" gegen den Papst, die Rücksicht auf den unveränderten Bestand der römischen Kirche und auf das von ihnen bekleidete Amt höher, als die natürliche und absolute Pflicht gegen die Wahrheit und gegen ihre eigene gegenteilige Überzeugung, wenngleich es immerhin einen kleinen Trost gewährt, daß eine so stattliche Anzahl von Bischöfen that, was in ihren Kräften lag, um wenigstens das Zustandekommen der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit zu verhindern, und daß dieselben die Vorsteher solcher Diözesen waren, welche kulturell am höchsten stehenden Ländern angehören, Ländern, in denen auch bezüglich der allgemein wissenschaftlichen Bildung der Kleriker höhere Ansprüche gestellt werden, während, mit wenigen Ausnahmen, die Bischöfe Italiens und Spaniens, und insbesondere die Bischöfe des Orients

und der Missionen, großenteils ehemalige Zöglinge der Propaganda und von der römischen Kurie völlig — auch materiell — abhängig, die Definierung der in Rede stehenden Lehre so übereifrig betrieben.

Solche praktische Konsequenzen zog bloß eine Anzahl Theologen von Beruf, von Geistlichen und Laien namentlich in Frankreich, Deutschland, Österreich und der Schweiz. So entstand die altkatholische Reformbewegung, an deren Spitze in Deutschland Döllinger, Friedrich, Reusch, Langen, Knodt, Reinkens, Michelis, Schulte u. a. traten — Männer, welche ehedem die römisch-katholische Kirche, deren Lehren und Einrichtungen mit bedeutendem Erfolge verteidigt hatten, denen aber die Pflicht der Wahrheit, Gewissen und Überzeugung die Annahme der vatikanischen Beschlüsse verboten. Insbesondere die entschiedene Erklärung des Erstgenannten, des Stiftsprobstes und Professors von Döllinger in München, welcher schon vor und während des Konzils mehrere Gegenschriften veröffentlicht hatte, daß er das „vatikanische Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht annehmen könne als Christ, nicht als Theolog, nicht als Geschichtskundiger, nicht als Bürger", erregte im Hinblicke auf seine ehemalige gelehrte litterarische Thätigkeit im Dienste der katholischen Kirche in weiten Kreisen großes Aufsehen und veranlaßte seitens denkender Katholiken zahlreiche Zustimmungskundgebungen. Die über ihn und die übrigen Führer der „Altkatholiken" verhängte „Exkommunikation" konnte sie in ihrer Überzeugung nicht wankend machen, da „Schweigen oder Zustimmen Mitschuld wäre". Insbesondere lehnte Döllinger die an ihn wiederholt ergangene Zumutung, sich zu fügen, mit den entschiedenen Worten ab, „er könne sein Alter nicht mit einer Lüge beflecken . . ."

Es zeigt nach all dem Gesagten in der That von einer bedauerlichen Niedrigkeit der Gesinnung und des Charakters, um die Sache nicht noch schärfer zu bezeichnen, wie sie es eigentlich verdiente, wenn gewisse römische Theologen für die Haltung Döllingers und anderer keinen andern Erklärungsgrund zu finden vermochten und vermögen, als — „Gelehrtenstolz, Ehrgeiz und verletzte persönliche Eitelkeit!"[1])

---

[1]) In ähnlichen Fällen erkennen unentwegte Verteidiger des römischen Kirchenwesens mit Vorliebe auf „Geistesstörung", „Verrücktheit", „Irrsinn" oder „Sittenlosigkeit", was im vorliegenden Falle doch nicht gut anging.

Die von Tausenden offen ausgesprochene und von Zehntausenden insgeheim gehegte Hoffnung, die in Fluß geratene „altkatholische“ Bewegung werde lebenskräftig im Klerus und Volk immer weitere Kreise ziehen, zu einem Bruche mit dem römischen Kirchenwesen wenigstens in einzelnen, an durchschnittlicher Intelligenz höher stehenden Ländern führen und eine den Bedürfnissen und dem Stande der geistigen Kultur der Gegenwart entsprechende religiös-kirchliche Reform, die Herstellung einer Volkskirche auf altchristlichem Geiste, vielleicht sogar die Vereinigung der getrennten christlichen Konfessionen auf einer gewissen gemeinsamen Grundlage ermöglichen — diese Hoffnungen und Erwartungen scheinen sich nicht bestätigen zu wollen..

Damit wollen wir die Skizzierung der Geschichte und Wirksamkeit des von Jesus grundgelegten Werkes, des Christentums, der christlichen Kirche, schließen. Ein gewaltiges, überaus figuren- und ereignisreiches Gemälde ist es, das sich hier dem betrachtenden, forschenden Blicke entrollt. Und was ist das Gesamtresultat dieser Forschung und Untersuchung, sofern man die Thatsachen, die Wirklichkeit, das objektive Geschehen allein sprechen läßt und sich nicht vom Gesichtspunkte der Subjektivität und eines einseitigen, unwissenschaftlichen und unkritischen Parteistandpunktes leiten läßt?

Wir sehen in diesem Gemälde viel Licht, aber auch viel Schatten, viel Erfreuliches, Anerkennenswertes, ja Bewunderungswürdiges, aber auch viel, viel Bedauerliches, Häßliches, ja Grauenvolles und Verwerfliches — viel Gutes, aber auch viel Schlimmes. Zahlreiche Blätter der Geschichte der Kirche sind mit Blut geschrieben, das sie vergießen gemacht, mit Grausamkeiten befleckt, die sie begangen. Welch kraftvollen, erleuchteten, heiligmäßigen, wahrhaft großen Gestalten begegnen wir insbesondere in der langen Reihe der Vorsteher der katholischen Kirche, von denen in unserer Skizze nur einige wenige genannt wurden, aber wie vielen auch, die, mit Lastern und niederen Leidenschaften befleckt, das gerade Gegenteil dieser Männer waren! Zu einem Beweise der Göttlichkeit und des übernatürlichen Charakters des Christentums und seines Stifters eignet sich auch die Geschichte des Christentums, der christlichen Kirche nicht; alles verläuft auch hier natürlich, menschlich — nach dem allgemeinen, ausnahmslosen Gesetze der Kausalität, nach dem Verhältnisse des Bedingenden zum Bedingten, der Ursache zur Wirkung. Zwar fehlt es nicht an einzelnen für das Christentum und die Kirche — oder vielmehr Kirchen — günstigen und

fördernden Umständen und Ereignissen, und die kirchliche Theologie weist auf dieselben in der That als auf einen Beweis der unmittelbar göttlichen und providentiellen Führung und Leitung der Kirche hin; so auf die günstige äußere Weltlage gerade zur Zeit der Stiftung des Christentums, wie wir schon früher gesehen, auf den Untergang des jüdischen Staatswesens zu einer Zeit, wo nicht nur die Gefahr der Verfolgung, sondern auch die Möglichkeit einer Verschmelzung der jüdischen und spezifisch christlichen Ideen, also die Möglichkeit eines Zurücksinkens des Christentums in das altgläubige Judentum vorhanden war, auf das Auftreten zahlreicher Kirchenväter zur Bekämpfung der großen Häresieen der ersten Jahrhunderte, auf den Beginn der Völkerwanderung gerade zu der Zeit, als das Christentum bereits hinreichend gefestigt und demnach befähigt war, die einzelnen Völker in ihren Schoß aufzunehmen und sie der Segnungen christlicher Kultur teilhaftig zu machen, auf die frühzeitige Christianisierung der irischen und britischen Inseln, von wo aus nach den Stürmen der Völkerwanderung die während derselben in Deutschland und den angrenzenden Ländern vernichteten Kirchen wieder hergestellt werden konnten, auf die Gründung des Kirchenstaates und die Errichtung der römischen Kaiserwürde zur Erhöhung des Ansehens und zum Schutze der Kirche und ihres Oberhauptes rc.; allein diesen *günstigen* und *fördernden* Ereignissen und Thatsachen, welche sich übrigens nicht beim Christentum *ausschließlich* finden, stehen, wie wir im Vorhergehenden gesehen, ebenso zahlreiche, ja noch *weitaus zahlreichere* ungünstige, schädigende und zersetzende Momente gegenüber, und in welchem Zustande sich die „Kirche Christi“ in der *Gegenwart* befindet, das bedarf hier nicht erst wieder eines eingehenden Nachweises.

Gewiß entspricht es der *religiösen* Betrachtung und dem *religiösen* Bedürfnisse, in dem innersten Wesen auch der *geschichtlichen* Erscheinungen das Walten der Gottheit zu erblicken, und auch eine tiefere *geschichtsphilosophische* Reflexion wird das Walten einer bestimmten Ordnung und Gesetzmäßigkeit in der geschichtlichen und namentlich kulturgeschichtlichen Entwickelung der Menschheit sowie in dem Pragmatismus der großen weltgeschichtlichen Begebenheiten zugeben — eine Gesetzmäßigkeit, die immerhin als „göttlicher Weltplan“, als „Vorsehung“ bezeichnet werden kann, ein „Weltplan“, innerhalb dessen das Christentum wohl ein wichtiges und bedeutungsvolles Glied wäre; aber vom Gesichtspunkte der

exakten Wissenschaft läßt sich darüber, ob und inwieweit diesem „göttlichen Weltplane" innere Berechtigung und metaphysische Realität zukommt, nichts sagen, da ein schwacher „Indizienbeweis" eben kein wirklicher logischer Beweis wäre und auch hier vor einer Verwechslung des Thatsächlichen und Wirklichen mit dem a priori und planmäßig Gewollten oder Beabsichtigten, des post hoc mit dem propter hoc, gewarnt werden muß.

h) Die Wunder Jesu.

Der prinzipielle Standpunkt der positiven Theologie. — Zwei andere extreme grundsätzliche Auffassungen. — Die richtige Mitte. — Einige Beispiele für den mythisch-allegorischen Charakter der evangelischen Wundererzählungen. — Die Teufelsaustreibungen und die Besessenheit. — Der reiche Fischfang. — Die übrigen Jesu zugeschriebenen Wunder. — Der Bildungsstand der Jünger und Zeitgenossen Jesu. — Außerevangelische Zeugnisse. — Das psychisch-subjektive Momen bei gewissen Krankenheilungen. — Bediente sich Jesus „geheimer Naturkräfte" oder einer ihm innewohnenden „magnetischen Kraft"? — Der diesfällige Glaub des jüdischen Altertums. — Berechtigung der Annahme natürlicher und allegorischer Erklärungsgründe der Wunder Jesu. — Beispiele. — Die Auferstehung Jesu. — Mangel verläßlicher und einheitlicher diesfälliger Berichte. — Das Fehlen von Augenzeugen. — Die Angelophanie des Matthäus-Evangeliums. — War Jesus wirklich gestorben? — Das Eingreifen einer fremden, dritten Hand. — Die angebliche Bestechung der Wache. — Die angeblichen alttestamentlichen Weissagungen der Auferstehung des Messias und die diesbezüglichen Vorhersagungen Jesu selbst. — Die Erscheinungen des Auferstandenen. — Der „vergeistigte" und „verklärte" Leib des Auferstandenen. — Das eigentümliche Verhalten des Auferstandenen. — Wie entstand der Glaube der Jünger an die Auferstehung Jesu? — Die Bekehrung des Paulus. — Zusatzbemerkung. — Die Himmelfahrt Jesu. — Religiös-ethischer Entstehungsgrund und legendarischer Charakter der diesbezüglichen evangelischen Erzählung. — Schwierigkeiten und Bedenken bezüglich einer wirklichen, leiblichen Auffahrt Jesu. — Würde selbst aus der bewiesenen Realität der Wunder Jesu dessen Gottheit folgen? — Das Pfingstwunder und das „Reden in anderen Zungen." — Die „Geistesgaben" der apostolischen Zeit. — Die Heilung des Blinden und andere Wunder. — Die Wunderkraft Jesu keine absolute. —

Außer den im Vorangehenden untersuchten Argumenten beruft sich die positive kirchliche Theologie, wie eingangs bemerkt, endlich noch auf die Wunder und Weissagungen Jesu als auf einen Beweis, und zwar den wichtigsten, seiner Gottheit. Was nun vorerst die prinzipielle Seite der Wunderfrage betrifft, so wurde schon im vorigen (X.) Abschnitte kurz gezeigt, was sich darüber vom Gesichtspunkte unbefangenen Denkens und beglaubigter Er-

fahrung sagen läßt. Es wurde gezeigt, daß uns im Bereiche der Geschichte und Erfahrung, auf welche es hier offenbar allein ankommt, kein Geschehnis entgegentritt, bezüglich dessen wir mit evidenter und unabweisbarer Gewißheit annehmen müssen, daß es einen wirklich übernatürlichen Charakter, das Kriterium unmittelbar göttlicher, die natürliche Ordnung und den allgemeinen Kausalzusammenhang der Dinge momentan, ausnahmsweise und gewaltsam durchbrechender Wirksamkeit an sich trägt. Das gilt aber ebenso von den biblischen Wundern und Weissagungen des „alten" wie des „neuen" Testamentes. Der Beweis für die Echtheit, Glaubwürdigkeit und Unverfälschtheit der evangelischen Berichte, kurz für deren geschichtliche Wahrheit konnte nicht erbracht werden, und selbst wenn er erbracht worden wäre oder erbracht würde, so wäre dies nur ein Beweis für die Treue und Richtigkeit der Darstellung, der persönlichen Auffassung und Überzeugung der Verfasser, aber noch kein Beweis für die innere, materielle und objektive Wahrheit des Erzählten selbst. Muß doch selbst die kirchliche Theologie zugeben, daß der neutestamentliche biblische Kanon erst in der nachapostolischen Zeit zum Abschlusse gelangte.

Unter diesen Umständen ist eine Einheitlichkeit der Stellung der Kritik zu den evangelischen Wundern — und Weissagungen —, beziehungsweise zur Genesis der betreffenden evangelischen Erzählungen, sowie eine Einheitlichkeit des Resultates dieser Kritik von vornherein ausgeschlossen, was bezüglich der Ergebnisse der kritischen Untersuchungen eines Venturini, Paulus, Eichhorn, Nitzsch, Rothe, Rénan, Strauß, Bauer, Schenkel, Weisse und vieler anderen aus älterer und neuester Zeit in der That auch zutrifft. Am leichtesten macht es sich auch in dieser Frage die positive kirchliche Theologie: sie erklärt jede Kritik, welche nicht von vornherein darauf verzichtet, zu einem anderen als dem von ihr pflichtgemäß festgehaltenen Resultate gelangen zu wollen, als schlechthin unerlaubt und sündhaft, und zeichnet ihren Standpunkt mit den drohenden Worten: „Wer nicht glaubt, der wird verdammt werden!" Eine solche Methode verdient aber überhaupt nicht die Bezeichnung einer „kritischen", und die Wissenschaft kann und darf sie nicht einschlagen, ohne sich selbst zu negieren und ihr Ziel, die objektive Wahrheit zu suchen und zu finden, aufzugeben.

Ist aber in der vorliegenden Frage eine kritiklose Methode geradezu unstatthaft, so können wir auf Grund früherer Unter-

suchungen auch nicht jenen beiden extremen Auffassungen zustimmen, von denen die eine in den evangelischen Erzählungen von den Wundern Jesu ausschließlich unbeglaubigte Mythen, willkürliche Erfindungen der Phantasie erblicken will, während die andere die geschichtliche oder äußere Wahrheit der diesfälligen evangelischen Berichte festhält, also das wirkliche Geschehensein dieser Ereignisse zugiebt, dieselben aber durchgängig rein natürlich zu deuten sucht. Die Wahrheit liegt wohl auch hier in der Mitte. Einzelne der evangelischen Wundererzählungen sind, wie wir sehen werden, unverkennbar der späteren hebräischen Mythe entlehnt, andere einschlägigen Erzählungen der alttestamentlichen biblischen Bücher nachgebildet, noch andere beruhen, wie schon bei einer anderen Gelegenheit erwähnt, wohl auf der späteren Umbildung allegorischer Redeweisen und Aussprüche Jesu zu wirklichen Ereignissen, wozu noch solche kommen, denen ein wirkliches Geschehen zugrunde liegt, zu deren Auffassung als natürliche Ereignisse aber die Annahme psychischer und subjektiver Momente ausreicht, während endlich noch andere, namentlich die Teufelsaustreibungen, dem orientalischen, insbesondere persisch-dualistischen und spezifisch jüdischen Vorstellungskreise entstammen, oder in dem Bedürfnisse des gläubigen Gemütes, die erhabene Person, das Leben und Wirken des Stifters der christlichen Lehre mit einem Kranze wunderbarer, übernatürlicher und außerordentlicher Ereignisse auszuschmücken, ihren Entstehungsgrund haben, wie sich dies ähnlich ja auch bezüglich der Persönlichkeit anderer Heroen und namentlich Religionsstifter nachweisen läßt. Wenn daher Strauß[1]) „die Reden Christi als im ganzen glaubhaft überliefert" ansehen, „bei der Erzählung seiner Thaten aber Glaubwürdiges von Unglaubwürdigem scheiden" will, so dürfte sich gegen dieses Verhalten vom Gesichtspunkte einer objektiven Kritik nichts Stichhältiges einwenden lassen.

So erzählen die Evangelien, daß nach der Taufe Jesu durch Johannes „der Himmel sich öffnete und der heilige Geist in leiblicher Gestalt gleich einer Taube auf ihn (Jesus) herabstieg."[2]) Die Taube in dieser Bedeutung gehört dem späteren hebräischen Mythenkreise an; man dachte sich den „Geist Gottes" als Taube, welche über den Jungen schwebt, ohne sie zu berühren.[3]) Ebenso ist die „Stimme vom Himmel", welche bei der Taufe und

[1]) Streitschriften, III. Tl. S. 145. — [2]) Mtth. 3, 16; Mrc. 1, 10; Luk. 3, 22. — [3]) Vgl. Wünsche, Beiträge aus Talmud und Midrasch, S. 21.

auch bei der Verklärung Jesu erscholl,[1]) der älteren hebräischen Mythe entnommen. Diese „Himmelsstimme" ist das rabbinische „bath-kol" — eine geheimnisvolle, außerordentliche Manifestation des göttlichen Urteiles über hervorragende Personen und Ereignisse der Gegenwart und Vergangenheit, sowie eine Offenbarung des göttlichen Willens und der göttlichen Absicht über Dinge der Zukunft. Die dreimalige vergebliche Versuchung Jesu durch den Teufel, bevor Jesus im Alter von dreißig Jahren in die Öffentlichkeit tritt — es ist dasselbe Alter, in dem der Levit zum heiligen Dienste befähigt war,[2]) in welchem Josua die Leitung des Volkes übernahm[3]) und David die Herrschaft antrat[4]) — sollte in der Form einer sinnigen, bedeutungsvollen Allegorie zeigen, daß er stark genug sei gegen Anfechtungen der Fleischeslust oder Genußsucht, der Geisteslust oder Hoffart sowie der Augenlust, weit entfernt, seine Macht als gottgesandter Prophet zu irdischen, selbstsüchtigen Zwecken zu mißbrauchen. „Vierzig Tage" fastet er, wie auch Moses vierzig Tage gefastet hatte.[5]) In die „Wüste" wird der Ort der Versuchung verlegt, weil man im jüdischen Altertume die Wüste als Aufenthaltsort der bösen Geister ansah.

Von dem Wunder der Verwandlung des Wassers in Wein weiß nur das vierte Evangelium zu berichten,[6]) nicht auch die älteren synoptischen. Der Verfasser des vierten Evangeliums bezeichnet diese Handlung Jesu ausdrücklich als „Anfang der Wunder", wobei es auffallend sein könnte, daß der Evangelist Jesum gerade eine fröhliche Tischgesellschaft als Veranlassung seines ersten Wunders benützen läßt. Ebenso auffallend ist die Bemerkung dieses Evangelisten am Schlusse seiner Erzählung, daß erst infolge dieses Wunders „seine Jünger an ihn glaubten". Waren denn diesem Wunder nicht schon zahlreiche andere, noch weit größere Zeichen vorangegangen — wie wenigstens die anderen Evangelien zu erzählen wissen — welche den Glauben an die göttliche Sendung Jesu erweckten? Oder war sich schon der Verfasser des vierten Evangeliums des mythisch-legendarischen Charakters der diesfälligen evangelischen Erzählungen bewußt, und war dies der Grund, warum er in seinem Evangelium

---

[1]) Mtth. 3, 17; Luk. 9, 35. — [2]) Num. 4, 3. — [3]) I. Mos. 41, 46. — [4]) II. Sam. 5, 4.

[5]) Nach Marc. 1, 13 wurde er während dieser Zeit sogar beständig versucht — „er war bei den wilden Tieren, und die Engel dienten ihm."

[6]) Joh. 2, 1—12.

die philosophisch bedeutungsvolle „Logos"lehre substituierte? — Auch die Heilung des Sohnes eines Königlichen durch Jesus[1]) kennt nur das vierte Evangelium; Jesus hatte den bekümmerten Vater mit den Worten getröstet: „Dein Sohn lebt", und der Vater erfuhr aus dem Berichte seiner Diener, daß sich um eben jene Zeit, da Jesus diese Worte gesprochen, das Fieber seines Sohnes legte.

Zahlreich sind jene evangelischen Erzählungen, welche von durch Jesus bewirkten „Teufelsaustreibungen" zu berichten wissen. Wie der Mensch des Altertums in den Naturerscheinungen nicht das notwendige Ergebnis bestimmter Kräfte und Gesetze, sondern das Werk unsichtbarer, höherer, geistiger — guter oder böser — Wesen sah, so glaubte er auch krankhafte körperliche oder seelische Zustände auf die unmittelbare Einwirkung oder Beeinflussung überirdischer Kausalitäten, der strafenden, prüfenden Gottheit selbst oder böser Dämonen zurückführen zu sollen. Die letztere Annahme führte zum Glauben an die „Besessenheit" durch „unreine Geister." Letztere reden sogar laut und deutlich (!) aus jenem, in dessen Leibe sie ihren Wohnsitz oder Aufenthalt aufgeschlagen haben. Jesus frägt im Lande der Gerasener einen der unreinen Geister: „Wie heißest du?" — und er antwortet: „Legion ist mein Name; denn unser sind viele." Hierauf bitten ihn die bösen Geister, daß er ihnen nicht befehle, in den „Abgrund" zu fahren,[2]) sondern gestatte, in die Herde Schweine (!) fahren zu dürfen, welche dort weideten. Jesus gestattet es ihnen, und die ganze Herde stürzt sich mit Ungestüm ins Meer, wo sie ertrinken.

Bemerkenswert sind die Berichte der Evangelien über das bisherige Verhalten der zwei angeblich „Besessenen": Sie hatten ihren Aufenthalt in „Gräbern", d. h. in Höhlen, in welchen man Tote beizusetzen pflegte, und „waren so grimmig, daß niemand wagte, seinen Weg an ihnen vorüberzunehmen." Besonders schlimm war der eine dieser beiden „Besessenen": „Niemand konnte ihn bändigen; denn schon oft hatte er die Ketten zerrissen und die Fesseln zerrieben. Er schrie und schlug sich selbst mit Steinen."[3]) Unverkennbar haben

---

[1]) Joh. 4, 43 ff.

[2]) so stellt das Evangelium nach Lukas die Sache dar (Luk. 8, 31), während das Marcus-Evangelium den bösen Geist an Jesus die Bitte richten läßt, „daß er ihn nicht aus dieser Gegend vertreiben möchte." (Marc. 5, 10.)

[3]) Marc. 5, 3—5. Lukas weiß nur von einem Besessenen zu erzählen und bemerkt noch, daß er keine Kleider an seinem Leibe duldete. (Luk. 8, 27.)

wir hier Wahnsinnige vor uns, deren Zustand zeitweise in Raserei überging. Das furchtlose, ernst-milde Gegenübertreten Jesu beruhigt den Unglücklichen, den sodann die Leute zu Jesu Füßen sitzend fanden, „angekleidet und vernünftig".[1]) Auch „stumme" Teufel kennt der jüdische Volksglaube, d. h. solche, welche in dem von ihnen Besessenen den Zustand der Stummheit und Taubheit hervorbrachten. Von einem solchen „stummen Geist", den ein Knabe hatte, berichtet u. a. das Marcus-Evangelium, welches überdies noch von anderen verderblichen Wirkungen dieses Geistes in dem Knaben zu erzählen weiß. „Wo immer er — nämlich der Geist — ihn (den Knaben) überfällt," läßt das genannte Evangelium den Vater des Knaben vor Jesus erzählen, „da wirft er ihn nieder, und er schäumt und knirscht mit den Zähnen und zehrt ab . . . Oft schon hat er ihn ins Feuer und ins Wasser geworfen, um ihn umzubringen . . . Da drohte er (Jesus) dem unreinen Geiste und sprach zu ihm: Du tauber und stummer Geist! ich gebiete dir, fahr aus von ihm, und komm hinfort nicht mehr in ihn. Da schrie er (der Geist), schüttelte ihn heftig und fuhr aus von ihm; und er ward wie tot, so daß viele sagten: er ist gestorben."[2]) Sehr deutlich und genau sind hiemit die Symptome der Epilepsie geschildert, an der der Knabe offenbar litt, und in der That bezeichnet der parallele Bericht bei Matthäus[3]) den Knaben als „mondsüchtig", weil sich nach dem Volksglauben das Leiden eines solchen Kranken insbesondere beim Wechsel des Mondes äußere.

Auch hier wirkt Jesus durch psychische Mittel ein. Er verlangt, bevor er an die Austreibung des „unreinen Geistes" geht, „Glauben", d. i. das feste Vertrauen auf die Wirksamkeit seines tröstenden, beruhigenden Wortes, das Vertrauen auf die bestimmt ausgesprochene Versicherung, daß hinfort der „taube und stumme Geist" nicht mehr in den Knaben kommen werde. „Wenn du glauben kannst!" spricht daher Jesus zu dem Vater des Knaben; „wer glaubt, dem ist alles möglich;"[4]) und er erklärt in demselben Sinne seinen Jüngern, als diese ihn heimlich fragten, „warum haben wir ihn nicht austreiben können?" — diese hatten es nämlich zuvor versucht[5]) — geradezu: „Wegen eures Unglaubens; denn, wahrlich, wenn ihr einen Glauben wie ein Senfkörnlein habet, so

---

[1]) Luk. 8, 35. — [2]) Marc. 9, 17. 21. — [3]) Mtth. 17, 14. — [4]) Marc. 9, 22. — [5]) Vgl. Mtth. 17, 15.

könnet ihr zu diesem Berge sagen: geh von da dorthin, und er wird dahin gehen; und nichts wird euch unmöglich sein."[1])

Hier entsteht die Frage: Teilte auch Jesus selbst den Glauben seines Volkes, seiner Zeit an die Besessenheit und die durch dieselbe angeblich hervorgerufenen körperlichen und seelischen Zustände und Krankheiten? Oder blickte er auch in dieser Sache tiefer und klarer? Erkannte er das Widervernünftige eines Wahnglaubens, welcher die Alienierung des Ichbewußtseins, Blindheit, Stummheit, Taubheit, Trübsinn, Nervenkrämpfe rc. auf teuflische Einflüsse zurückführte, und unterließ er es eben nur aus Opportunitätsgründen, um bei der großen Masse keinen Anstoß zu erregen und seinen Feinden keine Handhabe zu bieten, ihn als „Verführer des Volkes" und als Verächter des Volksglaubens zu stigmatisieren, seine Zeitgenossen über den wahren, natürlichen Sachverhalt aufzuklären? Darf man auch hier an sein bei einer anderen Gelegenheit gesprochenes Wort denken: „Ich habe euch vieles zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen?" . .[2])

Sicher ist — wenn anders die einschlägigen evangelischen Berichte die diesfälligen Reden Jesu richtig wiedergeben — daß sowohl die Jünger als das Volk und überhaupt die Zeitgenossen durch das eben geschilderte Verhalten Jesu in dem Wahnglauben der „Besessenheit" bestärkt werden mußten. Auch über die von anderen Personen zur Zeit Jesu — und vor dieser Zeit — vorgenommenen „Teufelsbeschwörungen", welche unter Anrufung der Namen Jehovahs oder in Ansehen gestandener verstorbener Personen, insbesondere der Propheten, geschahen, finden wir in den Evangelien nirgends eine Spur des Tadels oder der Mißbilligung seitens Jesu, wodurch er die innere, metaphysische Berechtigung des Begriffes der „Besessenheit" und der „Teufelsaustreibung" wenigstens indirekt und thatsächlich zugiebt.

Durch den „reichen Fischfang" im See von Genesareth, von dem übrigens nur das Lukas-Evangelium zu erzählen weiß[3]), und dem immerhin ein wirkliches Vorkommnis zugrunde liegen kann, sollte wohl die reiche, gesegnete Wirksamkeit der Jünger in der Ausbreitung des neuen Gottesreiches typisch und allegorisch angedeutet werden, wie denn das Evangelium in der That erzählt, Jesus habe dem über dieses Vorkommnis erstaunten Petrus die Worte zugerufen:

---

[1]) Mtth. 17, V. 19. — [2]) Joh. 16, 12. — [3]) Luk. 5, 1—11.

„Fürchte dich nicht, von nun an wirst du Menschen fangen!" — worauf die mitbeschäftigten — übrigens schon früher erwählten — Jünger ihre Schiffe ans Land führten und ihm nachfolgten.

Schwieriger ist die Beantwortung der Frage, ob und welche thatsächliche Vorgänge den übrigen in den Evangelien erzählten Wunderthaten Jesu, sowie den drei Totenerweckungen zugrunde liegen. Eine innere Wechselbeziehung zu der schon bei einer früheren Gelegenheit erörterten Stelle im Buche Isaias,[1]) welche allegorisch die Glückseligkeit des Volkes Israel nach der Befreiung aus der Gefangenschaft schildert, ist jedoch unverkennbar, und die Evangelien lassen Jesum selbst auf diese Stelle sich berufen, als er von Abgesandten des Johannes gefragt wurde, „bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen andern warten?"[2]) Um zu zeigen, daß die erwähnte Stelle, nicht allegorisch, sondern wörtlich und buchstäblich, auf Jesus zu beziehen sei, schaltet das Lukas-Evangelium zwischen die Frage der Johannes-Jünger und die Antwort Jesu auf dieselbe die allgemeine Bemerkung ein: „Zu derselben Stunde aber heilte er viele von Krankheiten, Plagen und bösen Geistern, und schenkte er vielen Blinden das Gesicht."[3])

Wenn die positive Theologie darauf hinweist, daß die Jünger Jesu, welche zumeist als Zeugen der Wunderthaten Jesu genannt werden, weder abergläubisch noch wundersüchtig waren, so trifft auch diese Behauptung keineswegs zu. Auch die Jünger Jesu waren eben Juden, schlichte, gewöhnliche Männer, Kinder des Volkes, und hatten als solche keine andere Bildung und keinen andern Anschauungskreis als ihre Zeitgenossen. Als einst Jesus, wie das Matthäus-Evangelium erzählt, um die vierte Nachtwache, auf den Wellen des Sees von Genesareth wandelnd, sich dem Schifflein näherte, in welchem die Jünger dem westlichen Ufer dieses Sees zusteuerten, „entsetzten sie sich und sprachen: Es ist ein Gespenst! und sie schrien vor Furcht."[4]) Ebenso „erschraken sie und fürchteten sich, und meinten einen Geist zu sehen",[5]) als Jesus nach seiner Auferstehung in ihrer Mitte erschien und sie anredete. Als Petrus nach seiner Rettung aus dem Kerker im Hause der Maria, der Mutter des Johannes-Marcus, Zuflucht suchte und an die Thüre des Vorhofes klopfte, öffnete die Magd vor Freude die Thüre nicht,

---

[1]) Js. 35, 5. 6. — [2]) Luk. 7, 20; Mtth. 11, 2. 3. — [3]) Luk. 7, 21. — [4]) Mtth. 14, 26. — [5]) Luk. 24, 37.

sondern lief hinein und meldete, daß Petrus vor der Thüre stehe. Als sie versicherte, Petrus stehe draußen, glaubten sie ihr nicht, sondern sagten: „Es ist sein Engel."[1]) Männern nun, die Geister- und Gespenstererscheinungen für möglich und wirklich halten, thut man wohl nicht Unrecht, wenn man sie trotz allem für leichtgläubig hält und ihre Berichte über außerordentliche und übernatürliche Vorkommnisse mit Vorsicht und Zurückhaltung aufnimmt.

Ähnliches gilt von dem weiteren Hinweise der positiven Theologie, daß ja diese Wunder nicht „im Verborgenen", in „irgend einem Winkel", sondern vor Tausenden von Zeugen aus dem Volke gewirkt und als solche anerkannt wurden, und daß auch die Feinde Jesu die Realität dieser Wunder nicht leugneten, sondern sie nur dem Bunde mit Satan zuschrieben. Eben diese letztere Behauptung ist für die Kennzeichnung des Vorstellungskreises jener Zeit und in weiterer Folge für den innern Wert der Überzeugung und des Zeugnisses dieser Zeit überhaupt charakteristisch.

Außerevangelische Zeugnisse für die angeführten einzelnen Wunder Jesu, durch welche deren Realität mit Evidenz bestätigt würde, suchen wir vergeblich. In der schon einmal zitierten — übrigens als apokryph geltenden — Stelle bei Josefus[2]) wird Jesus nur im allgemeinen „Vollbringer wunderbarer Werke" genannt. Auch in der Verteidigungsschrift, welche der Bischof von Athen, Quadratus, dem Kaiser Hadrian zu Gunsten der Christen überreichte, heißt es nur im allgemeinen: „Die Thaten unseres Heilandes hatten dauernden Bestand, denn sie hatten Wirklichkeit. Ich beziehe mich hiemit auf die von ihm Geheilten, die vom Tode Auferstandenen, die auch nach dem Hingange des Erlösers noch vorhanden waren, so daß einige von diesen bis auf unsere Zeit am Leben geblieben sind."[3]) Man vergesse übrigens nicht, daß wir das Original dieser Verteidigungsschrift, da dasselbe verloren ging, nicht kennen, und daß Eusebius, welcher derselben erwähnt, dem 4. Jahrhunderte angehört. Da ferner Quadratus diese Verteidigungsschrift dem Kaiser im Jahre 125 überreichte, welches Alter müßten jene durch Jesus wunderbar Geheilten, die „bis auf diese Zeit vorhanden waren", erreicht haben, zumal die Geheilten doch fast ausnahmslos dem reifen Alter angehörten? Und wo waren sie vorhanden, und wie hießen sie? Zudem schreibt Quadratus, da er der Kirchen-

[1]) Apostelg. 12, 15. — [2]) Antiqq. XVIII. 3, 3. — [3]) Ap. Euseb. h. e. IV. 3.

gemeinde von Athen vorstand, nicht als Augenzeuge, sondern berichtet nur, was ihm diesfalls aus Palästina, wo die Wunder geschehen, mitgeteilt worden.

Doch soll ja die Möglichkeit und Wirklichkeit außerordentlicher Heilungen seitens Jesu — durch die Macht und den Eindruck seiner Persönlichkeit, durch die bestimmte, jeden Zweifel ausschließende Versicherung der Gesundung, durch das hingebungsvolle, feste Vertrauen des Leidenden — nicht geleugnet werden; — Heilungen, für welche es übrigens zu keiner Zeit und in keinem Volke an Analogieen fehlte, darunter solche, die ans Wunderbare grenzen, an deren Wirklichkeit man entschieden zu zweifeln versucht wäre, wenn dieselbe nicht durchaus feststände. Auch in diesen Fällen erinnert man sich unwillkürlich des schönen Bibelwortes: „Dein Glaube hat dir geholfen!" Bekannt ist, welch außerordentliche und staunenswerte Erfolge bei heftigen Nervenerkrankungen, bei nervösen Leiden überhaupt, bei Lähmungen hysterischer Natur, bei plötzlichen Erblindungen rc. durch die Macht der Einwirkung eines fremden Willens auf das Nervensystem des Erkrankten, durch Hypnose oder Suggestion, erzielt werden. Der eigene Wille wird gleichsam ausgeschaltet und ihm der Wille eines andern substituiert, dem der Erkrankte unbedingt und widerstandslos Folge leistet. Eine nervenkranke Person ist z. B. plötzlich blind geworden; man schläfert sie ein und befiehlt ihr in diesem Zustande, wieder zu sehen. Erwacht, sieht sie wieder! Bekannt ist auch die Geschichte jener Freifrau von Droste-Vischering, die von einer Lähmung durch den festen Glauben an die Wunderkraft des heiligen Rockes zu Trier befreit wurde. Wie oft werden die gefährlichsten und hartnäckigsten Fieber durch die einfachsten und völlig unverhältnismäßige Mittel beseitigt, wenn sie mit festem Vertrauen genommen werden! So bat einst eine alte Bauersfrau ihren Gutsherrn immer und immer wieder, sie doch von ihrem kalten Fieber zu befreien, da sie wisse, daß er dagegen ein unfehlbares Mittel besitze. Um ihrer endlich loszuwerden, gab er ihr ein Stück Papier, auf das er ein griechisches Wort geschrieben hatte, hieß sie dieses mit Menschenmilch einkochen und zur Zeit des Vollmondes um 12 Uhr nachts auf dem Grabe ihrer Mutter austrinken. Am nächsten Tage war die Frau gesund — auch hier hatte „ihr Glaube ihr geholfen".[1])

[1]) Vgl. Perty, Mystische Erscheinungen, Leipzig 1872, S. 226—238; Klencke, Geistige Therapie, Univers. IV. Hft. S. 384 ff.; Reich, Physiologie d. Magischen u. a. Verfasser des Vorliegenden selbst war vor einigen Jahren Augen-

Besteht nun zwischen den hier angeführten Fällen und manchen in den Evangelien erzählten auch nicht geradezu das Verhältnis der Identität, — eine Analogie — nämlich psychische Einwirkung — darf immerhin angenommen werden. Freilich langen auch diese natürlichen Erklärungsversuche bei weitem nicht für alle in den Evangelien berichteten Wunderheilungen aus; auch die psychische Einwirkung hat eben ihre ganz bestimmten, engen Grenzen und erweist sich bei tieferen organischen und infektiösen Erkrankungen wirkungslos, weshalb wir uns, wie schon oben hervorgehoben, jenen nicht anschließen können, welche solche rein natürliche Erklärungsversuche auf sämtliche biblische Wunder ausdehnen möchten. Auch die Zuflucht zur Annahme „geheimer Naturkräfte", insbesondere einer Jesu innewohnenden geheimnisvollen „magnetischen Kraft", deren sich Jesus bei seinen Wundern bediente, zeigt die Absurdität und Vergeblichkeit derartiger Erklärungsversuche. So bezeichnen Nitsch[1]) und Rothe[2]) die Wunderheilungen Jesu als „uneigentliche, subjektive" Wunder, weil sie auf einem Naturzusammenhange beruhen, welchen der Mensch nicht kennt, die daher für uns und bis jetzt „philosophisch-anthropologische Rätsel" seien. Dieser Erklärungsversuch erinnert an die Behauptung des Talmud, Jesus habe Wunder mittels „Zauberei" gewirkt, die er in Ägypten kennen gelernt;[3])

zeuge nachstehender Thatsache: Ein bejahrter Mann in dem Orte H. bei Saaz war derart gelähmt, daß er kein Glied rühren, nicht gehen noch stehen konnte, sondern liegen mußte. Als dessen in Chemnitz bediensteter Sohn davon Nachricht erhielt, begab er sich zu einem „Wunderdoktor", damit dieser über seinen Vater „spreche". Der Wundermann ließ nun dem Kranken melden, er werde in Chemnitz an einem bestimmten Tage um 1/2 12 Uhr mittags das „Sprechen" vornehmen. Je näher die vereinbarte Stunde kam, desto unruhiger wurde der Kranke. In dem Augenblicke, als die Uhr 1/2 12 ankündigte, ergriff den Kranken ein merkwürdiges Zittern und Zucken, Schweiß bedeckte seinen Leib, eine Art Fieberröte trat an die Stelle der bisherigen Blässe. „Jetzt hat er dort gewiß gesprochen!" meinte der Kranke schwer atmend. Er verfiel in einen leichten Schlummer, und nach dem Aufwachen stieg er ohne Beihilfe aus seinem Bette, konnte auch seitdem die Glieder ziemlich frei bewegen! — Und bis zu einem gewissen Grade sind ja derartige Vorkommnisse auch erklärlich. Wenn der Mensch durch „Einbildung", die ja psychologisch mit dem „festen Glauben" oder „subjektiver Überzeugung" zusammenfällt, krank und siech werden kann — man denke an den Hypochonder! — und, selbst an dem eingebildeten Leiden, ja zu der bestimmt erwarteten und vorhergesagten Stunde stirbt, warum sollte er umgekehrt auf dieselbe Weise unter Umständen nicht auch gesund werden können? —

[1]) System d. christl. Lehre S. 86. — [2]) Stud. u. Krit. Jahrg. 1858, S. 38. — [3]) Sanh. f. 107.

diese Zauberkünste waren an einen „Zauberstein" geknüpft, den er aus Ägypten in einem in sein Fleisch gemachten Einschnitte nach Palästina brachte, „wodurch er Wunderbares wirkte und das Volk zum Glauben verleitete, als thue er es aus eigener Macht."[1]) Celsus erwähnt gleichfalls dieses Gerüchtes.[2]) Welcher „geheimen Naturkräfte" hätte er sich doch z. B. bedienen können, wenn er, wie wenigstens die Evangelien erzählen, Brote in der Wüste vermehrte oder Tote erweckte? Oder wie hätte Jesus mittels der — übrigens sehr hypothetischen — „magnetischen Kraft" den Meeressturm stillen, Stumme plötzlich redend machen können?

Richtig ist übrigens, daß man schon im jüdischen Altertume und ebenso noch zur Zeit Jesu dem Körper gottgesandter, frommer Männer, der Handauflegung durch dieselben, deren Gebete, deren Speichel und Schweiß, ja sogar deren Schatten eine besondere geheimnisvolle Kraft und Heilwirkung zuschrieb. Daß in diesem Glauben der Entstehungsgrund vieler biblischer Wunderheilungen zu suchen sei, ist unzweifelhaft. Man denke nur an den Propheten Eliseus, der, wie schon bei einer früheren Gelegenheit erwähnt, dadurch, daß er sich auf den Leichnam eines Knaben in Sunam legte, diesen wieder in das Leben zurückrief,[3]) ja dessen Leichnam noch einem toten Manne, der in des Eliseus Grab geworfen wurde, sofort nach erfolgter Berührung mit demselben das Leben wieder gab.[4])

Die neutestamentlichen biblischen Bücher erzählen derartige Wunderheilungen in großer Anzahl. Die Schwiegermutter des Simon, welche an einem heftigen Fieber krank daniederlag, „faßt Jesus bei der Hand und richtet sie auf; und sogleich verließ sie das Fieber."[5]) Einen Aussätzigen „rührte Jesus an und sprach: ich will, sei gereinigt, und sogleich ward er von seinem Aussatze gereinigt."[6]) In Naim rührt Jesus die Bahre des toten Jünglings an, spricht: Jüngling, ich sage dir, steh auf, und der Tote richtet sich auf und fängt zu reden an.[7]) Das am Blutflusse leidende Weib berührt den Saum des Kleides Jesu, indem sie bei sich selbst dachte: Wenn ich nur sein Kleid berühre, so werde ich gesund, worauf sie sogleich fühlte, daß sie von ihrer Plage befreit sei. Es ist sehr bemerkenswert und bestätigt das Gesagte, daß das Marcus-

[1]) Tract. Schabb. fol. 104. — [2]) Orig. c. Cels. I. 28. — [3]) IV. Kge. 4, 34 ff. — [4]) Das. 13, 21. — [5]) Marc. 1, 31. — [6]) Mtth. 8, 3. — [7]) Luk. 11, 14. 15.

Evangelium bei der Erzählung dieser Heilung ausdrücklich sagt: „Jesus fühlte alsbald (nach der Berührung seines Kleides durch das Weib), daß eine Kraft von ihm ausgegangen war.“[1]) Die tote Tochter des Jairus faßt Jesus bei der Hand, spricht: Mägdlein, steh auf, und sogleich stand sie auf.[2]) Einen Taubstummen heilt Jesus dadurch, daß er seine Finger in dessen Ohren legt, dessen Zunge mit Speichel berührt, zum Himmel blickt, seufzt und spricht: Ephpheta, d. i. thu dich auf.[3]) In ähnlicher Weise heilt Jesus einen Blinden, indem er auf dessen Augen spuckt und ihm die Hände auflegt.[4]) Doch war der erste Erfolg dieser Wunderheilung auffallenderweise noch kein vollständiger; denn als Jesus den Blindgewesenen fragte, ob er etwas sehe, erwiderte er: „Ich sehe die Menschen einhergehen wie Bäume“ (?!). Danach legte er die Hände noch einmal auf dessen Augen, und erst jetzt war sein Gesicht vollständig hergestellt. Auch hier verdient bemerkt zu werden, daß der Blinde Jesum ausdrücklich gebeten hatte, „daß er ihn berühren möchte.“[5]) Einen Blindgeborenen wieder macht Jesus dadurch sehend, daß er auf die Erde spuckt, aus dem Speichel Kot bereitet, diesen auf die Augen des Blinden streicht und ihn zum Teiche Siloe schickt, wo er sich waschen solle.[6])

Doch muß auch erwähnt werden, daß die Evangelien in einigen wenigen Fällen eine derartige unmittelbare Berührung nicht ausdrücklich berichten, sondern die Heilung — wie auch die Erweckung des toten Lazarus — nur durch das Wort oder Gebet Jesu sich vollziehen lassen. Wie ferner die Apostelgeschichte erzählt, sei selbst der Schatten des Petrus von solch wunderbarer Heilkraft gewesen, „daß sie die Kranken auf die Gassen hinaustrugen und auf Betten und Tragbahren legten, damit, wenn Petrus käme, wenigstens sein Schatten einen jeden von ihnen überschattete und sie von ihrer Krankheit befreit würden.“[7]) Ebenso legte man auf die Kranken die Schweißtücher und Gürtel des Paulus, „und die Krankheiten wichen von ihnen, und die bösen Geister fuhren aus.“[8]) Derartige Wunderheilungen werden in den Evangelien selbst nicht von Jesus berichtet; allein er hatte, wie wenigstens das Johannes-Evangelium erzählt, (eigentümlicher Weise!) versichert: „Wahrlich, wahrlich, sag' ich euch, wer an mich glaubt, der wird die Werke

[1]) Marc. 5, 30. — [2]) Das. V. 41. 42. — [3]) Marc. 7, 33. 34. — [4]) Marc. 8. — [5]) Das. V. 22. — [6]) Joh. 9, 6. 7. — [7]) Apostelg. 5, 15. — [8]) Das. 19, 12.

auch thun, die ich thue, und er wird noch größere als diese thun ..."[1])

Übersieht man den oben erwähnten zweiten, im jüdischen Volksglauben gelegenen legendarischen und mythenhaften Entstehungsgrund zahlreicher Erzählungen von durch Jesus vollbrachten Wunderheilungen, nimmt man alle diese Heilungen als wirklich geschehen an, ohne den „übernatürlichen" Charakter derselben zuzugeben, dann bleibt freilich nichts übrig, als auf eine Jesu innewohnende geheimnisvolle „Kraft", nenne man sie nun schon wie immer, zu rekurrieren; eine Meinung, deren Mutter, wie schon erwähnt, nur die Verlegenheit ist, eine befriedigende Erklärung der Entstehung der diesfälligen biblischen Erzählungen zu geben. Vage, unsichere und gewagte Annahmen, allgemeine Redensarten, dunkle oder gar imaginäre Begriffe reichen eben auch hier nicht aus, wie dies ja von jeder Erklärung gilt. Entweder — oder. Entweder man läßt für die genannten Heilungen, soweit sie glaubwürdig sind, d. h. soweit ihnen wirkliche Ereignisse zugrunde liegen können, rein subjektive und psychische Erklärungsgründe gelten, wie dieselben ja durch die Erfahrung noch immer unzähligemale bestätigt werden, und verweist die übrigen Wunderheilungen in das Gebiet dichtender Volksphantasie, ausschmückender Zuthaten und später entstandener Mythen, was wir auch im Vorhergehenden in der That gethan, oder es muß deren eigentlicher und wahrer Wundercharakter anerkannt, und zugegeben werden, in der Person Jesu seien unmittelbar göttliche, übernatürliche, d. h. die natürliche und gesetzmäßige Ordnung durchbrechende Kräfte wirksam gewesen, für welche Annahme aber nach allem dem, was wir betreffs der geschichtlichen Wahrheit der Evangelien gesehen, irgend ein Beweis nicht erbracht wurde und nicht erbracht werden kann.[2]) Letzteres gilt ja ebenso auch von den un-

---

[1]) Joh. 14, 12.

[2]) Wie willkürlich und künstlich eine zuweit gehende und generalisierende natürliche Erklärung der Wunder Jesu ist, sehen wir u. a. bei Rénan, welcher z. B. das Wunder der Brotvermehrung durch „besondere Frugalität", das der Teufelsaustreibung durch die „Wirkung einer bewunderten Schönheit" erklärt und bezüglich der Erweckung des Lazarus „beabsichtigten Betrug" annimmt u. s. f. Die Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen (Joh. 9, 1 ff.) erwähnt Rénan einfach gar nicht, weil hier sein natürlicher Erklärungsversuch überhaupt nicht anwendbar ist. Unter den — zum Teile schon erwähnten — Anhängern der natürlichen Wundererklärung räumt auch Weisse (Leben Jesu, I. Thl. 499, II. Thl. 320, 360) der in Jesus wirksamen „magnetischen Kraft" eine übertriebene

zähligen Wundern der mannigfachsten, oft geradezu absurdesten Form, welche die Legende den verschiedenen Heiligen des Christentums zuschreibt, und wovon wir bei einer früheren Gelegenheit zahlreiche Beispiele kennen gelernt haben.

Indem wir die eben gekennzeichnete Stellung in der Frage der evangelischen Wunder einnehmen, erfüllen wir zugleich eine Grundforderung jeder echt wissenschaftlichen Methode, welche verbietet, die Zahl der Erklärungsgründe eines Problems ohne zwingende Not zu vergrößern, und insbesondere zu „übernatürlichen", also ganz unbekannten, unbeweisbaren und unkontrolierbaren Erklärungsgründen zu greifen, so lange natürliche, also bekannte, der Forschung und Erfahrung zugängliche, ausreichen. Und darum sind wir berechtigt, auch bezüglich der übrigen bisher nicht erwähnten evangelischen Wundererzählungen zunächst nach natürlichen Erklärungsgründen ihrer Entstehung zu fragen.

So drückt die Erzählung von der Stillung des Sturmes auf dem See von Genesareth durch Jesu Wort,[1]) soweit ihr nicht eine Verwechslung des post hoc mit dem propter hoc zugrunde liegt, in schöner, sinniger Allegorie die Ruhe und Sicherheit des gottvertrauenden, gläubigen Gemütes in Nöten und Gefahren aus. Die Erzählung der wiederholten Sättigung der Volksscharen in der Wüste mittels einiger wenigen Brote und Fische[2]) erinnert an die von Elias und Eliseus vollbrachte wunderbare Vermehrung von einer „handvoll Mehl" und „ein wenig Öl im Kruge", sowie an die von

---

Bedeutung ein, während doch dem „magnetischen" oder „elektrischen Fluidum", elbst wenn ein solches angenommen würde, eine sehr unsichere, zufällige, auf bestimmte Personen, Alter und auf gewisse psychisch-nervöse Erkrankungen beschränkte Wirksamkeit zukäme, und auch hier nur nach länger dauernden oder wiederholten Operationen, welch letzteres bezüglich Jesu gar nicht zutrifft. Auch Strauß greift zum Teile zu dieser Erklärung. „Seiner Macht über die Gemüter," meint er, „mit welcher vielleicht noch eine physische Heilkraft verbunden war, die wir uns etwa durch Analogie der magnetischen Kraft verdeutlichen mögen, gelangen Kuren, die uns als Wunder erscheinen müssen. Von hier aus kann ich nicht nur für die Dämonen-Austreibung, sondern auch für Heilungen Gelähmter, Blinder u. s. f. mir eine mögliche Erklärung denken." Selbst die Auferstehung Jesu sucht Strauß durch die Annahme der Möglichkeit zu erklären, daß „die auch in seinen Organismus ausgegossene höhere Kraft des religiösen Genius den äußerlich erloschenen, nur im Innern noch vor gänzlichem Erlöschen fortglimmenden Lebensfunken im Totgeglaubten wieder angefacht habe." (Leben Jesu, I. S. 27.)

[1]) Mtth. 8, 23 ff. — [2]) Mtth. 14, 13 ff.; Marc. 8, 1 ff.

Moses berichtete wunderbare Mannaspeisung des Volkes in der Wüste, da man auf Grund wörtlich gedeuteter messianischer Weissagungen der Propheten die messianische Zeit als eine Zeit der irdischen Glückseligkeit, der Fülle und des Überflusses erhoffte und daher vom Messias Ähnliches erwartete, was — nach der biblischen Erzählung — einst Moses und die genannten Propheten zur Linderung der Not ihrer Zeit gethan. Eine ähnliche tiefbedeutsame und lehrreiche Allegorie wie der Erzählung von der Stillung des Meeressturmes liegt auch der evangelischen Erzählung zugrunde, Jesus sei in der dem Wunder der Brotvermehrung folgenden Nacht auf den stürmisch bewegten Wellen des Sees von Genesareth gewandelt, und auch Petrus habe auf das Geheiß des Herrn ein Gleiches gethan, bis er infolge des starken Windes Furcht empfand und mit dem ängstlichen Zurufe zu sinken begann: „Herr, hilf mir!" — worauf Jesus ihn an der Hand faßt, seines Kleinmutes wegen tadelt, und ihn ruhig und sicher in das Schifflein geleitet.[1])

Die Verklärung Jesu auf einem Berge[2]) weist auf die in der Bibel erzählte Verklärung Mosis hin; wie von Moses berichtet wird, daß „sein Angesicht glänzte, weil der Herr mit ihm geredet",[3]) so glänzte auch das Angesicht Jesu „wie die Sonne, und seine Kleider wurden weiß wie der Schnee." Die evangelischen Erzählungen lassen ihm dort auch den Moses und Elias erscheinen und mit ihm von seinem Tode reden, während die schon oben erwähnte „Himmelsstimme" ihn als den „geliebten Sohn Gottes" bezeichnet. Das charakteristische Merkmal der Mythe trägt die Erzählung an sich, Jesus habe sich und Petrus dadurch in die Lage versetzt, die jedem Israeliten über zwanzig Jahre auferlegte Tempelsteuer im Betrage einer Doppeldrachme zu zahlen, daß er dem Petrus befahl, ans Meer zu gehen, die Angel auszuwerfen und dem Fische, der zuerst heraufkommt, den Mund zu öffnen, da sich in demselben ein Stater, d. i. eine Münze im Werte von vier Drachmen finden werde.[4]) Die schon erwähnte Heilung eines Blindgeborenen,[5]) auf welche die positive Theologie einen ganz besonderen Nachdruck legt, weil die plötzliche und wunderbare Herstellung des Augenlichtes nicht nur von dem Geheilten selbst, sondern auch von dessen Eltern bestätigt wurde, findet sich, wie oben erwähnt, nur im vierten Evangelium, während die Synoptiker dieselbe nicht kennen, was darauf hinweist, daß die

[1]) Mtth. 14, 25 ff. — [2]) Mtth. 17, 1 ff.; Marc. 9; Luk. 9. — [3]) II. Mos. 34, 29. — [4]) Mtth. 17. — [5]) Joh. 9.

Entstehung dieser Erzählung einer relativ späteren Zeit angehört. Dasselbe gilt auch von der Erzählung der Wiederbelebung des Lazarus in Bethanien, welche gleichfalls nur das Johannes-Evangelium enthält.

Liegt dieser Erzählung überhaupt eine Thatsache zugrunde, d. h. ist sie nicht rein legendarisch oder mythisch, so darf das im genannten Evangelium darüber noch weiterhin Berichtete wohl folgendermaßen verständlich gemacht werden. Lazarus, ein Bruder Marias und Marthas, in deren Hause zu Bethanien Jesus als gern gesehener Gast und Hausfreund verkehrte,[1]) stirbt; die Schwestern benachrichtigen hievon Jesus, der eben jenseits des Jordans weilt, und er begiebt sich, durch diese Nachricht tief erschüttert, in das Trauerhaus nach Bethanien und läßt sich zum Grabe führen, wo der Leichnam bereits vier Tage liegt und schon in Fäulnis übergegangen ist. Einem echt menschlichen Schmerze Raum gebend, bricht er, am Grabe angelangt, in Thränen aus,[2]) so daß die Umstehenden zu einander sprachen: „Sieh, wie lieb er ihn hatte!" Die Schwestern, mit Ehrfurcht und innigem Vertrauen zu Jesus erfüllt, von seiner höheren göttlichen Sendung und Prophetenwürde überzeugt, der mannigfachen Zeichen und Wunder, insbesondere der Krankenheilungen gedenkend, welche das Volk von Jesus erzählte, und von denen das Gerücht auch in ihren einsamen, eine Wegstunde von Jerusalem entfernten Flecken gedrungen war — sprechen nun zu ihm die von überzeugungsvollem Vertrauen erfüllten Worte: „Herr! wärest du hier gewesen, so würde unser Bruder nicht gestorben sein."[3]) Nur die Befreiung ihres Bruders von der Krankheit durch Jesus halten also die Schwestern für möglich; an die Möglichkeit der Wiederbelebung eines faulenden Leichnams denken selbst diese nicht! „Herr!" — läßt das Evangelium Martha zu Jesus sagen — „er riecht schon, denn er liegt vier Tage!" Da wendet sich Jesus an die trauernden Schwestern mit jenen Trostgründen, welche in Lebenslagen, in denen menschliche Hilfe vergeblich, allein den herben Schmerz mildern, das tiefgebeugte Gemüt aufrichten können — mit

---

[1]) Vgl. Luk. 10, 38 ff.; Joh. 11, 5.

[2]) „er erschauerte im Geiste, war in sich selbst betrübt und weinte" (Joh. 11, 33. 35.)

[3]) V. 21 u. 32. „Auch von den Umstehenden sagten einige: Konnte der, welcher die Augen des Blindgeborenen geöffnet hat, nicht machen, daß dieser nicht stürbe?" V. 37.

Trostgründen des religiösen Glaubens: Lasset euch von der Trauer um den dahingeschiedenen Bruder nicht allzu sehr niederdrücken, denn er „wird wieder auferstehen". „Ich weiß," entgegnet Martha, „daß er auferstehen wird bei der Auferstehung am jüngsten Tage." „Ich bin die Auferstehung und das Leben," antwortet ihr hierauf Jesus; „wer an mich glaubt, wird leben, wenn er auch gestorben ist, und wer da lebt und an mich glaubt, wird nicht sterben in Ewigkeit." Mit diesen Worten benimmt Jesus dem gläubigen Gemüte die Furcht vor dem Tode, der im Lichte des Glaubens eigentlich kein Tod ist. Und Martha entgegnet: „Ja, Herr, ich glaube, daß du Christus bist, der Sohn des lebendigen Gottes." —

In dieser Weise etwa kann sich die betreffende Szene, die wir bisher möglichst nach dem Sinne und Wortlaute des Evangeliums selbst geschildert, in der That abgewickelt haben; die im geistig-allegorischen Sinne zu fassenden Worte Jesu wurden später buchstäblich gedeutet, was Jesus als Gegenstand in der Zukunft zu erfüllender Glaubenshoffnung hinstellt, wurde von Späteren als in der Gegenwart konkret und sofort wirklich vollzogen angenommen und von dem Verfasser des im 2. Jahrhunderte entstandenen vierten Evangeliums auf Grund der nunmehr vorliegenden Form der Tradition in der Weise dargestellt, als sei der tote Lazarus auf den lauten Ruf Jesu: „Lazarus, komm heraus!" — sogleich lebend, „gebunden mit Grabtüchern an Händen und Füßen, und das Angesicht in ein Schweißtuch gehüllt", aus dem Grabe hervorgekommen.

Der Erzählung von dem plötzlichen Verdorren eines Feigenbaumes auf dem Wege von Bethanien nach Jerusalem auf Jesu Geheiß, weil er an diesem Baume keine Früchte fand,[1]) steht schon bezüglich des Substrates dieser Erzählung das Bedenken entgegen, daß die Feigenbäume Palästinas um die Osterzeit, wo dieses Wunder sich ereignet haben soll, noch keine Früchte tragen.[2]) Daß die „Finsternis", welche bei der Kreuzigung Jesu „von der sechsten Stunde bis zur neunten über die ganze Erde kam,"[3]) keine Sonnenfinsternis im astronomischen Sinne gewesen sein kann, da eine solche

---

[1]) Mtth. 21, 19 ff. Marc. 11, 13.)

[2]) Vgl. Beyschlag, Das Leben Jesu, I. Tl. S. 386. Übrigens bemerkt selbst das Marcus-Evangelium: „Als er aber hinzukam, fand er nichts als Blätter, denn es war nicht Feigenzeit." (Marc. 11, 13.

[3]) Mtth. 27, 45; Marc. 15; Luk. 23.

zur Zeit des jüdischen Osterfestes, wo Vollmond war, nicht eintreten konnte, heben auch die kirchlichen Exegeten hervor; sie nehmen daher eine „wunderbare Verdunklung der Sonne“ an, „welche ihre Lichtstrahlen einzog, als das Licht der Welt verschied.“[1]) Wie unzulässig diese letztere Erklärung ist, da dieselbe von einer physikalischen Unmöglichkeit ausgeht, bedarf hier wohl keiner näheren Auseinandersetzung. Ein Insekt z. B. kann allerdings seine Fühler willkürlich ausstrecken und „einziehen“, nicht aber die Sonne, solange sie sich in einem feuerflüssigen Zustande befindet, ihre Licht- und Wärmestrahlen. Wohl aber enthält die biblische Erzählung wie die erwähnte theologische „Erklärung“ eine sinnvolle und tiefbedeutsame Symbolik, und als solche dürfen wir auch die diesfälligen evangelischen Berichte gelten lassen. Manche Exegeten beziehen übrigens diese Erzählung der Evangelien auf eine wirkliche totale Sonnenfinsternis (im astronomischen Wortsinne), welche später mit dem Tode Jesu in Verbindung gebracht worden sei,[2]) während andere eine (zufällige) Verdunkelung der Sonne durch Wolken annehmen und den Zusatz, die Dunkelheit habe sich „über die ganze Erde“ verbreitet, als willkürlich ansehen, zumal doch die Verfasser der Evangelien unmöglich von einer „Verfinsterung der ganzen Erde“ wissen konnten.

Ebenso symbolisch, beziehungsweise mythisch ist die weitere Erzählung zu fassen, der Vorhang, welcher im Tempel das Heiligtum vom Allerheiligsten trennte, sei „von oben bis unten in zwei Stücke zerrissen“, womit das Aufhören des altjüdischen Gesetzes angedeutet werden sollte, die Erde habe gebebt, Felsen sich gespalten, Gräber sich geöffnet, „viele Leiber der Frommen, die entschlafen waren“, seien aus den Gräbern auferstanden, die Auferstandenen seien „in die heilige Stadt gekommen und vielen erschienen.“[3]) Schon der Umstand, daß Jesus die Ungiltigkeit des jüdischen Zeremonialgesetzes nirgends ausspricht, dessen fortdauernde Giltig-

---

[1]) Auch der hellenistische Text spricht einfach von einem „Dunkelwerden“ (σκότος). Luk. (23, 45) fügt hinzu: „καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος“.

[2]) Phlegon (in s. libert. Adriani imper., bei Eusebius, chron.) erwähnt eine solche im 4. Jahre der 202. Olympiade; die Verfinsterung der Sonne sei eine derart vollständige gewesen, daß man um die Mittagszeit die Sterne am Himmel erblickte.

[3]) Mtth. 27, 51—53. Das noch ältere „hebräische“ Evangelium weiß auch von der Berstung des Tempelthor-Gewölbes zu berichten. (Hieron. ep. 150 ad Hebid.)

keit vielmehr ausdrücklich betonte und, wie auch noch längere Zeit nach seinem Tode seine Jünger und Anhänger, dessen Forderungen in allen Stücken gewissenhaft nachkam, weist auf die spätere Entstehung der Erzählung von der Zerreißung des Tempelvorhanges hin. Ferner haben wir weder für dieses Zerreißen des Vorhanges, noch für die Auferstehung Toter aus den Gräbern irgend ein außerevangelisches Zeugnis geschichtlichen Charakters, obgleich diese Vorkommnisse, wenn sie wirklich so geschehen wären, wie die Evangelien erzählen, mit Recht geradezu ungeheures Aufsehen erregt hätten, abgesehen selbst von der Allgemeinheit und Unbestimmtheit der einschlägigen biblischen Berichte, welche weder die Namen der Auferstandenen noch jener nennen, denen die Auferstandenen „erschienen" sind.

Schwieriger ist es, betreffs der evangelischen Berichte von der Auferstehung Jesu den objektiven Sachverhalt klarzustellen, was bei der mystischen Eigenartigkeit des Gegenstandes der einschlägigen evangelischen Erzählungen, bei dem Mangel jeglichen verläßlichen Anhaltspunkes und insbesondere glaubwürdiger Augenzeugen, bei der unleugbaren Dunkelheit, welche über die der Grablegung Jesu folgenden Ereignisse gebreitet erscheint, bei dem Abgange unmittelbarer und kompetenter außerevangelischer Quellen und Zeugnisse nicht auffällig sein kann. Nur die Thatsache steht fest — und hierin sind Gläubige und Ungläubige einig — daß das Grab Jesu von den es Besuchenden oder Untersuchenden leer gefunden wurde; aber wie dies geschah, darüber gehen die Anschauungen jener, welche die diesbezüglichen evangelischen Berichte nicht als innerlich und geschichtlich wahr und glaubwürdig ansehen können, auseinander, und es kann und wird wohl begreiflich niemals gelingen, diesfalls den Schleier zu lüften.

Übrigens stimmen selbst die evangelischen Berichte in ihren Erzählungen betreffs Jesu Auferstehung nicht überein; alle vier kanonischen Evangelien berichten dieselbe, aber sie weichen, sich gegenseitig widersprechend, betreffs der Umstände und Weise, wie sich dieselbe ereignet, von einander ab. Erinnern wir uns, daß der schriftlichen Abfassung der evangelischen Berichte eine längere Periode mündlicher Sagen- oder Traditionsbildung vorausgegangen ist, so werden wir diese Thatsache allerdings begreiflich finden. Nach dem Matthäus-Evangelium[1]) ging Maria Magdalena und Maria, des

[1]) Mtth. 28, 1 ff.

Jacobus und Joses Mutter, bei Tagesanbruch nach dem Sabbathe zum Grabe, um es zu besehen. Da „geschah ein großes Erdbeben; denn ein Engel des Herrn stieg vom Himmel herab, trat hinzu, wälzte den Stein weg und setzte sich darauf. Sein Gesicht war wie der Blitz, und sein Gewand weiß wie Schnee. Die Wächter aber bebten aus Furcht vor ihm und waren wie tot," worauf der Engel den Frauen verkündigt, „Jesus sei nicht hier, denn er ist auferstanden, wie er gesagt hat." Sie sollten ferner die Auferstehung den Jüngern verkünden; in Galiläa würden sie ihn sehen. Auf dem Rückwege sei ihnen aber der Auferstandene schon begegnet und habe sie angesprochen.

Nach dem Marcus-Evangelium[1]) waren Maria Magdalena, Maria, des Jacobus Mutter und Salome mit Spezereien zum Grabe gegangen, um den Leichnam zu salben. Als sie zum Grabe kamen, „sahen sie, daß der Stein (mit dem das Grab geschlossen war) weggewälzt war." Sie gingen nun in das Grab hinein und sahen einen Jüngling zur Rechten sitzen, der ihnen gleichfalls die Auferstehung Jesu verkündigte. Aber trotz der Aufforderung des Engels „sagten sie niemandem etwas; denn sie fürchteten sich." Nach diesem Berichte sei Jesus zuerst nur der Maria Magdalena erschienen, „aus welcher er sieben Teufel ausgetrieben hatte."

Nach dem Lukas-Evangelium[2]) kamen die Weiber,[3]) welche mit Jesus aus Galiläa gekommen waren, und einige andere Frauen mit Spezereien zum Grabe, fanden den Stein weggewälzt, gingen in das Grab, ohne hier den Leichnam zu finden, und sahen plötzlich „zwei Männer in glänzenden Kleidern bei ihnen stehen," welche ihnen gleichfalls die schon vor sich gegangene Auferstehung verkündeten. Ohne aber hiezu von den Engeln aufgefordert worden zu sein, „verkündeten sie dies alles den Elfen und allen übrigen." Von einer Erscheinung des Auferstandenen weiß dieser Bericht nichts. Dagegen sei Petrus zum Grabe geeilt, habe sich hineingebückt und bloß die Linnentücher liegen gesehen. „Er ging weg und verwunderte sich bei sich selbst über das, was geschehen war."

Nach dem Johannes-Evangelium[4]) kam nur Maria Magda-

[1]) Marc. 16, 1 ff. — [2]) Luk. 24, 1 ff.

[3]) Nach V. 10 waren es Maria Magdalena, Johanna und Maria, des Jacobus Mutter.

[4]) Joh. 20, 1 ff.

lena zum Grabe[1]) und fand den Stein weggewälzt. Sie meldete dies dem Petrus „und dem andern Jünger, den Jesus lieb hatte", worauf beide zum Grabe eilten. Der andere Jünger (Johannes) lief schneller, kam zuerst zum Grabe, neigte sich hinein und sah die Binden daliegen, ohne jedoch hineinzugehen, wogegen Petrus in das Grab hineinging und die Linnentücher liegen sah; das Tuch, welches um das Haupt gewickelt gewesen, lag nicht bei den Linnentüchern, sondern abgesondert an einem Orte zusammengewickelt; darauf ging auch der andere Jünger hinein. Die Jünger gingen wieder fort. Maria aber, die außerhalb des Grabes weinend stand, blickte gebückt in das Grab, wo sie zwei Engel in weißen Kleidern sitzen sah, den einen dort, wo das Haupt, den andern, wo die Füße des Herrn gelegen hatten. Die Engel fragen sie, warum sie weine; und sie entgegnet: „Weil sie meinen Herrn weggenommen haben; und ich weiß nicht, wo sie ihn hingelegt haben." Als sie sich hierauf umwendet, stand Jesus hinter ihr, den sie aber — auffallenderweise — nicht erkennt; sie meint vielmehr, „es wäre der Gärtner!" Erst als Jesus zu ihr sagt: „Maria!" — spricht sie zu ihm: „Rabboni!" — womit wohl angedeutet werden soll, daß sie ihn erst an dem Klange seiner Stimme erkannte. In ihrer Freude und Überraschung will Maria Jesum umfassen oder berühren; er aber wehrt es ihr: „Rühre mich nicht an; denn ich bin noch nicht aufgefahren zu meinem Vater; sage aber meinen Brüdern, daß ich hinauffahre zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott;" worauf Maria das Geschehene den Jüngern meldet.

Doch kehren wir zur Sache selbst zurück. Wie aus der vorstehenden Skizzierung der evangelischen Berichte hervorgeht, und wie auch die Kirchenväter sowie die kirchlichen Theologen ausdrücklich lehren, ging die „Auferstehung" Jesu schon in der Nacht vom Sabbathe nach dem Kreuzigungstage auf den ersten Wochentag, der unserem Sonntage entspricht, vor sich, ohne daß jemand Zeuge derselben gewesen wäre oder dieselbe irgendwie wahrgenommen hätte. Es sei eben nicht der materielle, sondern der „verklärte, verherrlichte, vergeistigte" Leib Jesu dem Grabe ent-

[1]) Von der Absicht, Jesum zu salben, erwähnt dieser Bericht — gleich dem Matthäus-Evangelium — nichts; war doch nach Joh. 19, 39. 40 der Leichnam Jesu schon in Spezereien, bestehend aus einer Mischung von Myrrhe und Aloe, gegen hundert Pfund, mittels Linnentüchern gewickelt worden.

stiegen, und daher bedurfte es nicht der Öffnung des Grabes, nicht der Verletzung oder Entfernung der am Grabsteine angebrachten Siegel. Ein Geist durchdringe die materielle Scheidewand, blitzschnell, ohne weiteres und ohne Verletzung derselben, wie etwa das Licht die Glasscheibe durchdringe, ohne sie zu beschädigen. Wenn also das Matthäus-Evangelium erzählt, ein Engel sei unter großem Erdbeben herabgestiegen, habe den Stein weggewälzt und sich darauf gesetzt, so habe er dadurch nicht erst die Auferstehung Jesu aus dem Grabe ermöglicht, diese sei eben schon während der Nacht vor sich gegangen; vielmehr habe diese Grabesöffnung durch den Engel die Frauen nur überzeugen sollen, daß das Grab leer sei, richtiger, daß Jesus aus eigener göttlicher Allmachtskraft bereits auferstanden sei.

Demnach können, wie vorhin erwähnt, selbst die Verfasser der Evangelien für die Thatsache der Auferstehung vorerst kein positives, direktes Zeugnis anführen, schon deshalb nicht, weil ja das Hervorkommen des Geistesleibes Jesu durch den das Grab verschließenden Stein sinnlich überhaupt nicht **wahrnehmbar** gewesen wäre. Es bliebe daher nur der indirekte Beweis, der Beweis a posteriori, der Beweis aus den verschiedenen „Erscheinungen" des Auferstandenen, welche allerdings, falls dieselben als real, unleugbar und geschichtlich erwiesen, unter der Voraussetzung des wirklichen Todes Jesu eine wunderbare Auferstehung desselben unabweisbar fordern. Doch hievon später.

Hier wollen wir vielmehr noch einen Augenblick bei der im Matthäus-Evangelium erzählten Angelophanie verweilen. Ist dieselbe als reales, wirkliches Geschehnis, oder als sinnvolle legendarisch-mythische Zuthat und Ausschmückung anzusehen? — Wohl nur wenige, welche diese Frage unbefangen und vorurteilslos untersuchen, dürften sich für die erstere Auffassung entscheiden. Wie kann ein Engel ein Erdbeben verursachen? Wie konnte er, ein geistiges und daher unsichtbares Wesen, von den Soldaten gesehen werden? Ein Gewand, „weiß wie Schnee", hatte er; war dieses Gewand stofflich oder „ätherisch?" Und was für einen „Leib" bedeckte dieses Gewand? Wie kann ein geistiges und daher den Gesetzen der irdischen Schwere und Trägheit nicht unterworfenes Wesen „hinzutreten", wie kann es den „Deckstein wegwälzen und sich daraufsetzen?" — Und wie konnte sich der Engel, der doch Sprachwerkzeuge nicht besitzt, durch laute, hörbare Worte mit den Frauen in ein Gespräch einlassen? — Diese und ähnliche Fragen können

vielleicht von theologischer Seite als „vorwitzig", „müßig" oder gar als „frivol" bezeichnet werden; von anderer Seite wird vielleicht bemerkt werden, diese Erzählung des Evangeliums verdiene überhaupt nicht eine wirkliche, ernstliche Untersuchung. Gegen diese Vorwürfe von kritiklos gläubiger wie von grundsätzlich ungläubiger Seite ist nur zu erwidern: wir haben uns in der vorliegenden Schrift die Aufgabe gestellt, die objektive Wahrheit in religiös-dogmatischen Fragen ehrlich und aufrichtig zu erforschen, und ein solches Streben, betreffe es schon welches Gebiet immer, kann doch weder als „frivol" noch als „überhaupt überflüssig" bezeichnet werden.

Erscheint somit ein selbstmächtiges Hervorgehen des Leibes Jesu aus dem geschlossenen Grabe vorerst als unbewiesen, eine Öffnung des Grabes durch einen Engel als unglaubwürdig, wie kam es dann, daß das Grab Jesu leer gefunden wurde? Wer hat es geöffnet?

Die einen, namentlich die älteren, nehmen an, Jesus sei überhaupt nicht wirklich gestorben, er sei nur scheintot, in todähnlicher Ohnmacht, in das Grab gelegt worden, später wieder zum Leben erwacht und dem Grabe entstiegen. — Diese Erklärung scheint allerdings ebenso einfach als natürlich; allein es stehen ihr auch nicht wenige und gewichtige Bedenken entgegen. Nicht nur die Verfasser der Evangelien und die Apostel, auch die bei der Kreuzigung Jesu anwesenden Zuschauer sind von dem wirklichen Tode Jesu überzeugt; diesen Tod bestätigt auch, immer die Wahrheit der diesfälligen Berichte der Evangelien vorausgesetzt, die Meldung des die Exekution überwachenden Centurio an Pilatus,[1]) der sich über das frühe Hinscheiden Jesu zwar verwunderte, aber dasselbe nicht unglaubwürdig fand und deshalb dem Josef von Arimathäa auf dessen Bitte den Leichnam schenkte. Nach dem Evangelium waren ferner auch die Soldaten von dem wirklichen Tode Jesu überzeugt, weshalb sie ihm die Beine nicht brachen, sondern mit einer Lanze seine Seite öffneten, worauf „Blut und Wasser herausfloß".[2]) Dies entsprach in der That dem römisch-richterlichen Verfahren; der gerichtete Verbrecher erhielt vom „Konfektor" den Gnadenstoß, und erst dann wurde der Leichnam begraben. Auch die Feinde oder besser Gegner Jesu, die Pharisäer und Schriftgelehrten, waren vom Tode Jesu überzeugt,[3]) und ebenso suchte die jüdische Tradition die Ent-

[1]) Marc. 15, 45. — [2]) Joh. 19, 34. — [3]) Mtth. 27, 63.

stehung der Behauptung oder Lehre von einer „Auferstehung“ Jesu wenigstens nicht dadurch zu erklären, daß sie einen bloßen Scheintod Jesu annahm, was wohl dafür spricht, daß man von allem Anfange an an dem wirklichen Tode Jesu nicht zweifelte. Ebenso wäre es in diesem Falle nicht erklärlich, wie sich die Züge des aus dem Scheintode Erwachten derart ändern konnten, daß ihn — wie wir weiter unten sehen werden — selbst seine ihm nahestehenden Anhänger nicht zu erkennen vermochten.

Und in der That kann, selbst abgesehen von den erwähnten Berichten der Evangelien, der verhältnismäßig rasche Tod Jesu in Anbetracht der großen körperlichen wie seelischen Leiden und Qualen, der Schwächung Jesu durch Hunger und Blutverlust infolge der vorausgegangenen Geißelung nicht auffällig sein, wie es auch nicht auffallen kann, daß die zwei Mörder, welche zugleich mit Jesus gekreuzigt worden waren, von den Soldaten noch lebend angetroffen wurden.[1]) Und gesetzt, Jesus wäre nicht völlig und wirklich tot in das Grab gelegt worden, hätte er in der dichten und schweren Umhüllung, in der Leinwand und der Mischung von Myrrhe und Aloe, die nach dem Johannes-Evangelium[2]) „gegen hundert Pfund“ (gegen 40 kg) betrug, nicht ersticken müssen? Wie hätte ein derartig Geschwächter, in dem nur noch ein schwacher Lebensfunken glomm, selbst den schweren Deckstein des Grabes entfernen können? Wo hielt er sich dann bis zu seinem wirklichen Tode auf? Wer nährte und kleidete ihn? Wo starb er? — Ist es möglich oder auch nur wahrscheinlich, daß er bis zu seinem wirklichen, natürlichen Tode, mochte dieser nun auch schon in kürzerer Zeit ein-

[1]) Vorausgesetzt, daß diese Erzählung von den Mördern oder Missethätern überhaupt auf einer konkreten Thatsache beruht. Möglich, ja wahrscheinlich, daß diese Erzählung von der Tradition nur hinzugefügt wurde, um eine Stelle des Buches Isaias (53, 12) an der Person Jesu in Erfüllung gehen zu lassen. Ausdrücklich bemerkt daher das Marcus-Evangelium: „Da ward die Schrift erfüllt, die da spricht: Er ist unter die Übelthäter gerechnet worden.“ (Marc. 15, 28.) Hierin scheint auch der Grund zu der Erzählung zu liegen, nur den beiden Missethätern, nicht aber Jesu seien die Beine gebrochen worden. Dem jüdischen Osterlamme sollte „kein Bein gebrochen werden“ (II. Mos. 12, 46; IV. Mos. 9, 12); da man nun dieses Lamm später als Vorbild Jesu auffaßte, ließ man auch an dem Leibe Jesu die Beine nicht gebrochen werden. Daher bemerkt auch das Johannes-Evangelium: „Dies ist geschehen, damit die Schrift erfüllt werde: Ihr sollet an ihm kein Bein zerbrechen.“ (Joh. 19, 36).

[2]) Joh. 19, 39. 40.

getreten sein, in geheimnisvoller Verborgenheit bleiben konnte, daß man seine Lebensspur überhaupt gänzlich verlor? Wenn man aber zur Scheintothypothese aus dem Grunde greift, weil sie die in den Evangelien berichteten „Erscheinungen des Auferstandenen" in einfach natürlicher Weise erklärt, so werden wir uns überzeugen, daß auch diese Annahme nicht zutrifft.

So bleibt, falls man eine wunderbare Auferstehung nicht zugeben kann, nur übrig, anzunehmen, Jesu Leichnam sei von einem Anhänger aus dem Grabe entfernt worden, bevor man entdeckte, daß das Grab leer sei. Wer es gewesen, ob etwa einer, der den Leichnam des teueren Lehrers besitzen wollte und ihn daher in seiner Familiengrabstätte beisetzen ließ — diese Frage wird begreiflich niemals mit Sicherheit beantwortet werden können. Nach dem Lukas-Evangelium[1]) „standen (bei der Kreuzigung) alle seine (Jesu) Bekannten von ferne und die Frauen, welche ihm aus Galiläa gefolgt waren." Letztere folgten nach und „schauten, wo Jesus begraben wurde." Der Ort war demnach leicht zu finden. Das Grab befand sich in einem Garten in der Nähe des Ortes der Kreuzigung; „dorthin legten sie Jesum wegen des Rüsttages der Juden."[2]) Die Bestattung seitens Josefs war daher nur eine **vorläufige**, worauf, nach Vorübergang des Rüsttages, die definitive Beisetzung an einem andern Orte erfolgen konnte. Wie das Johannes-Evangelium erzählt,[3]) sah Petrus, als er in das Grab schaute, die Linnentücher liegen, in welche der Leichnam gewickelt worden, während das Tuch, mit welchem das Haupt war umwunden gewesen, abseits an einem Orte zusammengewickelt dalag.

Ist dies richtig, dann geht selbst aus diesem evangelischen Berichte das Eingreifen oder die Thätigkeit einer fremden, dritten Hand unverkennbar hervor. Der den Leichnam entfernte, befreite ihn erst von seiner Umhüllung, welche ihm bei seinem Liebeswerke hinderlich gewesen wäre; hingegen müßte bei Annahme einer „Auferstehung" auch angenommen werden, der Leib Jesu sei hüllenlos dem Grabe entstiegen. Woher dann aber die Kleidung, mit der doch offenbar angethan Jesus alsbald nach der „Auferstehung" den Frauen sich zeigte?..

Die jüdische Tradition hielt auch wirklich von allem Anfange daran fest, daß der Leichnam Jesu durch Jünger oder Anhänger aus

---

[1]) Luk. 23, 49. — [2]) Joh. 19, 42. — [3]) 20, 6. 7.

dem Grabe entfernt worden.[1]) Auch die Evangelien deuten dies mit den Worten an, „es habe sich diese Erzählung (von der Entfernung des Leichnams) unter den Juden bis auf den heutigen Tag verbreitet,“[2]) und desgleichen bemerkt Justinus, die Juden hätten überall Boten hingesendet, um zu melden, die Jünger Jesu hätten den Leichnam aus dem Grabe weggenommen.[3])

Nun berichtet freilich das Matthäus-Evangelium,[4]) der hohe Rath habe die Soldaten, welche als Wache am Grabe waren aufgestellt worden, mit Geld bestochen, damit sie aussagen, die Jünger Jesu seien bei der Nacht gekommen und hätten den Leichnam, während sie schliefen, gestohlen. Allein erstlich ist es doch sehr bemerkenswert, daß von einer Soldatenwache am Grabe sowie von einer Versiegelung desselben und von der Bestechung der Soldaten durch den hohen Rat eben **nur** das Matthäus-Evangelium zu erzählen weiß, während wir über all das oben Erwähnte in den anderen drei Evangelien auch keine Silbe finden, obwohl gerade dieser Umstand, falls er auf Thatsachen beruhte, seiner Wichtigkeit wegen nicht mit Stillschweigen übergangen werden durfte; sodann kann doch füglich nicht angenommen werden, römische Soldaten seien so feig und pflichtvergessen gewesen, daß sie beim Anblicke einer Gestalt in schneeweißem Gewande „vor Furcht bebten, wie tot wurden“ und sodann in die Stadt eilten, um den Hohenpriestern hievon Meldung abzustatten. Hätten sie letzteres gethan, so hätten sie sich ob ihrer Feigheit selbst denunziert, statt ihre Flucht, die doch ohne Zeugen verlief, bei sich zu behalten. Und da diese Eröffnung des Grabes durch den Engel, wie erwähnt, ohne anderweitige Zeugen vor sich ging — denn, wie auch die Theologen ausdrücklich lehren, geschah diese wunderbare Grabesöffnung, während sich die Frauen noch am Wege zum Grabe befanden, so daß sie die Wächter dort nicht mehr trafen — woher **weiß** dann der Verfasser des Matthäus-Evangeliums, daß „ein großes Erdbeben entstand, der Engel vom Himmel stieg und den Stein wegwälzte?“ Waren die Soldaten wirklich bestochen und behaupteten sie wirklich, die Jünger hätten während ihres Schlafes den Leichnam entwendet, so hätten sie sich durch die Erzählung von der Grabesöffnung durch einen Engel — von dessen

[1]) So sagt der Talmud: „Jesus ist am Vorabende vor Ostern ans Kreuz gehängt und sein Grab am dritten Tage leer befunden worden, weil seine Jünger seinen Leichnam gestohlen haben.“ (Tract. Schabb. f. 104; Sanhedr. 43, 107.

[2]) Mtth. 28, 15. — [3]) Dial. c. Tryph. n. 198. — [4]) Mtth. 28, 12 ff.

Existenz sie als heidnische Römer sicher keinen Begriff hatten — offenbar selbst widersprochen. Und andere Zeugen dieses Geschehnisses gab es eben nicht.

Zudem — kann denn wirklich ein solcher Bestechungsversuch der obersten religiösen Behörde der Juden zugemutet werden? Und hätten sich die an der „Bestechung" Beteiligten — sowohl jene, welche Geld gaben, als jene, welche es annahmen — nicht gehütet, darüber etwas verlauten zu lassen? — Ebensowenig hören wir etwas von der Einleitung einer Untersuchung gegen die „pflichtvergessenen" Soldaten, und doch war das von ihnen begangene Verbrechen nach römischem Gesetze mit der Todesstrafe bedroht! Welchen Zweck hätte überhaupt die Öffnung des Grabes durch einen Engel gehabt, nachdem, wie oben erwähnt, die Auferstehung Jesu schon vor derselben vor sich gegangen sein soll? War der vergeistigte, verklärte Leib Jesu wirklich dem Grabe entstiegen, ohne daß dadurch die Siegel verletzt wurden, und ohne daß die Entfernung des Decksteines notwendig war, so wäre der Umstand, daß man bei späterer Untersuchung das Grab trotz der Unversehrtheit der Siegel und trotz des Vorhandenseins des die Grabesöffnung bedeckenden schweren Steines leer fand, doch ein viel glaubwürdigeres Zeugnis einer wunderbaren Auferstehung gewesen. Der objektive Befund, nämlich die Zerstörung der angelegten Siegel und die Beseitigung des Decksteines, mußte zur Annahme einer Entfernung des Leichnams durch — einen oder mehrere — Dritte geradezu und mit Notwendigkeit führen, wie dies auch wirklich geschah.

Ebenso unwahrscheinlich ist die Erzählung desselben Matthäus-Evangeliums, die Hohenpriester und Pharisäer hätten die Soldatenwache für das Grab von Pilatus mit der Begründung verlangt:[1] „Herr! wir haben uns erinnert, daß jener Verführer, als er noch lebte, gesagt hat, nach drei Tagen werde ich wieder auferstehen." Wie wir uns sogleich im Folgenden überzeugen werden, hatte Jesus diese Worte zu den Juden überhaupt nicht gesprochen, sie wurden wenigstens weder von Seite der Juden, noch auch selbst von Seite seiner Jünger in diesem Sinne gedeutet, konnten daher seitens der Hohenpriester und Pharisäer auch nicht zur Begründung ihres Verlangens vor Pilatus gebraucht worden sein; eine glaubwürdige aktenmäßige und amtliche — also außerevangelische — Dar-

[1]) Mtth. 27, 63.

legung der Vorgänge bei der Verurteilung und dem Tode Jesu aber besitzen wir nicht, da die sogenannten „Acta Pilati",[1]) auf die man sich etwa berufen könnte, wie selbst die kirchliche Theologie zugiebt, apokryph sind und dem 2. Jahrhunderte angehören.

Übrigens wurde, selbst gesetzt, die Erzählung von der Grabeswache sei wahr, das diesfällige Verlangen an Pilatus, wie das Matthäus-Evangelium ausdrücklich sagt, **„erst am andern Tage,** der auf den Rüsttag folgt",[2]) d. i. am Sabbathe, gestellt, also erst zu einer Zeit, wo die Entfernung des Leichnams aus dem Grabe schon vor sich gegangen sein konnte, da zwischen der Grablegung und der Beistellung der Wache wenigstens eine ganze Nacht lag; von einer vorherigen Untersuchung des Grabes aber, von der Frage, ob sich der Leichnam damals noch im Grabe befand, erwähnt der Verfasser des genannten Evangeliums nichts.

Wenn ferner die Verfasser der biblischen Bücher sowie die kirchlichen Theologen die Auferstehung Jesu als Erfüllung diesfälliger alttestamentlicher Weissagungen sowie der Vorhersagen Jesu selbst hinstellen, so kann auch dieser Versuch bei näherer Betrachtung nicht als gerechtfertigt bezeichnet werden. Von den alttestamentlichen Weissagungen ist es ohnehin nur die schon bei einer früheren Gelegenheit erwähnte Psalmstelle,[3]) in welcher David das Vertrauen ausspricht, Gott werde ihn nicht gänzlich und für immer verlassen, sondern wieder aus Not und Bedrängnis befreien, welche Stelle ganz willkürlich auf eine Auferstehung Jesu aus dem (wirklichen) Grabe gedeutet wird. Und ebenso willkürlich wurden auch einschlägige Aussprüche Jesu selbst später auf eine körperliche, sinnenfällige Wiederauffstehung seines Leichnams aus dem Grabe bezogen.

Eines Tages treibt Jesus, wie das Johannes-Evangelium erzählt,[4]) die Händler und Wechsler aus dem Tempel in Jerusalem, weil es nicht zieme, das „Haus seines Vaters zu einem Kaufhause" zu machen. Die Juden stellen ihn ob dieses seines Vorgehens zur Rede: Welches Zeichen (σημεῖον) zeigst du uns," sprechen sie zu ihm, „daß du dieses thust?" Jesus antwortet ihnen: „Brechet diesen Tempel ab, und ich will ihn in drei Tagen aufbauen." Die Juden rufen ihm zu: „Sechsundvierzig Jahre ist an diesem Tempel gebaut worden, und du willst ihn in drei Tagen aufrichten?" — Dies der

---

[1]) cf. Just. Apol. I. 35. 48. — [2]) Mtth. 27, 62. — [3]) Ps. 15, 10. — [4]) Joh. 2, 13 ff.

Inhalt des Zwiegespräches Jesu mit den Juden, welches übrigens nur das vierte Evangelium kennt. Von der Weissagung einer „körperlichen Wiedererstehung“ ist hier doch nicht die Rede. Die Juden leugnen die Berechtigung Jesu, die Händler, die gemäß altem Brauche und mit Bewilligung des hohen Rates im Tempel saßen, hinauszuweisen, und Jesus beruft sich auf seine höhere Sendung und Bevollmächtigung, infolge deren er an die Stelle der alten und veralteten Einrichtungen des jüdischen Tempel- und Opferwesens neue, reinere Satzungen einführen kann, wie sie dem von ihm zu errichtenden neuen Gottesreiche entsprechen, dessen rasches Wachsen und Gedeihen er erhofft und erwartet. Er spricht somit hier einen ähnlichen Gedanken aus, wie bei einer anderen Gelegenheit, wo er erklärte:[1]) „Ich sage euch aber, daß hier — er meint sich selbst — ein Größerer ist, als der Tempel... Denn der Menschensohn ist auch Herr über den Sabbath.“ Die „drei Tage“, innerhalb welcher er den „neuen Tempel“ errichten will, bezeichnen gemäß biblisch-orientalischer Redeweise synechdochisch überhaupt eine „kurze Zeit“. Im Tempel spielt sich die oben geschilderte Szene ab, vom „Tempel“ redet daher Jesus; dieses Wort auf seinen „Leib“ zu beziehen, hätte keinen Sinn, dazu fehlte auch jede Veranlassung. Auch die Juden denken nicht entfernt an seinen Leib, ebensowenig seine Anhänger, welche **erst später**, wie das Evangelium ausdrücklich bemerkt, „daran dachten, daß er dies gesagt hatte,“[2]) und diese Worte dann so deuteten, als hätte hier Jesus von seiner leiblichen Auferstehung gesprochen.

Die in den Worten Jesu liegende bedeutungsvolle Allegorie haben freilich weder die Jünger noch die Juden verstanden, weshalb letztere ihn verlachten und höhnten. Wenn aber Jesus hier in der That von seinem Leibe und seiner leiblichen Auferstehung geredet, warum dann das seinen Zuhörern doch unverständliche Bild? Warum die uneigentliche Redeweise, mit der er seinen Zweck nicht einmal erreichte? Warum nicht klare, konkrete Begriffe und Bezeichnungen?

Und ähnlich verhält es sich auch mit einer anderen „Weissagung“ der Auferstehung Jesu. Soeben hatte Jesus einen Besessenen, der zugleich blind und stumm war, geheilt. Diese Heilung hatten die Gegner Jesu dem Bunde mit dem Satan zugeschrieben, gegen welchen Anwurf sich Jesus verteidigt. „Hierauf sprachen einige

[1]) Mtth. 12, 6. 8. — [2]) Joh. 2, 22.

von den Pharisäern und Schriftgelehrten: Meister, wir möchten ein Zeichen von dir sehen. Er aber antwortete und sprach zu ihnen: Das böse, ehebrecherische Geschlecht verlangt ein Zeichen; aber es wird ihm kein Zeichen gegeben werden, als das Zeichen Jonas', des Propheten. Denn gleichwie Jonas drei Tage und drei Nächte in dem Bauche des Fisches gewesen, also wird auch der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde sein."[1]) — „Die Zeichen, die ich vor euch gewirkt" — wollte Jesus sagen — „bleiben auf euch eindruckslos; und darum berufe ich mich zum Erweise meiner höheren Sendung, der Wahrheit und des göttlichen Charakters meiner Lehre nur auf die Thatsache, welche die nahe Zukunft bestätigen wird, daß das von mir grundgelegte Werk trotz eurer Gegnerschaft und trotz der Verfolgungen, welche ihr demselben bereitet und bereiten werdet, nicht für immer unterdrückt werden kann, daß es, und damit auch ich, als Begründer dieses Werkes, vielmehr binnen kurzem sieghaft seine Auferstehung feiern wird."

So aufgefaßt, ist der Sinn dieser Worte Jesu vollkommen klar und verständlich, und es bedarf keineswegs des gezwungenen und willkürlichen Versuches, sie auf eine sinnenfällige Auferstehung des Leichnams Jesu zu beziehen, zumal eine solche Auferstehung von den Juden überhaupt nicht geglaubt wurde und, gleich den anderen von Jesus gewirkten „Zeichen", im ganzen wirkungslos blieb. Daß Jesus mit seinen Worten diesen Sinn verbinden wollte, ergiebt sich auch aus dem Nachfolgenden,[2]) wo er den Juden zuruft, die Männer von Ninive werden gegen dieses hartnäckige Geschlecht als Zeugen und Ankläger am Gerichtstage auftreten und es verdammen; „denn sie haben auf die Predigt des Jonas Buße gethan; und sieh, hier ist mehr (d. h. ein Größerer) als Jonas."

Wörtlich verstanden würde sich diese Vorhersage Jesu übrigens überhaupt nicht erfüllt haben; denn Jesus war gar nicht „im Herzen der Erde", sondern sein Leib ruhte in einem Felsengrabe, also an der Oberfläche der Erde, und auch im Grabe befand er sich selbst auf Grund der Berichte der Evangelien nicht „drei Tage und drei Nächte", sondern nur einen Tag — den Sabbath — und (nicht ganz) zwei Nächte, da die Bestattung des Leichnams am Freitage nach Anbruch der Dunkelheit,[3]) also nach Eintritt des Sabbaths vorgenommen wurde und die Frauen das Grab am ersten Tage der

---

[1]) Mtth. 12, 38—40. — [2]) Das. V. 41. — [3]) Vgl. Mtth. 27, 57.

Woche (Sonntag), da die Sonne aufgegangen war, schon leer fanden.[1])

Nach dem Gesagten ist auch die dritte noch hieher gehörige „Weissagung" zu beurteilen, durch welche er erklärte: „Sie werden den Menschensohn den Heiden ausliefern, daß sie ihn verspotten, geißeln und kreuzigen, am dritten Tage aber wird er wieder auferstehen."[2]) Ausdrücklich bemerkt hiezu das Lukas-Evangelium, „es war diese Rede (Jesu) vor ihnen (den Jüngern) verborgen, und sie begriffen nicht, was damit gesagt ward."[3]) Die wörtliche Deutung kam ihnen eben gar nicht in den Sinn, zumal Jesus sich so häufig der symbolischen Ausdrucksweise bediente, und zur Erfassung des höheren, allegorischen Sinnes einer „Auferstehung" Jesu vermochten sie sich nicht zu erheben.

Wie kam es nun aber, daß die Jünger Jesu später trotzdem an eine leibliche Auferstehung ihres Meisters glaubten und sie mit Nachdruck und Überzeugung öffentlich verkündeten? — Die Theologen berufen sich auf die in den Evangelien erzählten zahlreichen Erscheinungen des Auferstandenen, welche die Auferstehung Jesu eben mit Evidenz bewiesen, so daß ein Zweifel daran ganz unmöglich, ja unvernünftig gewesen wäre. Allein mit diesen „Erscheinungen" ist es eine eigentümliche Sache. Was die biblischen Bücher darüber erzählen, ist innerlich so unwahrscheinlich, so sich selbst widersprechend, und trägt so entschieden den Charakter späterer legendarischer und mythischer Entstehung an sich, daß es für den unvoreingenommen Denkenden in der That eine harte Forderung ist, das diesfalls Erzählte buchstäblich für wahr zu halten und als objektives, streng historisches Geschehen gelten zu lassen. Gehen wir zu diesem Zwecke auf diese „Erscheinungen" etwas näher ein.

Nach dem Matthäus-Evangelium[4]) erschien der Auferstandene zuerst den vom Grabe zurückkehrenden Frauen Maria Magdalena und Maria, des Jacobus Mutter. Er begrüßt sie, sie umfassen seine Füße, und er fordert sie auf, den Jüngern zu melden, daß sie ihn in Galiläa sehen werden. Eine Gestalt aber, deren Füße man umfassen kann, welche laut vernehmbar redet und ebensolche Befehle erteilt, ist einfach ein wirklicher, d. h. natürlicher Mensch mit Fleisch, Blut, Muskeln und Nerven, und kein „übernatürliches", „vergeistigtes" und „verklärtes" Wesen, als welches der Auferstandene

---

[1]) Marc. 16, 2. 3. — [2]) Mtth. 20, 9; Marc. 9, 30; Luk. 18, 33. — [3]) Luk. 18, 34. — [4]) Mtth. 28, 9 ff.

doch hätte „erscheinen" müssen, zumal ein materieller Leib aus dem versiegelten und verschlossenen Grabe absolut nicht hätte hervorgehen können. Die Legende oder Mythe stößt sich freilich an diesem Bedenken nicht und stellt sich überhaupt nicht die Frage nach der aprioristischen Möglichkeit, nach der Vernunft- und Erfahrungsmäßigkeit ihres Inhaltes, und ebensowenig der naive, prüfungslose Glaube; anders die wissenschaftliche und geschichtliche Kritik. Und da der Leichnam Jesu nur mit Linnentüchern bedeckt ins Grab gelegt worden war, welche man sodann im leeren Grabe fand, woher dann das Gewand, das er bei seiner „Erscheinung" doch getragen haben mußte? —

Nach demselben Matthäus-Evangelium[1]) „erschien" Jesus sodann den elf Jüngern auf einem Berge in Galiläa, wohin er sie beschieden hatte, während nach dem Marcus-Evangelium[2]) diese Erscheinung während des Mahles in Jerusalem vor sich gegangen sein soll. Welchem der beiden Verfasser sollen wir also glauben? Auch dieser Widerspruch beweist, daß den „Erscheinungen" des Auferstandenen die streng geschichtliche Unterlage abgeht, beweist die diesfällige Thätigkeit späterer mündlicher Sagenbildung.

Auch die „Gestalt", unter der der Auferstandene sich zeigt, ist eigentümlicherweise eine verschiedene. So erscheint er zwei Jüngern, die nach einem Landhause gingen — so nach dem Marcus-Evangelium;[3]) nach dem Lukas-Evangelium gingen sie nach Emmaus[4]) — als „Reisender" oder „Fremder", ohne daß sie ihn erkannten!! Erst beim Brotbrechen „wurden ihre Augen aufgethan, und sie erkannten ihn, er aber verschwand aus ihrem Gesichte."[5]) Ja — wohin „verschwand" er denn? Wie kann eine sichtbare, wirkliche Gestalt plötzlich und unvermittelt unsichtbar werden und sich gewissermaßen — gleich einem Phantom — in Nichts auflösen?

Nach dem Johannes-Evangelium wieder[6]) zeigt sich Jesus der Maria in der Gestalt eines „Gärtners", und auch sie erkennt ihn angeblich erst an dem Tone seiner Stimme. Wozu diese „Verwandlungen", bei welchen wir vergeblich nach einem vernünftigen Zwecke fragen? Mit welchen Mitteln wurde die Veränderung der Gestalt, der Kleidung und insbesondere der Gesichtszüge bewirkt, die da offenbar vor sich gegangen sein muß? — Von einer anderen

[1]) Das. V. 16. — [2]) Marc. 16, 14. — [3]) Marc. 16, 12. — [4]) Luk. 24, 13. — [5]) Das. V. 31. — [6]) Joh. 20, 14.

Erscheinung des Auferstandenen, bei der er sich den Elfen plötzlich zeigte, weiß nur das Lukas-[1]) und Johannes-Evangelium[2]) zu erzählen — letzteres sagt sogar „bei verschlossenen Thüren“ — während die beiden ersten wohl relativ älteren Berichte darüber nichts erwähnen.

Nun werden freilich die kirchlichen Theologen sich abermals auf den „verklärten“, „geistigen“ Leib des Auferstandenen berufen, welcher über die natürlichen Gesetze der Trägheit, Schwere und Undurchdringlichkeit erhaben ist und daher schneller als der Blitz sich bewegen und auch durch einen verschlossenen Raum gelangen konnte. Allein diese Annahme wird durch das in den Evangelien bezüglich dieser Erscheinung mitgeteilte Detail selbst hinfällig. Vernehmen wir den Bericht des Lukas-Evangeliums.

„Sie (die Jünger) erschraken (bei seiner Erscheinung und seinem Gruße) und fürchteten sich; denn sie meinten, einen Geist zu sehen.“ Jesus beruhigt sie und spricht: „Sehet meine Hände und meine Füße, ich bin es selbst; tastet und sehet! denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich habe.“ Nicht genug daran, verlangt er etwas zu essen, und „aß vor ihnen von einem Teile eines gebratenen Fisches und von einem Honigkuchen.“ Eine Gestalt, die man „betasten“ kann, und die daher dem Betastenden einen physischen Widerstand entgegensetzt, die nach der ausdrücklichen und unzweideutigen Erklärung ihres Trägers oder psychischen Subjektes aus „Fleisch und Bein“ besteht, ein Wesen, welches das sinnliche Gefühl des Hungers hat, materielle Nahrung zu sich nimmt und verdaut, ist nichts „Geistiges“ oder „Vergeistigtes“, sondern ein leibhaftiger, natürlicher Mensch, ausgestattet mit allen zu den normalen vitalen und physiologischen Funktionen notwendigen Organen. . . .

Auch von dem Apostel Thomas läßt sich der Auferstandene „betasten“, da dieser Jünger anfangs an die Auferstehung Jesu nicht glauben wollte, welche Erzählung aber nur das Johannes-Evangelium kennt.[3]) Ebenso berichtet auch nur das Johannes-Evangelium[4]) von der Erscheinung des Auferstandenen am Ufer des Sees von Genesareth, als mehrere Jünger eben mit Fischfang beschäftigt waren, und dies als offenbarer Nachtrag oder Zusatz zu dem (mit dem 20. Kapitel) bereits abgeschlossenen Evangeliumtexte, was

[1]) Luk. 24, 36 ff. — [2]) Joh. 20, 19 ff. — [3]) Joh. 20, 24 ff. — [4]) Joh. 21, 1 ff.

auf eine spätere Hinzufügung dieser Erzählung hinweist. Auch in diesem Falle empfindet der Auferstandene das Gefühl des Hungers und frägt die Fischenden: „Kinder habt ihr etwas zu essen?" — worauf sie, als sie diese Frage mit „Nein" beantworten, auf sein Geheiß zur Rechten des Schiffes einen reichen Fang machen. Auffallenderweise erkennen die Jünger Jesum auch bei dieser Erscheinung nicht. Warum dies? Welche äußere Veränderung war mit ihm vor sich gegangen? — Nur in Johannes, der gleichfalls mitanwesend war, taucht der Gedanke auf, ob die am Ufer stehende Gestalt nicht etwa Jesus sein könnte. Als Petrus dies hört, wirft er sich ins Meer und schwimmt ans Ufer. Auch die übrigen kommen alsbald mit dem vollen Netze hinzu und sehen am Ufer ein Kohlenfeuer angelegt, einen Fisch darauf und Brot dabei, welche Speisen (wie auch das Feuer) nach der Erklärung der Theologen „ohne Zweifel auf übernatürliche, wunderbare Weise" (!) durch den bloßen Willen des Auferstandenen waren hervorgebracht worden. An dem jetzt folgenden Mahle nimmt auch Jesus teil.

War es überhaupt Jesus? Oder war es ein Unbekannter, Fremder, den sie nur für Jesus hielten? — Selbst der Verfasser dieses Kapitels fügt hinzu: „Keiner von den Jüngern wagte es, ihn zu fragen: Wer bist du? Denn sie wußten, daß es der Herr ist." Sie folgten also lediglich ihrer Ahnung, ihrem sehnsuchtsvollen Verlangen, Jesum wieder zu sehen, und diese Ahnung, dieses Verlangen steigert sich in ihnen alsbald zur Überzeugung, zur subjektiven Gewißheit!! Bemerkenswert ist ferner auch die Versicherung des Verfassers dieser Erzählung, daß „es nun das dritte mal war, daß sich Jesus seinen Jüngern offenbarte, nachdem er von den Toten auferstanden war,"[1]) während doch die übrigen Berichte noch von mehreren anderen Erscheinungen des Auferstandenen zu erzählen wissen.[2]) — Die Unsicherheit der diesfälligen Tradition, die spätere Entstehung der einschlägigen Erzählungen auf legendarischem Wege, die Verschiedenheit der benützten mündlichen Überlieferung und Sagenbildung ist ohne Zweifel die Ursache der Abweichungen und Wider-

[1]) Joh. 21, 14.

[2]) Vgl. Mtth. 28, 9. 10; 16; Marc. 16, 9. 12; Luk. 24, 13; I. Cor. 15, 5. 6. 7. An der letztangeführten Stelle dieses Briefes erwähnt Paulus, der Auferstandene sei auch dem Jacobus (dem Jüngern) erschienen. Die Evangelien aber berichten hierüber nichts. Nach der Apostelgeschichte (1, 3) erschien der Auferstandene den Jüngern durch 40 Tage sogar täglich.

sprüche der uns vorliegenden schriftlichen Versionen. Der I. Corintherbrief[1]) weiß sogar zu berichten, daß der Auferstandene „mehr als fünfhundert Brüdern zugleich erschienen ist, von welchen noch viele bis auf den heutigen Tag leben, einige aber entschlafen sind.“ In den Evangelien aber finden wir über diese Erscheinung nicht das mindeste erwähnt, und doch hätte die Erscheinung des Auferstandenen vor solch einer großen Menge von Augenzeugen unmöglich mit Stillschweigen übergangen werden können.[2])

Zudem — und wir legen auf diese Thatsache hier nochmals einen besonderen Nachdruck — ist das Verhalten des Auferstandenen, wie es aus den in den Evangelien geschilderten „Erscheinungen“ desselben hervorgeht, denn doch recht — eigentümlich und keineswegs geeignet, den Glauben an seine wirkliche Auferstehung und an die Identität des „Erscheinenden“ mit der Person Jesu zu kräftigen. Schon die Auferstehung selbst lassen die Evangelien im Dunkel der Nacht und zeugenlos vor sich gehen. Warum dies? — Warum vollzieht sich ein solches ganz außerordentliches und wichtiges Ereignis, welches die Theologie als den Grundstein des christlichen Glaubens, als das Wunder im eminenten Sinne, als den unwiderleglichsten Beweis der Gottheit Jesu bezeichnet, in geheimnisvoller Finsternis und nicht am hellen, lichten Tage, nicht in sinnenfälliger, durch anwesende unparteiische und glaubwürdige Zeugen kontrolierbarer Weise? War der Leib des Auferstandenen bei den Erscheinungen desselben sichtbar und sinnenfällig, so hätte er es doch bei dem Akte der Auferstehung gleichfalls sein können und müssen. Und wozu das fast Ängstliche und Schüchterne, das gewissermaßen künstlich Mystische in dem Verhalten des Auferstandenen bei seinen Erscheinungen? Warum das sich Verbergen unter andere

---

[1]) I. Cor. 15, 6.

[2]) Das verhältnismäßig wohl älteste Matthäus-Evangelium kennt nur die Erscheinung des Auferstandenen vor den vom Grabe weggehenden Frauen und vor den elf Jüngern auf einem Berge in Galiläa (Mtth. 28, 9. 16), von denen übrigens „einige zweifelten“. Das Marcus-Evangelium berichtet: Jesus erschien zuerst der Maria Magdalena, dann den Zweien, die aufs Land gingen, zuletzt den Elfen, da sie zu Tische saßen (in Jerusalem). (Marc. 16, 9. 12. 14.) Also schon drei Erscheinungen. Das Lukas-Evangelium erzählt die Erscheinung bei den zwei nach Emmaus wandernden Jüngern (Luk. 24, 13 ff.) und vor den Elf in Jerusalem (V. 36 ff.). Das Johannes-Evangelium läßt Jesus Maria Magdalena (Joh. 20, 14 ff.), den Jüngern bei verschlossenen Thüren (V. 19 ff.) — zweimal — und am See von Genesareth erscheinen.

Erscheinungen, der irre führende und zugleich unwürdige Wechsel seiner Gestalt? Warum läßt er jene, denen er erscheint, mehr ahnen oder vermuten, als bestimmt und unzweideutig erkennen, daß er es wirklich ist, ihr Herr und Meister? Warum tritt er nicht frei, offen und rückhaltslos vor die Öffentlichkeit, und dies nicht einmal oder einigemal, sondern fortgesetzt, ununterbrochen, damit alle Welt, Gläubige wie Ungläubige, sich die volle, ruhige Überzeugung von seiner wirklichen Auferstehung verschaffen konnten?[1]) „Warum" — frägt in diesem Sinne schon Celsus[2]) — „hat sich Christus nicht öffentlich vor seinen Feinden gezeigt, da doch dies unfehlbar den Glauben an ihn erzeugt hätte?"

Wenn die kirchlichen Theologen hierauf entgegnen, dies sei nicht geschehen, „weil die Thatsache der Auferstehung von niemandem bezweifelt wurde," so enthält diese Behauptung eine offenbare Unwahrheit. Zweifelten doch, wie wir oben sahen, selbst Jünger Jesu, wie erst seine Gegner? Letztere haben die Auferstehung überhaupt nicht nur niemals zugegeben, sie vielmehr von allem Anfange an entschieden geleugnet und die Behauptung einer „Auferstehung" auf die Entwendung des Leichnams zurückgeführt. Gerade das Erscheinen des von ihnen Getöteten in ihrer Mitte als Wiederbelebter hätte darum seine Gegner am wirksamsten zum Schweigen gebracht, die Nichtglaubenden gewonnen, die Zweifelnden beruhigt und befestigt, und es ist einfach eine Verlegenheitswendung, wenn Theologen, wie dies auch Hettinger thut,[3]) sagen, der Auferstandene habe sich seinen Gegnern und überhaupt der Öffentlichkeit und dem Volke nicht zeigen wollen, damit die Auferstehung nicht zum „Schaugepränge vor einer innerlich widerstrebenden Menge, in der die Glaubenswilligkeit fehlte, herabgewürdigt werde". Ja — welchen Zweck haben dann überhaupt die von Jesus vor der Öffentlichkeit doch zahlreich gewirkten „Wunder" gehabt?

Ebenso nichtig ist die weitere Behauptung, der Auferstandene habe sich der Öffentlichkeit nicht gezeigt, weil „mit dem Erlösungstode das Amt des Herrn auf Erden erfüllt, das Gericht über Israel besiegelt und die Bosheit vollendet war." Eine solche Behauptung

---

[1]) Um hier nur dies zu erwähnen: Nach Matth. 28, 9 begegnete Jesus den Frauen, diese „traten hinzu und umfaßten seine Füße"; nach Joh. 20, 17 sprach Jesus zu Maria (Magdalena): „Rühre mich nicht an, denn ich bin noch nicht aufgefahren ..." Wo bleibt da die vernünftige Konsequenz?

[2]) ap. Orig. c. Cels. II. 63. — [3]) Apolog. d. Christent. I. 2, S. 318.

will sich mit dem hehren Charakterbilde Jesu, mit seiner Liebe zur Menschheit, mit seinem nimmermüden Eifer in der Rettung der Seelen schlecht vertragen, und gerade diese letzte Zeit seines Verweilens auf Erden und das so bedeutsame Wunder seiner Auferstehung hätte er, der „gute Hirte", zur Gewinnung „Verlorener", zur Erzeugung und Festigung des Glaubens an seine messianische Würde und göttliche Sendung nicht unbenützt gelassen. War aber wirklich „das Gericht über Israel besiegelt, die Bosheit vollendet", wozu dann noch die — übrigens nicht ganz erfolglose — Missionsthätigkeit der Apostel im Volke Israel kraft Auftrages Jesu selbst?

Und erst die Behauptung der Theologen, „das Verlangen, der Auferstandene hätte sich vor dem Synedrium oder vor dem Volke zeigen sollen, sei ebenso sinnlos und frivol, wie wenn jemand begehrte, Gott solle sich manifestieren, um eine Rotte von Gottesleugnern (!) von seinem Dasein zu überzeugen!" Um hier nur diese leicht verständliche Analogie anzuführen: Wenn jemand von dem Tode eines Menschen glaubwürdig hört, oder wenn etwa gar der Tod desselben durch Augenzeugen erhärtet worden, und es taucht irgendwo und von irgendwem die Behauptung auf, dieser Mensch sei längere oder kürzere Zeit später wieder lebend gesehen worden — ist es dann wirklich „sinnlos und frivol", an der Wahrheit dieses Gerüchtes zu zweifeln? Ist es „sinnlos und frivol", zu sagen, ich werde erst dann glauben, daß er noch lebt (oder wieder lebt), wenn ich mich von der Thatsache seines Lebens und seiner Identität durch Augenschein überzeugt habe, wenn ich, falls die Forderung an mich gestellt wird, an sein Leben zu glauben, mit der Gegenforderung antworte, der Toterklärte solle erst leibhaftig und persönlich vor mir erscheinen?.. Und wo weilte der Auferstandene während der vierzig Tage und Nächte, die er nach dem Berichte der Evangelien nach seiner Auferstehung noch auf der Erde verbrachte, da doch auch für den Leib des Auferstandenen ein Daseinsort angenommen werden muß? Gewährte ihm jemand Obdach? Wer war es? Verbrachte er sie in der freien Natur?.. Der Fragen, die kein Besonnener, der das vernunftgemäße Denken höher stellt, als das Wirken und Weben der Phantasie, als „ungehörig", „leichtfertig" oder „spitzfindig" bezeichnen wird, der Schwierigkeiten, der Unwahrscheinlichkeiten, ja Unmöglichkeiten kein Ende...

Nach all dem Gesagten kann der Glaube der Jünger an die Auferstehung Jesu, an dessen Aufrichtigkeit wohl nicht zu zweifeln

ist,[1]) in den „Erscheinungen“ des Auferstandenen nicht ausschließlich, ja nicht einmal hauptsächlich seinen Entstehungsgrund haben. Wie entstand also dieser Glaube, den sie mit Überzeugung, mit Kraft und Begeisterung verkündeten?

Hiezu wirkten mehrere Umstände, teils objektiven, teils, und zwar vorzugsweise, subjektiven Charakters. Die objektive Veranlassung bot vor allem der Umstand, daß das Grab Jesu leer gefunden wurde, welche Thatsache sich die Jünger und Gläubigen, da sie eine natürliche Ursache nicht annahmen und nicht annehmen mochten, dahin zu erklären suchten, es habe eine wunderbare Auferstehung Jesu stattgefunden. Daß es aber zu einer solchen Vermutung oder Annahme, welche ihnen später zur subjektiven Gewißheit, zur feststehenden Überzeugung wurde, überhaupt kam, ist psychologisch doch wohl unschwer erklärlich. Glaubt der Mensch doch so gerne, so leicht und freudig, was er wünscht und hofft. Ihr geliebter Herr und Meister, ihr Lehrer, Führer und Tröster, war ihnen durch einen qualvollen Tod entrissen worden; die kleine Schar seiner Jünger und Anhänger, alle jene, welche sich noch immer mit der stillen Erwartung trugen, Jesus werde kraft der ihm als „Messias“ zukommenden Aufgabe „Israel erlösen“,[2]) d. h. es von der Römerherrschaft befreien und das jüdische Reich in der Größe und dem Umfange des David'schen wieder herstellen, sahen sich damit in ihren Hoffnungen getäuscht — sie begannen, von peinlicher Ungewißheit erfüllt, an der Messiaswürde Jesu zu zweifeln, Bangigkeit, Niedergeschlagenheit, Furcht und Traurigkeit erfüllte ihr Herz. Der Gedanke, daß es mit ihren Hoffnungen und Erwartungen für immer zu Ende, daß ihr hochverehrter Lehrer und Meister ihnen für immer entrissen, und daß all das, was er durch Wort und Werk grundgelegt und angestrebt, vergeblich gewesen sei, war ihnen unfaßbar, unerträglich.

---

[1]) Wiederholt beruft sich namentlich Petrus in seinen Reden auf die Auferstehung Jesu als auf eine nach seiner Überzeugung feststehende Thatsache (vgl. Apostelg. 2, 32; 3, 15; 4, 10). Desgleichen Paulus vor Aprippa II. (Apostelg. 26, 23), welcher zudem erklärt, mit dem Glauben an Jesu Auferstehung stehe und falle der Glaube an eine Auferstehung der Leiber überhaupt (vgl. I. Cor. 15, 13 ff.). Doch darf nicht vergessen werden, daß Paulus, indem er die Auferstehung Jesu verkündigt, nur wiederholt, was er, wie er selbst sagt, „empfangen“, d. h. von den Aposteln gehört hat (I. Cor. 15, 3).

[2]) Vgl. Luk. 24, 21.

Nein! Jesus konnte ihnen durch seinen Tod nicht für immer entrissen werden; er ist zwar gestorben, aber der Tod kann über ihn nicht für alle Zukunft Macht haben — er muß wiederkommen, um über seine Feinde zu siegen und das Reich Davids in neuer Herrlichkeit wieder herzustellen. Was hatte er geantwortet, als kurz vorher seine Jünger ihn fragten: „Herr! wirst du wohl in dieser Zeit das Reich Israel wieder herstellen?" — „Es steht euch nicht zu, Zeit oder Stunde zu wissen, welche der Vater in seiner Macht festgesetzt hat."[1]) Diese Antwort lautet zwar unbestimmt, ausweichend, aber nicht ablehnend, nicht entschieden verneinend. Sie durften daher auf die Erfüllung ihrer Erwartung hoffen. Und hatte er nicht schon früher, bei einer anderen Gelegenheit erklärt: „Wisset, das Reich Gottes ist nahe gekommen?"[2]) Erzählt nicht die Schrift, ein Henoch, ein Elias sei überhaupt nicht gestorben, sondern lebendig der Erde entrückt worden? Auch der Tod Mosis, der großen Patriarchen und Propheten war, wie der spätere jüdische Glaube behauptete, nur ein scheinbarer gewesen, thatsächlich leben sie auch nach ihrem Tode in ihren Gräbern fort.[3]) Große, heilige Männer, Gesandte Gottes, auserwählte Lieblinge und Söhne Jehovahs sterben nicht. Und „Jesus von Nazareth, der ein Prophet war, mächtig in That und Rede vor Gott und allem Volke",[4]) den Jehovah gleichfalls ausdrücklich für seinen „geliebten Sohn" erklärt, „der ihm wohlgefällig" sei, sollte sich dieses Vorzuges der großen Männer der Vorzeit nicht erfreuen, er sollte der Vernichtung, der Verwesung im Dunkel des Grabes anheimfallen?

Durch die Aussage Mariens, welche, erschrocken und enttäuscht, weil sie das Grab leer gefunden, erfüllt mit Schmerz, Trauer und Sehnsucht, aufgeregt von dem Sturm und Drange ihrer Gefühle, eine Gestalt, die wie der Gärtner aussah, für die Person des Auferstandenen hält, und ebenso durch die Aussage der über Land gehenden zwei Zeugen, welche in einem unbekannten Fremdlinge,

---

[1]) Apostelg. 1, 6. 7. — [2]) Luk. 10, 11.

[3]) Speziell von Abraham weiß die spätere Mythe zu berichten, daß sein Tod durch den Todeskuß Jehovahs erfolgt sei, weshalb sein Körper vor Verwesung bewahrt blieb (Batra, 17, 1); er ist u. a. der Vorstand der siebenten Paradiesabteilung, des Aufenthaltes der vollkommen Heiligen, „Hassidim". (Jalk. R. 13, 2.) Ebenso starb auch Moses nur scheinbar, indem Jehovah in Begleitung dreier Engel vom Himmel stieg und ihm den Todeskuß gab. (Beth hamidr. Aboth de R. Nath. c. 2. Rabb. Deutr. c. 11.)

[4]) Luk. 24, 19.

der sich mit ihnen über die Ereignisse der letzten Tage in ein Gespräch einläßt, später den Auferstandenen selbst vermuten, wurde den Jüngern die Auferstehung Jesu alsbald zur Gewißheit, zur unumstößlichen Thatsache, zur festen Überzeugung, und man braucht wohl, um sich dieses Ergebnis menschlich und psychologisch zu erklären, weder in dem einen noch in dem anderen Falle zur Annahme einer förmlichen Vision oder Halluzination seine Zuflucht zu nehmen.

Was die Evangelien sonst noch über diese beiden Begegnungen sowie über andere Erscheinungen des Auferstandenen berichten, repräsentiert eben das spätere Ergebnis der Thätigkeit der detaillierenden und ausschmückenden Tradition, der regsamen Einbildungskraft, der zu jeder Zeit und insbesondere unter den damaligen Zeitverhältnissen produktiven sagenbildenden Substanz, worüber in den obigen Untersuchungen genug gesagt wurde, und was auch schon durch die Abweichungen und Widersprüche der diesfälligen evangelischen Berichte bestätigt wird. Daß auch die Erinnerung an die Versicherung Jesu, er werde am dritten Tage auferstehen, die wörtliche Deutung dieser Versicherung, sowie die Auffassung des oben erwähnten Psalmverses als eines messianischen die Jünger in der Annahme einer wirklichen Auferstehung bestärkte, wurde schon gesagt.

Die plötzliche Sinnesänderung des Paulus aber, welcher auf dem Wege nach Damaskus, wo er eine Verfolgung der Jünger Jesu einleiten wollte, plötzlich „ein Licht vom Himmel sah und eine Stimme hörte, welche ihm zurief: „Saulus, Saulus, warum verfolgst du mich," worauf der Redende sich als „Jesus" zu erkennen giebt, „den er verfolge,"[1]) ist zwar eine merkwürdige und für die Geschichte des Christentums höchst bedeutsame Thatsache, aber sie steht in der Geschichte der Menschheit keineswegs vereinzelt da. Zuvor ein eifriger Anhänger des rabbinischen, altgläubigen Judentums und daher ein fast fanatischer Gegner jener, welche in Jesus den verheißenen Propheten und Messias sahen, hatte Saulus bei der Steinigung des Diakons Stephanus die Kleider der Steiniger bewacht und sich bei der an demselben Tage ausbrechenden Christenverfolgung hervorragend beteiligt. Wie natürlich und begreiflich, wenn sich in ihm, dem bei aller damaligen Unduldsamkeit und eifervollen Verteidigung altjüdischer Satzungen edel veranlagten Manne,

---

[1]) Apostelg. 9, 3—7; 26, 13 ff.; 22, 6 ff.

Gewissensbedenken regten, ob er denn gerecht und menschlich handle, wenn er Angehörige seines Volkes aus keinem anderen Grunde, als weil sie die in seinem Stamme lebenden Messiashoffnungen in Jesus erfüllt sahen, grausam verfolge und sich mit deren Blute beflecke! Ohnehin fand die enge pharisäisch-rabbinische Bildung, die er genossen, in der seinen geistigen Blick vertiefenden und erweiternden hellenischen Bildung, die er sich gleichfalls angeeignet, ein heilsames und wirksames Gegengewicht, welches früher oder später zur Geltung kommen mußte. Auch die Standhaftigkeit der verfolgten Anhänger Jesu mußte ihm Achtung ihrer Überzeugung abnötigen und ihn zu ernstem Nachdenken stimmen. So bedurfte es zur Umwandlung seines inneren Menschen nur eines geringen äußeren Anstoßes, einer an sich unbedeutenden Veranlassung.

Und dieser Anstoß, den er als einen Wink, ja als eine Warnung und Drohung des Himmels selbst auffaßte, ereignete sich eben — das war wenigstens seine feste persönliche Überzeugung — auf dem Wege nach Damaskus. Welches wirkliche Geschehen der Erzählung der Apostelgeschichte zugrunde liegt, ob es, was nicht unwahrscheinlich, das plötzliche Aufleuchten eines Blitzes mit nachfolgendem Donnerrollen gewesen, was ihn erschütterte und ihm als Warnung des Himmels selbst erschien, darüber lassen sich begreiflich nur Vermutungen anstellen. Die Worte, welche vom Himmel herab gesprochen wurden — und zwar, wie die Apostelgeschichte ausdrücklich bemerkt,[1]) in hebräischer Sprache!! — sind abermals eine Manifestation der schon wiederholt genannten „Himmelsstimme", des rabbinischen Bath Kol.[2]) Bemerkenswert ist ferner, daß die Apostelgeschichte die in Rede stehende Episode an verschiedenen Stellen verschieden darstellt. Nach Kap. 9, 7 hörten auch die Mitreisenden die Stimme, während sie nach Kap. 22, 9 zwar das Licht sahen, aber die Stimme nicht hörten; ebenso hat nach Kap. 26, 14—18 Jesus zu Saulus anders gesprochen, als nach Kap. 9, 4—7, was auf die Verschiedenheit und zugleich Unsicherheit der späteren Traditionsquellen hinweist, aus denen die Verfasser der Apostelgeschichte geschöpft, und zugleich die kompilatorische Entstehung der Apostelgeschichte beweist. In I. Kor. 9, 1 behauptet Paulus sogar, Jesum

[1]) Apostelg. 26, 14.

[2]) Als sich diese „Himmelsstimme", auf Jesus bezüglich, im Tempel hören ließ, meinten einige, „es habe gedonnert" (Joh. 12, 29). So kann hier umgekehrt der Donner später als die „Himmelsstimme" gedeutet worden sein.

Christum selbst gesehen zu haben, während er nach den Darstellungen der Apostelgeschichte nur ein Licht vom Himmel sah, das ihn und seine Begleiter jedoch derart blendete, daß sie insgesamt zu Boden fielen,[1]) während Paulus dadurch längere Zeit sogar des Augenlichtes beraubt wurde.[2]) Doch, wie schon erwähnt, Paulus selbst zweifelte für seine Person nicht an dem übernatürlichen, wunderbaren Charakter dieses Vorkommnisses, und wir wollen mit ihm wegen dieser Deutung nicht weiter rechten. Daß Paulus zu Ekstasen neigte, daß er ein Mann mit außerordentlich reger und plastisch gestaltender Einbildungskraft war, welche das Entstehen täuschender visionärer Zustände, die Verwechslung bloßer Reproduktionen mit wirklichen Sinnesempfindungen erfahrungsgemäß so sehr begünstigt, geht übrigens u. a. auch daraus hervor, daß er nachmals behauptet, eines Tages, da er im Tempel zu Jerusalem betete, bis in den „dritten Himmel entrückt worden zu sein," wo er Jesum sah und mit ihm ein Zwiegespräch führte; und dies alles geschah so deutlich und lebhaft, daß er es nicht für unmöglich hielt, es sei bei dieser „Entrückung" nicht nur sein Geist, sondern sogar auch sein Körper beteiligt gewesen.[3]) . . .

Und damit wollen wir das Kapitel, betreffend die Frage der Auferstehung Jesu schließen. Ist übrigens Jesus auch nicht leiblich auferstanden, so hat er doch in dem von ihm gestifteten Werke eine nicht minder herrliche und triumphierende geistige und ideale Auferstehung gefeiert — die Auferstehung aus dem Grabesdunkel der Niedrigkeit, der Anfeindung und Verfolgung, aus welchem sich das Christentum infolge seiner innern sittlichen Kraft und des unvergänglichen Wertes seines innersten Kernes lebenskräftig erhob, um seine segensreiche erlösende Thätigkeit allmählich über die gesamte Kulturwelt auszudehnen. So spricht die kirchliche Lehre von der „Auferstehung" Jesu auch jenem, der sich mit dem Goethe'schen Faust gestehen muß: „Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube," eine ernste, tiefbedeutsame und zugleich tröstliche Wahrheit aus, tröstlich insofern, als ihr die Thatsache zugrunde liegt, daß das Wahre, Edle und Gute auf die Dauer nicht unterdrückt und nicht gänzlich vernichtet werden kann.

Mit der Erzählung von der leiblichen Auferstehung Jesu hängt aber der biblische Bericht über die „Himmelfahrt" desselben

[1]) Apostelg. 26, 14. — [2]) Das. 14, 11. — [3]) Vgl. Apostelg. 22, 17 ff. und II. Cor. 12, 2 ff.

innerlich und ursächlich zusammen. War Jesus wieder lebendig aus dem Grabe hervorgegangen, so konnte und durfte er, nachdem er sein Werk auf Erden vollendet, nicht für immer hienieden weilen, er mußte wieder zu seinem Vater zurückkehren, von dem er ausgegangen war, der ihn gesandt hatte, um von ihm zur Belohnung für die Leiden und den Kreuzestod, den er erduldet, zu seiner „Rechten" erhöht und verherrlicht zu werden. So erscheint die „Himmelfahrt" Jesu als der natürliche und das christlich frommgläubige Gemüt erst voll befriedigende Abschluß der gesamten irdischen Thätigkeit Jesu und zugleich als Forderung der Idee der „ausgleichenden Gerechtigkeit" seines Vaters.

Trotzdem gehört die Legende von einer Himmelfahrt Jesu einer relativ späteren Traditionsperiode an. Das Matthäus-Evangelium weiß von einer solchen Himmelfahrt Jesu noch nicht zu berichten, und auch das andere verhältnismäßige ältere Evangelium nach Marcus bemerkt nur kurz und nebenbei: „Und der Herr Jesus, nachdem er mit ihnen (den Elfen) geredet, wurde in den Himmel aufgenommen und sitzet zur Rechten Gottes."[1]) Der Ort, von wo aus diese Himmelfahrt erfolgte, wird in diesem Evangelium noch nicht genannt und ebensowenig die Zeit; nach V. 14 des zitierten Kapitels erfolgte die letzte Erscheinung des Auferstandenen in Jerusalem, da die Elf eben bei Tische waren, während die obige Bemerkung: „nachdem er mit ihnen geredet", darauf hindeutet, daß diese Auffahrt Jesu in den Himmel unmittelbar nach jenem Mahle erfolgte, das wir uns demnach gewissermaßen als Abschiedsmahl zu denken hätten. Dagegen erfolgte diese Himmelfahrt Jesu nach dem Lukas-Evangelium[2]) im Anschlusse an jene oben bereits erwähnte Erscheinung des Auferstandenen, bei welcher sich dieser plötzlich in der Mitte der versammelten elf Jünger zeigte; als Ort der Auffahrt aber bezeichnet dieses Evangelium Bethanien. Das Johannes-Evangelium erwähnt der Himmelfahrt Jesu überhaupt nicht, ebensowenig der 1. Korintherbrief (15, 3 ff.), die Briefe des Clemens, Ignatius, Polykarp, Hermas; der Barnabas-Brief verlegt Auferstehung und Himmelfahrt auf einen Tag, andere setzen 18 Monate oder eine andere Zeit dazwischen; dagegen erzählt die Apostelgeschichte,[3]) Jesus sei den Jüngern „vierzig Tage hindurch erschienen" (wovon aber die Evangelien nichts wissen) und habe

---

[1]) Marc. 16, 19. — [2]) Luk. 24, 36 ff. — [3]) Apostelg. 1, 3.

vom Reiche Gottes zu ihnen geredet, worauf er vom Ölberge aus[1]) gegen Himmel fuhr, indem „er vor ihren Augen aufgehoben ward und eine Wolke ihn ihren Blicken entzog.“[2])

So lassen die eben erwähnten biblischen Erzählungen die Wirksamkeit Jesu in ähnlicher Weise beschließen, wie man dies im jüdischen Altertume von Henoch und von Elias glaubte, welch letzterer nach der späteren Mythe eigentlich kein von einem Weibe geborener Sterblicher, sondern ein vom Himmel zur Erde herabgesandter Engel gewesen sei,[3]) in den er nach seiner Himmelfahrt auch wieder verwandelt wurde; ebenso nimmt die spätere Sage auch von Moses an, derselbe sei, nachdem er von Jehovah den Todeskuß empfangen, wieder zum Leben erweckt worden und in den Himmel aufgefahren.[4]) Jesus durfte daher bezüglich seiner Erhöhung und Verherrlichung diesen großen Männern des Altertums nicht nachstehen.

Die Berufung auf diesbezügliche Weissagungen der altbiblischen Schriften ist nicht gerechtfertigt. Wie schon bei einer früheren Veranlassung gezeigt wurde, bezieht sich der Inhalt des 23. Psalms, auf den die kirchliche Theologie hier hinweist,[5]) auf die Besitznahme des von David auf Sion errichteten Zeltes seitens Jehovahs. Ebensowenig gerechtfertigt ist die Berufung auf den 109. Psalm, obgleich sich eine solche auch in der Apostelgeschichte findet.[6]) Wohl ist der genannte Psalm ein messianischer; aber er weissagt (d. h. wünscht und erhofft) nur den Sieg des Messias-Königs über die Feinde Israels, welche er mit Hilfe Jehovahs zerschmettern werde, um von Sion aus über die Niedergeworfenen zu herrschen. „Es spricht der Herr — nämlich Jehovah — zu meinem Herrn — nämlich zum Messias-Könige: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache.[7]) Nach orientalischer Sitte nahm der Günstling und Machtträger des Königs den Sitz zur Rechten des Herrschers ein. „Den Scepter deiner Macht wird der Herr ausgehen lassen von Sion. Herrsche über

---

[1]) Apostelg. 1, 12. — [2]) Das. V. 9. — [3]) Pardes 162, 2. — [4]) Vgl. Gfrörer, Jahrh. d. Heiles, II. S. 375 ff.

[5]) „Erhebet, ihr Thore, eure Häupter, öffnet euch, ihr festen Thore, daß einziehe der König der Herrlichkeit.“ (Ps. 23, 7). Die katholischen Theologen übersetzen nach dem Vulgatatexte: „Hebet eure Thore, ihr Fürsten (!), erhebet euch, ihr ewigen (!) Thore“ ꝛc., um diese Stelle besser auf das „Himmelsthor“, durch welches der Auferstandene einging, beziehen zu können.

[6]) Apostelg. 2, 34. 35. — [7]) Ps. 109, 1.

deine Feinde! Am Tage deines Kriegszuges (nämlich gegen die Feinde Israels) folgt dir willig dein Volk im heiligen Schmucke; wie Thau aus dem Schoße der Morgenröte kommt zu dir junge Mannschaft . . ."[1])

Auf die sonstigen Schwierigkeiten und Bedenken, die sich der Annahme einer wirklichen, leiblichen Auffahrt Jesu in den Himmel vom Gesichtspunkte des vernünftigen Denkens und der wissenschaftlichen Erfahrung entgegenstellen, sei hier nur beiläufig hingewiesen. Wenn der Auferstandene noch während fast sechs Wochen nach der Auferstehung auf der Erde wandelte, mit den Jüngern verkehrte, redete und aß, wenn der Leib desselben, nach der ausdrücklichen Erklärung Jesu, auch jetzt noch „aus Fleisch und Bein" bestand, dann war dieser Auferstehungsleib, trotz der von den Theologen behaupteten „Verherrlichung" und „Vergeistigung" desselben, gleich jedem anderen materiellen Körper dem physikalischen Gesetze der Schwere und Trägheit unterworfen; bei der Auffahrt in die Höhen des Himmels mußte die Wirkung dieser irdischen Schwerkraft entweder aufhören, d. h. absolut verschwinden, was vom Gesichtspunkte der natürlichen ausnahmslosen Erfahrung — trotz der von manchen Phantasten behaupteten Möglichkeit der „Levitation" — undenkbar oder wenigstens unbegreiflich, oder es mußte diese Schwerkraft durch eine höhere, überirdische und übernatürliche Kausalität gebunden oder überwunden werden, was als wirklich geschehen doch erst allseitig, glaubwürdig und unanfechtbar erst **bewiesen** werden müßte.[2])

Nach Joh. 20, 22 „hauchte" ferner der Auferstandene seine Jünger „an" — er atmete also; wie war ein solches Atmen weiterhin möglich in dem wenige Meilen über der irdischen Atmosphäre

---

[1]) Ps. 109, 2. 3. Ganz willkürlich übersetzen diesen V. 3 die kirchlichen Theologen (nach dem kirchlich vorgeschriebenen Vulgatatexte): „Bei dir ist die Herrschaft am Tage deiner Kraft im Glanze der Heiligen; aus dem Innern erzeugte ich dich vor dem Morgensterne." Nachdem so der Sinn dieses Verses gründlich verunstaltet worden, suchten und suchen ihn die Theologen dahin zu „erklären," daß darin die Zeugung des Sohnes aus dem Schoße des Vaters oder — nach anderen — die Geburt Jesu aus dem Schoße Mariens vor Anbruch des Morgens geweissagt sei!

[2]) Interessant ist, wie sich Augustinus und Thomas v. Aquin die Auffahrt denken. Nicht nur die Gottheit (göttliche Natur) habe den Leib Jesu hinaufgezogen, sondern auch die Kraft seiner Seele, welche den verklärten Leib mit sich fortbewegen konnte, wohin sie wünschte! (Aug. Civ. D. XXII. c. 30; Thom. III. qu. 57. a. 3.)

beginnenden absolut luftleeren Weltraum? Wann gelangte der Leib des Auferstandenen in den „über den Sternen" befindlichen „Himmel", und ist er, bei der geradezu unermeßlichen Entfernung selbst der unserer Beobachtung noch zugänglichen Fixsterne, auch unter Annahme einer die Schnelligkeit des Lichtes noch weit übertreffenden Geschwindigkeit der Auffahrt, heute dorthin überhaupt schon gelangt? —

Die kirchliche Theologie wird diese und ähnliche Fragen, welche sich bei nüchterner Betrachtung von selbst aufdrängen, abermals als ungehörig und mißverständlich — um nicht einen schärferen Ausdruck zu gebrauchen — zurückweisen, da es für den verherrlichten Leib das Gesetz oder Maß einer Entfernung oder eines Zeitintervalles nach unseren menschlichen Begriffen eben nicht giebt; und darum sei auch die Himmelfahrt Jesu gewiß in einem einzigen unmeßbar kleinen, durch die menschliche Sinnesperzeption nicht erfaßbaren und das menschliche Vorstellen überhaupt schlechthin übersteigenden Zeitmomente vollständig vor sich gegangen gewesen. Allein nach dem Wortlaute der biblischen Darstellung trifft auch diese Annahme nicht zu; denn gemäß Apostelg. 1, 9 ward Jesus, nachdem er mit den Aposteln geredet hatte, „vor ihren Augen aufgehoben, und eine Wolke entzog ihn ihren Blicken," was darauf hindeutet, daß diese Auffahrt in der Weise eines allmählichen, ruhig-sanften Emporschwebens in die Höhe erfolgte [1]) . . .

[1]) Der kindliche Glaube, das Erbauung bedürftige Gemüt kennt freilich auch diese und ähnliche Bedenken nicht; es stößt sich auch nicht daran, daß man dem Jerusalem-Pilger noch heute die Eindrücke (!) zeigt, welche die Füße des in den Himmel Auffahrenden in einem Felsen des Ölberges bei Jerusalem zurückgelassen, über welchen Felsen später die „Himmelfahrtskirche" erbaut wurde. — Merkwürdig ist, daß man in ganz ähnlicher Weise auch die Fußstapfen zeigt, welche der in den Himmel wieder zurückkehrende Stifter des Buddhismus, Buddha, in einem Steine des Adams-Pick auf Ceylon, von wo aus die Auffahrt erfolgte, zurückgelassen haben soll. Und eine ähnliche Legende hat auch der Islam. Auf dem Haram-esch-Sherif, dem ehemaligen Tempelplatze in Jerusalem, steht die sog. Omar-Moschee, welche den berühmten Fels Sachra birgt, von dem aus Mohammed gen Himmel fuhr. Dieser Fels wollte dem Propheten folgen, wurde aber vom Erzengel Gabriel mit Gewalt zurückgehalten, weshalb er noch heute den Abdruck der Engelshand zeige und seitdem frei in der Luft schwebe. Daß man auch eine Himmelfahrt des Augustus behauptete, wurde schon früher erwähnt. Bemerkenswert ist auch, daß der (wie schon einmal bemerkt, im Jahre 1892 aufgefundene) uralte Syrus Sinaiticus Marc. 16, 9—20, wo (V. 19) auch die Himmelfahrt Jesu kurz erwähnt ist, überhaupt nicht kennt. Eine spätere Legende kennt auch eine Himmelfahrt Mariens.

Aber nehmen wir selbst hypothetisch an, die von und an Jesus gewirkten Wunder seien sämtlich wirklich so geschehen, wie sie in den neutestamentlichen Schriften dargestellt werden, so folgte daraus noch immer nicht, was die dogmatische Theologie zu deduzieren sucht, nämlich die Gottheit Jesu. Zahlreiche Belegstellen könnten hier dafür angeführt werden, daß Jesus weit entfernt war, mit den von ihm verrichteten Werken seinen eigentlich göttlichen Charakter im Sinne einer Koordination mit seinem Vater beweisen zu wollen. „Meister," läßt das Johannes-Evangelium den Nikodemus zu Jesus sprechen, „wir wissen, daß du ein Lehrer bist, der von Gott gekommen ist; denn niemand kann diese Wunder wirken, wenn nicht Gott mit ihm ist."[1] Jesus selbst legt ferner den von ihm gewirkten Wundern keineswegs jene Bedeutung bei, wie sie die älteren und späteren Theologen bis in die Gegenwart ihnen zuschreiben. Den königlichen Beamten tadelt er geradezu, daß er den Glauben an ihn von der Vollbringung eines Wunders abhängig mache. „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubet ihr nicht."[2] So darf man annehmen, daß Jesus seine Wunder — soweit er damit nicht die edle, menschenfreundliche Absicht verband, zu trösten und irdisches Elend zu lindern — hauptsächlich nur deshalb wirkte, weil er eben in einer Zeit lebte, welche die „Wunderwirkung" als Beglaubigung der höheren, göttlichen Sendung forderte. Häufig verbietet er sogar ausdrücklich, eine von ihm vollbrachte Heilung weiter zu verbreiten — er will mit seinen „Wundern" kein Aufsehen machen, sondern mittels seiner Werke im Stillen Gutes thun. „Sieh zu," spricht er zu dem geheilten Aussätzigen, „daß du es niemandem sagest, sondern geh hin, und zeige dich dem Priester."[3] Auch das Volk schließt aus den von Jesus vollbrachten Wundern nur auf seine Propheten-Würde. „Ein großer Prophet," läßt das Lukas-Evangelium[4] die Zeugen der Erweckung des Jünglings in Naim ausrufen, „ist unter uns aufgestanden, und Gott hat sein Volk heimgesucht." Um für die soeben skizzierten Gesichtspunkte noch einige Belege anzuführen: Als ihn einst die Bewohner seiner Vaterstadt Nazareth aufforderten, doch auch hier „die großen Dinge zu thun", von denen sie „gehört, daß sie in Capharnaum geschehen sind",[5] antwortet er ausweichend: „Wahrlich, sag' ich euch, kein Prophet ist angenehm — nach dem ersten Evangelium: „geehrt"

[1]) Joh. 3. — [2]) Das. 4. — [3]) Mtth. 8, 4. — [4]) Luk. 7, 16. — [5]) Luk. 4, 23.

— in seinem Vaterlande,“[1]) und das Matthäus-Evangelium fügt hinzu: „Er wirkte daselbst nicht viele Wunder ihres Unglaubens willen,“[2]) d. h. weil sie ihn, dessen Herkunft sie kannten, und mit dem sie aufgewachsen waren, als göttlich gesandten Propheten nicht anerkennen wollten. Als Jesus einst in der Dekapolis einen Taubstummen geheilt hatte, gebot er den Anwesenden, „es niemandem zu sagen;“[3]) dasselbe that er nach der Heilung eines Blinden bei Bethsaida Julias.[4]) Als die Zweiundsiebzig, von ihrer Aussendung zurückkehrend, zu Jesus sagten: „Herr! auch die Teufel sind uns unterthan in deinem Namen“ — erwiderte er: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen .. aber freuet euch nicht darum, daß euch die Geister unterworfen sind, sondern freuet euch, daß eure Namen im Himmel geschrieben stehen.“[5]) Er legt also auf die in seinem Namen ausgeübte Wunderwirkung keineswegs ein besonderes Gewicht. Wenn er aber weiter erklärt, wie wenigstens die Evangelien berichten, daß die Jünger „auf Schlangen und Skorpionen treten werden können, ohne daß sie Schaden leiden,“[6]) und daß jene, welche glauben, nicht nur Geister austreiben, sondern auch „in neuen Sprachen reden, Schlangen aufheben und Tödliches trinken werden, ohne daß es ihnen schaden wird,“[7]) so klingt dies so eigentümlich phantastisch und wird von den nachfolgenden Thatsachen so wenig bestätigt, daß selbst kirchliche Ausleger die Ausdrücke „Schlangen“ und „Skorpionen“ nicht wörtlich zu fassen wagen, sondern sie symbolisch auf das „Schädliche und Böse“ beziehen, was vom Satan komme, und daß sie die letztangeführte Stelle des Marcus-Evangeliums, entgegen dem klaren Wortlaute, nicht auf alle, welche „glauben“ werden, deuten, sondern nur auf Einzelne, welche von Gott mit besonderer Wunderkraft ausgerüstet worden seien.

Im besonderen ist auch der Ausdruck: „in neuen Sprachen reden“, nicht so zu verstehen, daß die Jünger und überhaupt die Gläubigen Jesu fremde, ihnen bisher unbekannte Sprachen bezüglich ihres Wort- und Begriffsschatzes, sowie bezüglich ihres grammatisch-syntaktischen Aufbaues sofort verstehen, beherrschen und reden werden; das Reden in „neuen Sprachen“ (besser: „Zungen“, „καιναῖς γλώσσαις“) bedeutet eben nur die neue mutvolle, begeisterte und unerschrockene Art der Verkündigung der Lehre Jesu im Gegensatze zu der früheren Furchtsamkeit und Mutlosigkeit. Die

[1]) Luk. 4, 24. — [2]) Mtth. 13, 58. — [3]) Marc. 7, 36. — [4]) Marc. 8, 26. — [5]) Luk. 10, 17 ff. — [6]) Das. V. 19. — [7]) Marc. 16, 17. 18.

Stelle in der Apostelgeschichte, nach welcher auf die am Pfingstfeste versammelten Glieder der christlichen Gemeinde — auf alle ausnahmslos, und nicht etwa auf die Apostel allein, wie dort ausdrücklich gesagt wird[1]) — „Zungen wie Feuer" herabkamen, worauf alle mit dem heiligen Geiste erfüllt wurden und anfingen, in „anderen Zungen" („ἑτέραις γλώσσαις") zu reden, ist nur eine Variante der soeben erwähnten Schriftstelle, welche die Erfüllung dieser Verheißung Jesu zeigen soll, und daher auch in diesem Sinne zu interpretieren. Der Zusatz (V. 5—11), daß damals fromme jüdische Männer aus allen Völkern, die unter dem Himmel sind, (?) in Jerusalem wohnten, auf den Schall der „Stimme" hin (d. i. der schon wiederholt erwähnten „Himmelsstimme", Bath-Kol, welche sich in diesem Falle durch „Windesbrausen" bemerkbar machte) zusammenkamen und sich verwunderten, „wie jeder seine Sprache höre, in der er geboren wurde" — Parther, Meder, Älamiter, Mesopotamier, . . Ägypter, Creter, Araber — ist das Produkt einer späteren irrtümlichen Deutung des Ausdruckes „in neuen" oder „anderen Zungen reden", wie denn wohl noch niemand im Ernste behauptet hat, die Angehörigen der ersten Christengemeinde hätten infolge dieses Ereignisses die Sprachen „aller Völker, die unter dem Himmel sind", wirklich gekannt und gesprochen!

Und daß diese Erklärung die richtige ist, bestätigt auch das 14. Kapitel des I. Corintherbriefes. Paulus redet hier eingehend über die beiden „Geistesgaben" der „Prophetie" und des „Redens in Zungen", oder, wenn man will, der Sprachengabe. Unter der „Prophetie" versteht er aber nicht etwa die „Weissagung" zukünftiger Ereignisse, sondern im Sinne des altjüdischen Prophetentums die Fähigkeit, nach der Eingebung des „Geistes" religiös-sittlich zu lehren, die Schrift zu erklären, die in der Versammlung Anwesenden zu erbauen und zur Frömmigkeit anzuleiten, während er das „Reden in Sprachen" als einen der Ekstase verwandten Zustand erhöhter Intensität des religiösen und Gemütslebens faßt, als einen Zustand momentaner Begeisterung und des seelischen Aufschwunges zu Gott oder des sich Versenkens in Gott, in welchem der davon Ergriffene in dunkler, den Anwesenden mehr oder weniger **unverständlicher** Rede das ausspricht oder kundgiebt, was er fühlt, was ihn bewegt, was er in Gott schaut oder zu schauen vermeint,

[1]) Apostelg. 2, 1 ff.

was ihm Gott „offenbart". „Wer in Sprachen redet, der redet nicht zu Menschen, sondern zu Gott; denn niemand versteht es, sondern durch den Geist spricht er Geheimnisse; wer aber lehrt, der redet zu Menschen zur Erbauung, zur Ermahnung und zum Troste. Wer in Sprachen redet, erbaut sich selbst; wer aber lehrt, erbaut die Gemeinde Gottes."[1] Darum giebt Paulus dem „Lehren" vor dem „Reden in Sprachen" den Vorzug, es sei denn, daß der in Sprachen Redende „auslege", d. h. in klarer, ruhiger und nüchterner Rede darlege, was er fühlt und schaut. „Wenn ihr nicht eine deutliche Rede vorbringet, wie wird man erkennen, was gesagt wird? Ihr werdet in die Luft reden." „Ist kein Ausleger da, so schweige er in der Versammlung; er spreche zu sich selbst und zu Gott."[2] —

Wir meinen, selbst das wenige hier Zitierte ist deutlich genug und läßt eine andere Auffassung vernünftiger Weise gar nicht zu.

Doch kehren wir wieder zu den von Jesus gewirkten Wundern zurück. Auch die im Johannes-Evangelium[3] erzählte Heilung eines Blindgeborenen, auf welche seitens der positiven Theologie ein ganz besonderer Nachdruck gelegt wird, soll nach dem Inhalte der Erzählung und nach der Intention des Verfassers nicht die eigentlich göttliche Wesenheit Jesu beweisen, sondern nur dessen Prophetenwürde, dessen göttliche Sendung, dessen Charakter als „Sohnes Gottes", welcher das Wunder mittels der von seinem „Vater" erhaltenen Vollmacht vollbringt. Als ferner von zehn Aussätzigen, welche Jesus einst geheilt, ein einziger zurückkehrte, um ihm zu danken, und zwar ein Samariter, frägt Jesus: „Wo sind denn die neun? Keiner kehrt zurück, um Gott die Ehre zu geben, als dieser Ausländer."[4] Das Wunder hatte also Gott durch Jesus vollbracht. Und wenn noch ein Zweifel darüber möglich wäre, wie Jesus selbst über die eigentliche Urheberschaft der von ihm vollbrachten Wunderwerke dachte, so lese man die Worte, welche Jesus — selbst nach dem die Person Jesu mehr als die Synoptiker idealisierenden Johannes-Evangelium — vor der Erweckung des Lazarus an seinen Vater richtet: „Vater! ich danke dir, daß du mich erhört hast; ich wußte zwar, daß du mich allzeit erhörest; aber um des Volkes willen, das herumsteht, hab' ich es gesagt, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast."[5] Wie weit Jesus

---

[1]) I. Cor. 14, 2—4. — [2]) Das. V. 9. 28. — [3]) Joh. 9, 1—41. — [4]) Luk. 17, 18. — [5]) Joh. 11, 41. 42.

entfernt war, sich seinem Vater gleichzuordnen, d. h. dieselbe Macht oder Allmacht, welche ausschließlich dem Vater zukommt, sich selbst beizulegen, zeigt auch die Antwort, welche er den Söhnen der Salome und des Zebedäus, Jacobus und Johannes, giebt, als Salome ihn gebeten hatte, diesen ihren beiden Söhnen in seinem Reiche den Ehrensitz zur Rechten und Linken einzuräumen: „Das Sitzen zu meiner Rechten und Linken anderen zu geben, als denen, welchen es bereitet ist von meinem Vater, steht mir nicht zu.“[1]) Und solcher Beweisstellen, deren Bestimmtheit außer allem Zweifel steht, könnten noch gar viele angeführt werden. Auch die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu wird in der Apostelgeschichte nicht als ein von Jesus an sich selbst und durch eigene Kraft vollbrachtes Werk hingestellt, sondern als eine vom Vater veranstaltete Bezeugung, Belohnung und Verherrlichung seines Sohnes. „Jesum, den Nazarener,“ läßt die Apostelgeschichte Petrus den Juden am Pfingstfeste zurufen, „einen Mann, dem Gott unter euch Zeugnis gab durch Thaten, Wunder und Zeichen, welche **Gott durch ihn** in eurer Mitte wirkte ... diesen hat Gott auferweckt .. und ihn durch seine Rechte erhöht.“[2]) „Der Gott unserer Väter,“ erklären auch die Apostel vor dem hohen Rate, „hat Jesum auferweckt .. Gott hat ihn durch seine rechte Hand zum Fürsten (eigentlich zum „Ersten“, zum Anführer“, ἀρχηγόν, principem) und zum Heiland erhöht.“[3])

Bemerkenswert und lehrreich ist endlich folgende Thatsache, mit deren Anführung wir die Behandlung der Wunder Jesu und ihrer Beweiskraft schließen wollen. Wie das Marcus-Evangelium erzählt,[4]) kam Jesus einst mit seinen Jüngern in seine Vaterstadt Nazareth, wo er in der Synagoge lehrte. Viele verwunderten sich über seine Weisheit und über die Wunderwerke, die auch zu ihren Ohren gedrungen waren. Da sie aber seinen Stand, seine Eltern[5]) und Geschwister kannten, „ärgerten sie sich an ihm“, d. h. nahmen sie daran Anstoß, daß er sich für einen vom Himmel gesandten Propheten ausgebe.[6]) „Jesus aber sprach zu ihnen: Ein Prophet ist nirgends ohne Ehre, als in seiner Vaterstadt und in seinem Hause und in seiner Verwandtschaft. Und er konnte daselbst keine

[1]) Marc. 10, 40. — [2]) Apostelg. 2, 22. 24. 33. — [3]) Das. 5, 30. 31. — [4]) Marc. 6, 1 ff. — [5]) Marc. 6, 3. Vgl. Joh. 6, 42.

[6]) „Wie sagt dieser denn (da wir seine Herkunft kennen), ich bin vom Himmel herabgekommen?“ (Joh. 6, 42.)

Wunder thun, außer daß er einigen wenigen Kranken die Hände auflegte und sie heilte." Daraus folgt zunächst, daß Jesus selbst nur als vom Himmel gesandter Prophet gelten wollte, und daß auch seine Macht oder Kraft der Wunderwirkung keine absolute, sondern eine durch örtliche, subjektive und zufällige Umstände bedingte oder beschränkte war. Der Hinweis, daß ihr „Unglaube" das Hindernis war, warum er keine Wunder vollbringen konnte, beweist eben die Bedingtheit seiner Wunderwirkung, während es für das absolute Können, für die göttliche Allmacht, weder eine subjektive noch objektive Schranke des Gelingens eines Gewollten giebt, noch geben kann und darf, zumal ja nach der Behauptung der Theologie gerade das Wunder „das Siegel des Göttlichen" und der wirksamste Grund ist, der den Glauben an die göttliche Würde oder Sendung des das Wunder Hervorbringenden erst erzeugt.

---

i) Die Weissagungen Jesu. Schlußergebnis.

Die rein menschliche Erkenntnis Jesu als Erklärungsgrund der von ihm gemachten Weissagungen. — Die Voraussage der Nähe und Art seines Todes. — Der Verrat durch Judas. — Die Flucht der Jünger, die Verleugnung durch Petrus, die Schicksale seiner Jünger u. a. — Die Zerstörung Jerusalems und die Zerstreuung des jüdischen Volkes. — Die Kryptognosen Jesu. — Hatten die evangelischen Berichte die Absicht, Jesu absolutes Wissen, also göttliche Allwissenheit, beizulegen? — Einige Belege. — **Schlußergebnis:** Der Jesus der Geschichte und des kirchlich-theologischen Glaubens.

Und ähnlich, wie bezüglich der Wunder Jesu, verhält es sich auch bezüglich der an ihm erfüllten und von ihm gemachten Weissagungen. Die an Jesus erfüllten Weissagungen sind die messianischen, bezüglich deren wir in den vorausgegangenen Untersuchungen so viel gehört, daß wir hier daran nur zu erinnern brauchen. Es erübrigt daher nur noch eine kurze Besprechung der — nach Angabe der Evangelien — von Jesus selbst gemachten Weissagungen, deren Zahl gegenüber den ihm zugeschriebenen Wundern übrigens eine verhältnismäßig geringe ist. Was ist von diesen zu halten? Beweisen sie, was sie nach der Behauptung der positiven Theologie beweisen sollen? —

Selbst angenommen, Jesus habe die fraglichen Weissagungen in Bezug auf Form und Inhalt so ausgesprochen, wie die Verfasser der Evangelien dies berichten, muß zugegeben werden, daß er die-

selben, oder doch die meisten derselben, auch mittels tieferer rein menschlicher Erkenntnis und Einsicht hätte verkünden können. So konnte er die Nähe seines Todes mit vollkommener Gewißheit vorausverkünden, da er den Haß seiner mächtigen und einflußreichen Gegner wiederholt kennen zu lernen Gelegenheit hatte, da er wußte, wie mißtrauisch und aufmerksam sie sein öffentliches Auftreten verfolgten, und wie sie schon wiederholt nach einer ausreichenden Veranlassung gesucht hatten, um sich seiner Person zu bemächtigen und ihn, den unbequemen, unberufenen Tadler und Sittenrichter, zu verderben, zumal dessen Ansehen beim Volke größer zu werden drohte, als ihr eigenes, obgleich sie sich als die alleinigen religionsgesetzlichen Führer, Leiter und Lehrer des Volkes wußten. Wiederholt hatte er sich ihren Nachstellungen entzogen und ihre Versuche, „ihn in der Rede zu fangen", durch weise Antwort zunichte gemacht. Auf die Dauer konnte ihm dies — das wußte und fühlte er — nicht gelingen.

Auch die Art seines Todes, nämlich die Auslieferung an die „Heiden" und die Kreuzigung, konnte Jesus mittels rein menschlicher Erkenntnis vorausverkünden. Er wußte, daß seine Gegner seine Behauptung, er sei „ein Sohn Gottes", als „Gotteslästerung" auffaßten, zumal die Juden bei einer solchen Äußerung schon früher einmal „Steine aufgehoben hatten, um ihn zu steinigen", mit der Erklärung, „wir steinigen dich wegen dieser deiner Gotteslästerung",[1]) da das mosaische Gesetz dieses Verbrechen mit dem Tode der Steinigung bedrohte.[2]) Seitdem aber Judäa römische Provinz geworden, hatte das Synedrium das Recht der Exekutive verloren — Todesurteile durften jetzt nur mehr seitens der römischen richterlichen Behörde, in diesem Falle seitens des römischen Prokurators im Namen des römischen Kaisers, vollzogen werden. Der heidnisch-römischen Behörde mußte also Jesus ausgeliefert werden, wenn man seinen Tod wirklich erreichen wollte, und die Todesart war für solche, die nicht römische Bürger waren, eben die Marter des Kreuzes. Die Furcht, mit dem giltigen römischen Strafgesetze in Kollision zu kommen und zu strenger Verantwortung gezogen zu werden, war auch der Grund, warum sie von ihrer ursprünglichen Absicht, die Tötung Jesu heimlich („mit List")[3]) auszuführen, abstanden.

Bei dem zum Teile politischen Charakter der von Jesus hervorgerufenen Bewegung, bei dem Umstande, daß die Jünger und

[1]) Joh. 10, 33. — [2]) III. Mos. 24, 16. — [3]) Mtth. 26, 4.

Anhänger dessen Verheißung, er werde „das Reich Israel" wieder herstellen, im Sinne der Aufrichtung eines mächtigen jüdischen Nationalstaates deuteten und diese ihre Hoffnungen öffentlich und auch Jesus gegenüber aussprachen, ohne daß dieser eine solche Deutung seiner Worte getadelt oder berichtigt hätte, konnte es den Feinden Jesu auch an dem erforderlichen Substrate zur Erwirkung eines Todesurteiles nach römischem Gesetze nicht fehlen; dies geschah auch, indem sie vor Pilatus gegen Jesus die Anklage auf „Hochverrat" erhoben, mit der Beschuldigung, „er sei ein Aufwiegler des Volkes, welcher verbietet, dem Kaiser Zins zu geben, indem er behauptet, er sei Christus, der König der Juden".[1]) Diese Ursache seiner Verurteilung — weil er sich „König der Juden" genannt — wurde auf Anordnung des Pilatus auch auf der Tafel am Kreuze oberhalb seines Hauptes ersichtlich gemacht.[2])

Ebenso konnte Jesus auch mittels rein natürlicher Erkenntnis den Verrat durch Judas, die Flucht der Jünger nach seiner Gefangennahme sowie die Verleugnung durch Petrus vorhersagen, da er den Charakter, die Fehler und Schwächen seiner Jünger überhaupt und der einzelnen im besondern infolge des vertrauten Umganges und gewisser einschlägiger früherer Vorkommnisse auf das genaueste kennen zu lernen Gelegenheit hatte. Daß die Verleugnung des Meisters durch Petrus gerade „dreimal" geschehen sollte, und dies „ehe der Hahn zweimal gekräht haben wird",[3]) darf wohl als spätere detaillierende Zuthat und nähere Ausschmückung angesehen werden. Indem Jesus den Ausdruck gebraucht: „Ehe der Hahn kräht," wollte er nur sagen: „Ehe der nächste Morgen anbricht." Desgleichen konnte Jesus auf Grund rein menschlicher Reflexion und Erkenntnis die Schicksale seiner Jünger vorhersagen — den Haß, die Anfeindung und Verfolgung, welche ihrer warten. War es doch ihm selbst, trotz der besten, edelsten, volks- und menschenfreundlichsten Absichten, die ihn leiteten, nicht anders ergangen, und ist doch „der Lehrling nicht über den Meister, noch der Knecht über seinen Herrn .. Haben sie den Hausvater Beelzebul geheißen, wie vielmehr werden sie seine Hausgenossen also nennen?"[4]) Die Weissagung Jesu über die Todesart der Apostel Petrus und Johannes aber findet sich nicht

---

[1]) Luk. 23, 2; Mtth. 27, 11; Marc. 15, 2; Joh. 18, 33. — [2]) Luk. 23, 38.

[3]) Marc. 14, 30; die anderen drei Evangelien (Mtth. 26, 34; Luk. 22, 34; Joh. 13, 38) lassen Jesum nur sagen: „Ehe der Hahn kräht . . ."

[4]) Mtth. 10, 24. 25.

in den drei relativ älteren Evangelien, sondern nur im Johannes-Evangelium, und auch hier erst in dem schon wiederholt als späterer Nachtrag gekennzeichneten letzten Kapitel dieses Evangeliums. Die fernere Weissagung Jesu bezüglich seiner „Auferstehung" haben wir bereits in dem Vorangehenden gewürdigt und desgleichen die Erfüllung dieser Weissagung; ebenso die „Himmelfahrt".

Die Weissagung bezüglich der „Sendung des heiligen Geistes" bestand darin, daß Jesus seinen Jüngern anläßlich seines Hinscheidens eine besondere, von seinem Vater ausgehende geistig-sittliche Stärkung, Erleuchtung und Ermutigung verhieß, eine „Kraft aus der Höhe",[1]) mit der sie ausgerüstet werden sollten, einen „Sachverwalter" oder „Beistand" (παράκλητον), der sie „alles lehren und an alles erinnern" sollte, was immer Jesus ihnen gesagt hatte,[2]) kurz einen vom Himmel zu erwartenden Ersatz für seine leibliche Gegenwart, damit sie in der Erhaltung und Verbreitung seines Werkes nicht ermüden und sich durch die unausbleiblichen Hindernisse und Verfolgungen nicht entmutigen lassen. Also gewiß eine weise und bedeutsame Verheißung, wobei allerdings an einen „heiligen Geist" als selbstbewußte von Gott verschiedene Person nicht entfernt zu denken ist.

Wenn Jesus weiter weissagt, seine Lehre werde sich gleich einem Senfkorne kraftvoll ausbreiten und gleich einem Sauerteige die Menschheit durchdringen,[3]) so begreifen wir diese Erwartung und Zuversicht auch vom rein menschlichen und natürlichen Gesichtspunkte vollkommen; er konnte und durfte als Lehrer seines Volkes — und der Menschheit — nicht anders reden, wollte er die kleine Schar seiner Gläubigen und Anhänger nicht von vornherein entmutigen; wie die Verheißung eines besonderen göttlichen Beistandes, so konnte sie nur die Überzeugung von der Lebenskraft und dem Gedeihen des von ihm gestifteten Werkes zur unerschrockenen und opferwilligen Verbreitung seiner Lehre begeistern. Daß aber diese Verheißung und Erwartung Jesu sich in so erfreulicher Weise erfüllte, beweist eben, wie schon oben erwähnt, die unsterbliche Lebenskraft des Guten, Edlen, Wahren, das sich, allen Hindernissen und Anfeindungen zum Trotze, zuletzt doch sieghaft Bahn zu brechen weiß.

Desgleichen konnte Jesus auch mittels rein menschlicher erleuchteter Einsicht die kommende Zerstörung Jerusalems und

---

[1]) Luk. 24, 49. — [2]) Joh. 14, 16. 26; 15, 26. — [3]) Mtth. 13, 31.

des Tempels, sowie die Zerstreuung des jüdischen Volkes drohend und mahnend vorherverkünden. Wie die Propheten des jüdischen Altertums aus der damaligen allgemeinen politischen Zeitlage, aus den inneren Zuständen des Judentums der Gegenwart, in der sie lebten, auf die Zukunft schlossen, die sich hieraus früher oder später entwickeln mußte, wie sie mit geschärftem geistigen Blicke die Zerstörung der Hauptstädte beider Reiche und die Abführung des Volkes in das Exil vorausahnten und vorauserkannten, so erkennt und weissagt Jesus in ähnlicher Weise aus den Zuständen seiner Zeit die nähere oder entferntere Zukunft seines Volkes.

„Mitten in der heidnischen Welt war der Jude der Ismael der Wüste; seine Hand war gegen alle, und aller Hand gegen ihn; man hielt ihn für ein menschenfeindliches Wesen, alle verachtend und von allen gehaßt,"[1]) voll Hochmutes pochend auf seine Auserwählung, auf seine Bestimmung, dereinst die Herrschaft über die Welt in seiner Hand zu vereinigen.

Nimmt man dazu noch die innere Zerrissenheit und vielfache Korruption bei aller Anhänglichkeit an das „Gerippe" oder den „Buchstaben des Gesetzes", das im Volke dunkel lebende Gefühl, daß die eiserne römische Herrschaft gewaltsam gebrochen werden müsse, wenn seine Religion und die dadurch bedingte Nationalität auf die Dauer erhalten bleiben sollen — so waren der Ursachen und Umstände wohl genug vorhanden, welche mit Furcht und Schrecken, mit düsteren Ahnungen in die Zukunft blicken ließen, zumal das leichtgläubige Volk, welches das Auftreten des den Vätern verheißenen Retters und Befreiers aus Feindeshand gerade jetzt ersehnte und erwartete, gerne bereit war, jedem Aufwiegler blind vertrauend zu folgen, welcher sich für einen Propheten, für den Vorläufer des „Messias" oder für diesen selbst ausgab.[2])

Diese Lage der Dinge kannte nun auch Jesus sehr genau, und darum das schreckenvolle Bild der Zukunft, das sich vor seinem weitsehenden, geistigen Blicke entrollte, und das ihm schon beim Anblicke der herrlichen Hauptstadt vom Ölberge aus Thränen des Schmerzes und der Klage erpreßt hatte.[3]) Zwar schonten die Römer aus politischer Klugheit gerne die Hauptstadt und die Heiligtümer unterjochter Völker, und wie Josefus Flavius erzählt, sei auch

[1]) Döllinger, Heidentum u. Judentum, S. 767. Vgl. Tacit. hist. V. 5.
[2]) Cf. Jos. Flav. Antiqq. XX. 5, 1; de bell. iud. II. 13, 5.
[3]) Luk. 19, 41 ff.

die Verbrennung des jüdischen Heiligtums gegen den Wunsch des Titus geschehen; aber bei der furchtbaren gegenseitigen Erbitterung war es von vornherein unwahrscheinlich, daß die Stimme der Menschlichkeit und des Mitleides, die ruhige Erwägung, welche Rücksicht und Schonung anriet, zur Geltung zu kommen vermochte, zumal die Römer die Rache der Juden nicht zu fürchten brauchten und auch etwaige spätere Empörungsversuche des verhältnismäßig kleinen, durch den langjährigen Krieg geschwächten, unsympathischen und ringsum von den übrigen Völkern politisch isolierten Judenvolkes leicht unterdrückt werden konnten.[1])

Auch die von Jesus in den Evangelien erzählten Kryptognosen, selbst wenn sie wirklich Geschehenes wiedergeben, beweisen nicht die Allwissenheit und die göttliche Natur Jesu. Die Theologen weisen hier zunächst darauf hin, daß Jesus den Charakter Nathanaels erkannte, ohne letzteren zuvor gesehen zu haben. Was erzählt aber darüber das Johannes-Evangelium?[2]) Philippus, kurz vorher von Jesus zum Jünger erwählt, findet den Nathanael und erklärt ihm: „Wir haben den gefunden, von welchem Moses im Gesetze und die Propheten geschrieben haben, Jesum, den Sohn Josefs von Nazareth." Von einem Manne, der aus Nazareth stammt, diesem unbedeutenden Städtchen, das seines späteren Ursprunges wegen in den biblischen Büchern nicht einmal erwähnt ist, von dem Sohne eines armen Handwerkers, mochte aber Nathanael nichts Großes erwarten. Als ihn nun Philippus zu Jesus führt, spricht letzterer von Nathanael: „Sieh, in Wahrheit ein Israelite, in dem keine Falschheit ist." Nathanael frägt hierauf Jesum: „Woher kennst du mich?" Worauf Jesus antwortet: „Noch ehe dich Philippus rief, da du unter dem Feigenbaum warst, sah ich

---

[1]) Daß der jüdische Tempel dauernd, d. h. für immer verwüstet bleiben wird, liegt in der Vorhersage Jesu nicht; ebensowenig wie er vorhersagt, die Hauptstadt werde für immer wüste bleiben. Die unvermischte Forterhaltung des jüdischen Stammes unter den Nationen, unter denen er zerstreut lebt, ist sicher bemerkenswert, durch die natürlichen und erworbenen Charaktereigenschaften dieser „religiösen Nationalität", sowie durch die in diesem Volke noch heute nicht völlig erstorbenen Verheißungen und Erwartungen aber wohl erklärlich. Die Weissagung (Mtth. 13, 40; 16, 27—30; 24 ,29—51; 25, 1—46; Marc. 13, 24—37; Luk. 21, 8—16) von der sofort nach Jerusalems Zerstörung erfolgenden zweiten Wiederkunft des Messias in Herrlichkeit erfüllte sich überhaupt nicht, so daß die Apostel diese Nichterfüllung entschuldigen müssen (I. Theff. 5, II. Theff. 2, II. Petri 3). — [2]) Joh. 1, 45 ff.

dich." Und Nathanael erwidert ihm hierauf: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israel." Schon diese Antwort Nathanaels beweist, welchen Eindruck die Bemerkung Jesu auf ihn machte. „Rabbi" nennt er ihn, er sieht in ihm einen gottgesandten Propheten und erwartet in ihm den Hersteller des messianischen Königtums in Israel. Solche Beweise einer das gewöhnliche Wissen übersteigenden Erkenntnis werden nämlich in den altbiblischen Büchern von den Propheten als „Söhnen Gottes" wiederholt erzählt; so hatte auch des Eliseus prophetischer Geist „gesehen", wie der Diener Giezi dem geheilten Naaman betrügerischer Weise Geschenke entlockte.[1]) Jesus selbst legt, wie aus dem folgenden Verse hervorgeht,[2]) auf dieses sein prophetisches Wissen keineswegs ein besonderes Gewicht, und zudem weiß von dieser „Kryptognose" nur das Johannes-Evangelium zu erzählen.

Das Gesagte gilt auch von der Erzählung des Johannes-Evangeliums, Jesus habe der Samariterin am Jakobsbrunnen erklärt, sie habe fünf Männer gehabt, und der, den sie jetzt habe, sei nicht ihr Mann.[3]) Auch in diesem Falle entgegnet das Weib: „Herr, ich sehe, daß du ein Prophet bist.[4]) Und Ähnliches gilt endlich auch von der Erzählung, Jesus habe gewußt, daß die Jünger einst auf dem Wege mit einander gestritten, wer von ihnen der Größte wäre,[5]) und er habe, jenseits des Jordans weilend, gewußt, der krank daniederliegende Lazarus sei gestorben.[6])

Zudem enthalten die Evangelien selbst zahlreiche Stellen, aus denen evident hervorgeht, daß auch die evangelischen Berichte nicht die Absicht hatten, Jesu absolutes, uneingeschränktes Wissen, göttliche Allwissenheit beizulegen. Belege hiefür wurden schon früher angeführt. Hier noch einige. Als das am Blutgange leidende Weib den Saum seines Kleides berührte, „blickte er umher, um die zu sehen, welche es gethan hatte."[7]) Als Johannes durch Herodes enthauptet worden war, „gingen die Johannesjünger hin und thaten es Jesu zu wissen."[8]) Bezüglich des Zeitpunktes der Zerstörung Jerusalems und des Endes der Welt läßt das Marcus-Evangelium Jesum selbst ausdrücklich erklären: „Jenen Tag aber oder

---

[1]) IV. Kg. 5, 26. — [2]) V. 50: „Jesus antwortete und sprach zu ihm: Weil ich gesagt habe, ich habe dich unter dem Feigenbaume gesehen, glaubst du; du wirst noch Größeres, als dieses sehen."

[3]) Joh. 4, 18. — [4]) Das. V. 19. — [5]) Marc. 9. — [6]) Joh. 11. — [7]) Marc. 5, 32. — [8]) Matth. 14, 12.

die Stunde weiß niemand, weder die Engel im Himmel, noch der Sohn, sondern nur der Vater."[1]) Um das absolute Wissen Jesu zu retten, behaupten die orthodoxen Theologen durchaus unberechtigt und willkürlich, Jesus habe nur sagen wollen, „als Mensch" wisse er es nicht, da Jesus hier doch ganz allgemein, uneingeschränkt und unzweideutig spricht und die Scheidung Jesu in die göttliche und menschliche Natur sich nicht aus den Evangelien ergiebt, sondern ein Produkt späterer theologischer Anschauung darstellt,[2]) oder sie behaupten ebenso gezwungen, willkürlich und unberechtigt, Jesus habe dies mit einer reservatio mentalis (!) gesprochen, als hätte er sagen wollen: „Ich, der Menschensohn, weiß es zwar auch, darf (oder kann oder will) es aber nicht sagen!" Als der galiläische Centurio erklärte, es sei nicht nötig, daß Jesus zu ihm ins Haus komme, um seinen kranken Knecht zu heilen, „wunderte sich" Jesus über das feste Vertrauen des Hauptmanns,[3]) ein Beweis, daß er dessen Inneres nicht kannte. Als Jesus zum Osterfeste durch Samaria reiste, sandte er Boten in eine Stadt, welche für ihn Herberge bestellen sollten; man nahm ihn aber als Juden nicht auf, so daß er in einem anderen Orte Unterkunft suchen mußte,[4]) ein Beweis, daß er die Abweisung seiner Boten von vornherein nicht ahnte oder gar wußte. Die Entstehung und das Wesen des „Windes" war ihm nach seinem eigenen Geständnisse ebenso ein physikalisches Rätsel, wie allen seinen Zeitgenossen.[5]) Als er am Ölberge die Jünger schlafend fand, stellt er an Petrus verwundert und befremdet die Frage: „Simon, du schläfst?"[6]) Von der Krankheit der Schwiegermutter des Petrus erfuhr er erst durch Mitteilung seitens anderer.[7]) Über den Unglauben seiner Vaterstadt Nazareth „verwunderte er sich".[8]) Über einen Schriftgelehrten fällte er erst das Urteil, „als er gesehen, daß dieser weise geantwortet."[9]) Bei Cäsarea Philippi frägt er seine Jünger, wofür die Leute ihn halten;[10]) ebenso frägt er die Mutter der Söhne des Zebedäus, als sie sich ihm bittend zu Füßen wirft: „Was willst du?"[11]) Vor der Brotvermehrung in der Wüste lassen die Evangelien Jesum erst die

---

[1]) Marc. 13, 32; vgl. Mtth. 24, 36.

[2]) Übrigens eine selbst vom Standpunkte des positiven Glaubens unzulässige Deutung, da infolge der Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur in Christus auch die Menschheit Jesu absolutes Wissen besaß.

[3]) Mtth. 8, 10. — [4]) Luk. 9, 51—56. — [5]) Joh. 3, 8. — [6]) Marc. 14, 37. — [7]) Marc. 1, 30. — [8]) Marc. 6, 6. — [9]) Das. 12, 34. — [10]) Mtth. 16, 13. — [11]) Das. 20, 21.

Frage stellen: „Wie viel Brote habet ihr? Gehet hin und sehet nach!"[1] Den Vater des besessenen Knaben frägt Jesus: „Wie lange ist es, daß ihm dies widerfahren ist?"[2] Und kurz zuvor, als er das Volk mit den Schriftgelehrten wegen dieses Knaben im Wortwechsel traf, fragte er sie: „Worüber streitet ihr miteinander?"[3] Auch einen bösen Geist frägt Jesus: „Wie heißest du?"[4] Ebenso erkundigt er sich erst, wo Lazarus beigesetzt worden.[5] Als er, auf dem Wege von Bethanien nach Jerusalem begriffen, von ferne einen Feigenbaum sah, ging er hinzu, ob er etwas daran fände.[6] An die mit Fischfang am See Genesareth beschäftigten Jünger stellt er die Frage: „Kinder, habt ihr etwas zu essen?"[7] Den Pilatus frägt Jesus: „Sagst du das (über mein angebliches Königtum) von dir selbst, oder haben es dir andere von mir gesagt?"[8] u. v. a. — Wenn daher das Johannes-Evangelium den Simon zu Jesus die Worte sprechen läßt: „Herr, du weißt alles, du weißt, daß ich dich liebe,"[9] so können dieselben im Hinblicke auf das Angeführte eben nur als Ausdruck seiner momentanen Gemütsstimmung, also im ethisch-hyperbolischen Sinne gefaßt werden, abgesehen davon, daß sich die betreffende Erzählung nur in dem schon wiederholt erwähnten Nachtragskapitel des vierten Evangeliums findet.

Damit wollen wir die Untersuchungen betreffs der Frage bezüglich des übernatürlichen Ursprunges und eigentlich göttlichen Charakters Jesu, die uns nun schon durch solch lange Zeit beschäftigt, schließen. Das Resultat dieser Untersuchungen, denen wohl auch die Verteidiger der entgegengesetzten Auffassung Oberflächlichkeit und Parteilichkeit nicht werden vorwerfen dürfen, geht dahin: Der eigentlich göttliche Charakter Jesu läßt sich wissenschaftlich, biblisch und geschichtlich nicht beweisen; der Jesus der Geschichte ist ein anderer, als jener des derzeitigen positiven kirchlich-theologischen Glaubens. Jesus selbst ist weit entfernt, sich Gott, seinem „Vater", zu koordinieren, und ebenso haben auch die Verfasser der Evangelien und der Briefe noch nicht die Absicht, für Jesus die eigentlich göttliche Wesenheit in Anspruch zu nehmen. Dies geschah erst später, allmählich, durch die

[1] Marc. 6, 38. Mtth. 15, 34. — [2] Marc. 9, 20. — [3] Marc. 9, 15. — [4] Marc. 5, 9. — [5] Joh. 11, 34. — [6] Mtth. 21, 19; Marc. 11, 13. — [7] Joh. 21, 5. — [8] Joh. 18, 34. — [9] Joh. 21, 17.

spekulativ-litterarische Thätigkeit der Väter und Schriftsteller, deren Ergebnis sodann kirchlicherseits dogmatisch fixiert wurde.

Nun haben wir aber weder die **Pflicht**, noch auch das **Recht**, irgend einer Persönlichkeit und daher auch dem Stifter des Christentums eine andere, höhere Würde beizulegen, als er selbst es that, ihn als etwas anderes zu proklamieren, als er selbst gelten wollte. Wir entsprechen nicht nur der Pflicht gegen die Wahrheit, welche uns über alles gehen, und der in einer objektiven wissenschaftlichen Untersuchung jede andere Rücksicht weichen muß, sondern auch der der erhabenen Person Jesu gebührenden Pietät und Hochverehrung, wenn wir in ihm, wie er selbst wollte, und wie die heiligen Bücher wollen, eben nur den gottgesandten „Propheten" und erleuchteten „Lehrer", nicht nur seines Volkes, sondern der Menschheit, den „Menschensohn", d. h. den Menschen im auszeichnenden Sinne, den „Heiland", d. i. den sittlichen „Erlöser" und „Erretter" des Geschlechtes, unsern „Herrn und Meister", den „Messias", den „Sohn Gottes" in dem oben erörterten Sinne, den „Logos", d. h. das durch Jesus sich offenbarende göttliche Wort, die Manifestation göttlicher Weisheit und Liebe[1]) sehen und anerkennen.

---

[1]) Das Johannes-Evangelium (Joh. 1, 1, vgl. Apoc. 19, 13) versteht unter dem „Worte" Gottes (λόγος) wesentlich dasselbe, was in den hebräischen Büchern mit dem der Platonischen Ideenlehre nachgebildeten und ihr verwandten Begriffe der „Chokma", der „Weisheit" ausgedrückt wurde. Sie ist der Inbegriff jener Ideen oder Urbilder, welche Gott in sich trägt, und nach denen er alles Endliche geschaffen und geordnet. Im Buche der „Weisheit" erscheint sie als „Hauch der Kraft Gottes", als Ausfluß seiner Herrlichkeit, als Abglanz des ewigen Lichtes, als der fleckenlose Spiegel der Wirksamkeit Gottes, als das Bild seiner Güte (Weish. 7, 25 ff.; 8, 4; 9, 4). Sie ist hier **identisch** mit dem „Geiste des Herrn", der den Erdkreis erfüllt oder umfaßt. In Spr. 30, 4 wird sie bildlich geradezu „Sohn Gottes" genannt. Sie ist daher keineswegs als konkrete **Person** oder innergöttliche Hypostase gedacht, sondern als der personifizierte Inbegriff der göttlichen Schöpfungsgedanken und der göttlichen Vernunft. Das Johannes-Evangelium sieht nun — ähnlich wie die Paulinischen Briefe — in Jesus die „mensch"- oder „fleischgewordene göttliche Weisheit" (Joh. 1, 14.), — eine Persönlichkeit, auf welche Gott die Fülle seiner Weisheit und Erleuchtung ausgegossen, damit er ein „Licht" werde und sei für „alle Menschen, welche in diese Welt kommen." (Joh. 1, 9). Gleich der „Chokma" war auch der „Logos" „im Anfange", d. h. vor Beginn der Welt (ἐν ἀρχῇ); er war gleich ihr und gleich dem Logos der Neuplatoniker und Philos „bei Gott" (πρὸς τὸν Θεόν), und als Personifikation der göttlichen Schöpfungs- und Weltordnungsidee Gott zugehörig, als erstgeborene Gotteskraft mit ihm innig ver-

Die religiösen, sittlichen und kulturellen Segnungen des Christentums blieben auch bei dieser Auffassung der Person Jesu der Menschheit in ungeschmälerter Fülle erhalten, wir würden wieder zur urchristlichen Lehre, Gottes-, Welt- und Lebensauffassung zurückkehren, dem Christentum bliebe sein höherer Ursprung und Charakter, seine Bedeutung als Offenbarung des Göttlichen, Ewigen, Unendlichen gewahrt, die feindselige, ungläubige Haltung insbesondere der gebildeten und wissenschaftlichen Kreise gegenüber der heutigen Form des Christentums, hervorgerufen durch die Abirrung von der christlichen Urkirche, würde schwinden, und es wäre damit zugleich die einzig mögliche Basis und Voraussetzung der so ersehnten Einigung aller christlichen Bekenntnisse auf gemeinsamer Grundlage gegeben.

Wer aber einer Persönlichkeit, insbesondere einem Religionsstifter, aus falsch verstandener und übertriebener Pietät trotzdem die göttliche Wesenheit **selbst** vindiziert, der weiß nicht, was er thut, der bedenkt nicht den Inhalt und die Bedeutung des „Gottes"begriffes als des Begriffes des **absoluten** Wesens voll **unendlicher** Macht und Intelligenz. Eine solche tritt uns aber in der Person Jesu **nicht** entgegen, und er selbst war, wie wir gesehen, weit entfernt, als konkrete Verkörperung und Träger der Absolutheit, als das absolute Wesen selbst gelten zu wollen, wenngleich uns sein Können und Wissen in den Evangelien als ein gesteigertes menschliches, weil gottbegnadetes und gotterleuchtetes und in diesem Sinne „übermenschliches" entgegentritt.

„Es ist ein gefährliches, aber unrichtiges Dilemma", bemerkt H. A. W. Meyer,[1]) „daß die Idee des Gottmenschen (d. h.

---

bunden, und in diesem Sinne für uns „göttlich" oder „Gott" (καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος). (Joh. 1, 1.) (Vgl. I. Kor. 3, 22. 23, wo Paulus einem ähnlichen Gedanken Ausdruck giebt: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes.") Damit diese Bezeichnung nicht mißverständlich dahin gedeutet werde, als sei der Logos mit dem göttlichen Wesen geradezu ident, oder diesem koordiniert, wiederholt der 2. V. die dem Logos-Begriffe zukommenden zwei charakteristischen Merkmale: „Dieser (der Logos) war im Anfange (der Weltschöpfung) bei Gott," worauf die Mitthätigkeit des „Logos" bei der Weltschöpfung in ähnlicher Weise geschildert wird, wie wir dies in den hebräischen Büchern bezüglich der „Weisheit" und bezüglich des Logos bei den Platonikern und Philo gesehen: „Alles ist durch denselben gemacht worden, und ohne denselben wurde nichts gemacht, was gemacht worden ist" (V. 3).

[1]) Komment. z. Matth. 5. Aufl. S. 61.

die Anerkennung Jesu als einer gottdurchleuchteten Persönlichkeit) mit der jungfräulichen Geburt (d. h. mit seiner wunderbaren Entstehung) stehe und falle."

Diese in den evangelischen Inhalt später aufgenommene unmittelbar göttliche Zeugung Jesu wird übrigens aus religiös-ethischen Gründen wohl begreiflich. Der gottgesandte Lehrer seines Volkes, der Prophet im eminenten Sinne, der Grundleger des neuen messianischen Gottesreiches, als welcher er bei seinen Anhängern galt, mußte mit dem Nimbus unmittelbar göttlichen Ursprunges — wir sagen: „Ursprunges", nicht „Würde" oder „Wesenheit" — umgeben werden. Als Sohn eines armen Handwerkers hätte er die zur Durchführung seiner Aufgabe erforderliche Autorität nicht besessen. Gerade an seiner niedrigen Herkunft, die allgemein bekannt war, stießen sich seine Zeitgenossen,[1]) und auch seine Angehörigen wollten aus diesem Grunde, wie wir früher sahen, nichts von ihm wissen. Dies ist auch der leicht begreifliche Grund, warum die Evangelien über die Beschäftigung Jesu während seines Heranwachsens bis zu seinem dreißigsten Jahre bedeutsames Stillschweigen beobachten.

Nahmen nun seine Zeitgenossen an dem niedrigen Stande seiner Eltern Anstoß, so konnte und sollte dieses Hindernis wenigstens für die Nachwelt, für die späteren Generationen, beseitigt werden. Zudem — wer waren die Ahnen Jesu nach der ihm zugeschriebenen Geschlechtsfolge? Als „Messias" seines Volkes mußte er, das stand von vornherein fest, ein Sohn, ein Nachkomme Davids sein; Davids — des Juden-Arabers, des wollüstigen, unreinen Sprößlings der Ruth, der Moabiterin, deren Geschlecht aus der Blutschande Lots hervorgegangen war;[2]) David war ferner ein Nachkomme Judas, der seinen Bruder Josef verkaufte und auf dem „Scheidewege, der nach Thamnas führte," um den Lohn eines Ziegenbockes die Gunst einer Buhlerin genoß.[3]) Durch die Annahme einer Zeugung Jesu infolge „Überschattung" Mariens durch die „Kraft des Allerhöchsten" zerriß Jesus den Faden des Zusammenhanges mit dieser befleckten Ahnenreihe, erschien er von vornherein als ein „Heiliges", das im eminenten Sinne „Sohn Gottes" genannt werden konnte.[4])

[1]) Mtth. 13, 55; Joh. 6, 42. — [2]) I. Mos. 19, 37. — [3]) I. Mos. 38, 15 ff.

[4]) Luk. 1, 35. Richtig bemerkt Herder: „Der Spott über den ‚vom Geiste' Geborenen ist wirklich geistlos. Ohne Geist würde Christus nicht vermocht haben, was er vermochte." (Christl. Schriften, II. 34.)

Dazu kam noch die mißverständliche Deutung der Stelle bei Isaias 7, 14, deren Sinn und Zweck schon in dem Vorangehenden erörtert wurde, die aber später so aufgefaßt wurde, als sollte die Mutter des Verheißenen auch nach dessen Empfängnis und Geburt nicht aufhören, „Jungfrau" zu sein. Indem diese Stelle als messianische gedeutet und auf die Person Jesu bezogen wurde, konnte das Matthäus-Evangelium erklären: „Dies alles" — nämlich die Erzeugung Jesu durch den heiligen Geist, die Mitteilung des Geschehenen durch den Engel an Josef und die Aufforderung an denselben, dem von seiner Vermählten zu gebärenden Sohne den Namen ‚Jesus' (‚Jeschuah'), d. i. ‚Erlöser' zu geben — „ist geschehen, auf daß erfüllt würde, was von dem Herrn gesagt worden durch den Propheten, der da spricht: „Sieh, die Jungfrau wird empfangen ꝛc."[1])

---

[1]) Mtth. 1, 22. 23. — Nach der Lehre der kirchlichen Theologie sind in Jesus zwei Naturen, die wahrhaft göttliche und die wahrhaft menschliche, vereinigt in einer Person, nämlich der (zweiten) göttlichen. Die Menschheit Jesu entbehrte somit der Eigenpersönlichkeit. Ist dies der Fall, dann hatte Jesus auch kein individuelles menschliches Bewußtsein und Selbstbewußtsein — dann war er überhaupt kein wahrer und wirklicher Mensch!

XII. Abschnitt.

Läßt sich die Realität höherer, rein geistiger Wesen erweisen?

Lehre der positiven Theologie über die reinen Geister. — Die Schutzengel. — Gute Engel und gefallene Geister. — Übermenschliche Macht und Wirksamkeit der bösen Geister. — Die satanische Besessenheit. — Theologische Argumente für die Realität rein geistiger Wesen. — Beweiskraft dieser Argumente. — Der Beweis aus der Erfahrung: die Angelophanieen. — Theologische Meinungen bezüglich des Wesens der „Engelsleiber". — Die diesfällige allgemein menschliche und geschichtliche Erfahrung. — Weder die Wirksamkeit guter noch böser Geister ist beweisbar. — Die Versuchungen seitens des Satans. — Der Teufelsglaube als Quelle des Aberglaubens. — Theologische Untersuchungsmerkmale betreffs „übernatürlicher satanischer Wirkungen". — Wahrsagerei mit Hilfe des Satans. — Unsicherheit der Theologie in zahlreichen einschlägigen Fragen. — Ursprung des Engelsglaubens. — Die diesfällige Mythe der Inder. — Der Perser. — Der Babylonier oder Chaldäer und Assyrier. — Der Ägypter. — Die Engellehre der Hebräer. — Die „Dämonen" der Griechen, die „Genien" der Römer und Etrusker, die „Elfen" der Germanen. — Die ethische und symbolisch-allegorische Bedeutung des Engelsglaubens. — Die Stellung Jesu zum Glauben an die Existenz des Satans.

Nach der Lehre der positiv-kirchlichen Theologie giebt es außer und über der irdischen, sichtbaren Welt noch eine überirdische, unsichtbare, die „Engel". Sie sind von Gott geschaffen, unsterbliche, rein geistige, für sich seiende Wesen, also persönliche Geister, ausgestattet mit einer hohen natürlichen Erkenntniskraft sowie mit Freiheit des Willens, wozu noch eine Reihe übernatürlicher Vorzüge und Gnadengaben kam: die besondere Erleuchtung ihrer Erkenntnis, die Vollkommenheit ihres Willens, die übernatürliche Heiligkeit. Sie stehen auf der höchsten Stufe des geschöpflichen Daseins, sind Sendboten und Diener Gottes — woher auch ihr Name „ἄγγελοι" — umgeben im Himmel den Thron Gottes, dessen

Angesicht sie schauen, den sie unaufhörlich lobpreisen und verherrlichen,[1]) dienen zur Vollziehung der göttlichen Befehle auf Erden,[2]) empfinden Freude über die Belehrung der Sünder,[3]) Schmerz über schlechte Thaten der Menschen und bringen Strafe;[4]) sie schützen die Auserwählten[5]) und erretten aus Gefahr und Not.[6])

Da Gott die Erde gründete, noch bevor er den Menschen schuf, jubeln die Engel Gott zu.[7]) Jacob sieht im Traume Engel auf- und niedersteigen, was den steten Verkehr dieser Glieder der unsichtbaren Welt mit der sichtbaren beweist und symbolisiert; sie tragen des Menschen Gebete vor Gottes Thron, bringen Trost, Rat, Hilfe.[8]) Sie sind in großer Anzahl von Gott erschaffen — nach „Legionen“[9]) und „Myriaden“[10]) — und unterscheiden sich bezüglich ihrer Würde und Vollkommenheit, weshalb es unter ihnen Rangordnungen und Stufen giebt,[11]) deren nach den Andeutungen der Bibel[12]) von den Vätern gewöhnlich neun unterschieden werden, die sich in je drei Klassen oder Hierarchieen gliedern.[13])

Ohne organischen und geschlechtlichen Zusammenhang, nur individuell existierend, waren sie zur ewig dauernden Seligkeit bestimmt. Diese sollten sie sich durch den rechten Gebrauch der ihnen verliehenen natürlichen und übernatürlichen Gaben und Gnaden verdienen, weshalb sie Gott einer Prüfung unterzog, die aber nur ein Teil der Engel bestand. Als Lohn erhielten diese gut gebliebenen Engel die himmlische Seligkeit, welche nicht wieder verloren werden kann; diese heißen auch „Engel des Lichtes“,[14]) „Engel des Herrn“,[15]) „Engel des Himmels“,[16]) „Engel“ schlechthin. Diese guten Engel sind Freunde und Fürsprecher des Menschen bei Gott,[17]) regen ihn innerlich zum Guten an, mahnen ihn vom Bösen ab und schützen ihn an Seele und Leib.“[18])

Ein anderer Teil der Engel ist dagegen in der ihnen auferlegten Prüfung nicht bestanden. Das sind die gefallenen Engel, auch „unreine Geister“,[19]) „Dämonen“ oder „Teufel“ genannt[20],)

---

[1]) Ps. 102. 148; Js. 6.; Dan. 3; Offenb. 5, 11; Mtth. 11, 10; 18, 10 u. a. — [2]) Luk. 2, 15. — [3]) Luk. 15, 10. — [4]) Offenb. 12, 7 f. — [5]) Genes. 19, 12; Ps. 90, 11; Hebr. 1, 14. — [6]) Dan. 6, 22; Apostelgesch. 12. — [7]) Job 38, 4. 7. — [8]) Gen. 48, 16; Hebr. 1, 14. — [9]) Mtth. 26, 53. — [10]) Dan. 7, 10; Offenb. 5, 11; Hebr. 12, 22 u. a. — [11]) Conc. Constant. II. c. 2. — [12]) Col. 1, 16; Ephes. 1, 21. — [13]) Cf. Gregor M. in Evang. hom. 34. — [14]) II. Cor. 11, 14. — [15]) Mtth. 1, 20. — [16]) Mtth. 24, 36. — [17]) Tob. 12, 12. — [18]) Ps. 90, 11. — [19]) Mtth. 10, 1. — [20]) Luk. 7, 30.

die demnach unzweifelhaft als persönliche Wesen aufzufassen sind. Die Sünde dieser gefallenen Engel ist von einem der Geister ausgegangen, dessen Beispiel die anderen nachahmten, und dieser Urheber des Abfalles von Gott heißt in den neutestamentlichen Büchern auch der Teufel schlechthin, während die übrigen bösen Geister seine „Engel" genannt werden.[1]) Er heißt auch „Satan",[2]) „Belial",[3]) „Beelzebub"[4]) und war nach der Meinung der meisten Väter einer der höchsten Geister. Durch ihre Sünde verloren die gefallenen Engel die übernatürliche Heiligkeit sowie die ihnen von Gott verliehenen übernatürlichen Gaben; die natürlichen Kräfte und Fähigkeiten behielten sie zwar auch nach dem Falle, — da diese eben zum Wesen der reinen Geister gehören — aber diese Gaben und Fähigkeiten werden von ihnen von nun an nur zum sittlich Bösen verwendet; da also die natürlichen Eigenschaften den gefallenen Engeln nicht verloren gingen, giebt es nach der Lehre der Theologen auch unter den Teufeln gewisse Stufen und Rangordnungen; außerdem wurden sie von Gott zur Strafe auf ewig in die Hölle verstoßen.

Doch ist die Hölle nicht der ausschließliche und beständige Aufenthaltsort der bösen Geister; es besteht vielmehr — außerhalb der Hölle — eine gewisse Beziehung zwischen ihnen und den guten Engeln, welch letztere ihnen die Befehle Gottes mitteilen und ihrem Wirken entgegentreten. Auch auf die materielle Welt können die höllischen Geister Einfluß nehmen — allerdings nur, soweit Gott dies zuläßt; so giebt Gott dem Satan über alles Macht, was dem Job gehörte, nur „gegen Job selbst solle er seine Hand nicht ausstrecken;"[5]) ebenso durften die bösen Geister im Lande der Gerasener eine Schweineheerde vernichten.[6]) Aus diesem Grunde fordert der kirchliche Ritus den Exorzismus solcher Dinge, welche zum kirchlichen Gebrauche dienen sollen; so der zur Spendung der Sakramente zu benützenden Materie — des Wassers, der Öle ꝛc.; der Zweck dieses Exorzismus ist, den schädlichen Einfluß der bösen Geister auf dieselben fern zu halten.

---

[1]) Mtth. 25, 41; 12, 34; Apok. 12, 7. 8. — [2]) Luk. 11, 18. — [3]) II. Cor. 6, 15.

[4]) Luk. 11, 15. So nennt ihn die Vulgata. Richtiger ist die Bezeichnung „Beelzebul", d. i. „Herr der Wohnung", nämlich des Himmels — eigentlich eine philistäische Gottheit, die zum Schutze gegen die Fliegenplage angerufen wurde. (IV. Kge. 1.) — [5]) Job, 1, 12. — [6]) Mtth. 8, 32.

Da jedoch die Macht der Teufel keine absolute, schöpferische, göttliche, sondern nur eine geschöpfliche, daher beschränkte und von Gott abhängige, wenngleich die menschliche übersteigende ist, so können die Dämonen keine wahren und eigentlichen Wunder wirken, was eben nur die göttliche Allmacht allein vermag. Die von den Dämonen gewirkten Wunder sind vielmehr bloße Scheinwunder, welche, wie Augustinus,[1] Thomas von Aquino[2]) u. a. lehren, durch geschickte und schlaue Benützung der in der Natur vorhandenen, dem Menschen vielleicht verborgenen Kräfte hervorgebracht werden; oder diese dämonischen Wunder sind ein bloßes Blendwerk der Hölle, sie beruhen auf absichtlicher und listig berechneter Täuschung, auf der Vorführung eines äußeren, angeblich realen Scheingebildes, auf Sinnestäuschung, oder werden durch Einwirkung auf die Phantasie des Menschen hervorgebracht. Immer ist der Zweck dieser Wirkung falscher Wunder ein verwerflicher, selbstsüchtiger, — ein solcher, wodurch der Befestigung und Ausbreitung des Reiches Gottes auf der Erde, der Wirksamkeit und dem Ansehen gottgesandter heiliger Personen, der Propheten, Apostel, der kirchlichen Heiligen, insbesondere dem Werke Jesu, möglichst Abbruch gethan oder das Seelenheil der Menschen geschädigt werden soll. Auch die von falschen Religionsstiftern, Buddha, Mohammed u. a., von den ägyptischen Zauberern, sowie die im griechisch-römischen Altertume von Theurgen ꝛc. gewirkten Scheinwunder (und gemachten Weissagungen, Orakelsprüche ꝛc.), soweit sie überhaupt geschichtlich beglaubigt sind, sind auf dämonische Einwirkung (und Eingebung) zurückzuführen.

Mit dem Angeführten ist aber der Einfluß der bösen Geister auf die kreatürliche Welt nicht erschöpft; sie versuchen, allerdings nur mit Zulassung Gottes, auch die Menschen, d. h. sie reizen den Willen des Menschen zum Bösen und locken ihn zu sündhaften Entschlüssen an, sei es, daß sie dem Menschen Objekte sündhaften Begehrens und Wollens äußerlich oder innerlich — mittels der Phantasie — vorführen, oder daß der böse Geist den Menschen in einen solchen körperlichen Zustand oder in eine solche Gemütsstimmung versetzt, daß er ihn zu bestimmten bösen Entschlüssen besonders geneigt macht; so sei die Sünde des ersten Elternpaares,[3]) der Verrat des Judas,[4]) die Lüge des Ananias[5]) auf die Versuchung

[1]) de Trin. III. 7; de doctr. christ. II. 20 sqq.; de civ. Dei, X, 12. — [2]) Sum. I. Qu. 14, art. 4. — [3]) Gen. 3, 1 ff. — [4]) Joh. 13, 2. 27. — [5]) Apostelg. 5, 3.

des Satans zurückzuführen; auch Jesus[1]) und die Apostel[2]) wurden vom bösen Geiste versucht. Ebenso könne der böse Geist — oder mehrere böse Geister gleichzeitig und vereint — den Leib des Menschen mit Zulassung Gottes in Besitz nehmen, sich seiner als Wohnung und Werkzeuges bedienen, welcher Zustand als „Besessenheit" bezeichnet wird.

Diese Besessenheit ist entweder eine bloß äußerliche und daher uneigentliche, wenn sie in nur äußerlichen Quälereien und Angriffen des Teufels besteht, oder eine innerliche, eigentliche, infolge deren der böse Geist die niederen Seelenkräfte und den Leib des Menschen derart ergreift, beeinflußt und beherrscht, daß er auch den Gebrauch seiner höheren Seelenkräfte mehr oder weniger verliert und so als willenloses Werkzeug des Satans erscheint. Eine grundsätzliche Leugnung der Besessenheit sei Häresie und unchristlicher Rationalismus. Das sicherste und unfehlbare Mittel zur Beseitigung der Besessenheit, möge sie in welcher Form immer auftreten, ist die Beschwörung oder Austreibung, der Exorzismus, der präventiv u. a. auch am Täuflinge vorgenommen wird, um die Macht und den Einfluß des Teufels von ihm ferne zu halten.

Damit haben wir die theologische Lehre von den höheren geistigen Geschöpfen in ihren wichtigsten Punkten dargestellt. Wie verhält sich nun diese Lehre zum vernünftigen, wissenschaftlichen Denken und zur Erfahrung? Läßt sich deren objektive Wahrheit irgendwie erweisen? —

Einige Theologen haben diese Frage in der That bejaht; der Glaube an eine Geisterwelt beruhe nicht nur auf göttlicher Offenbarung, sondern erscheine auch dem tieferen Denken als ein Postulat einer vernünftigen Gottes- und Weltanschauung. Erst im reinen Geiste erscheine ein möglichst vollkommenes und ähnliches Abbild Gottes, als des absoluten Geistes; ja mit Rücksicht auf diese absolute Geistigkeit Gottes sei die Erschaffung vollkommenerer Wesen, reiner Intelligenzen, von vornherein sogar wahrscheinlicher als die Schöpfung der materiellen Dinge. Ferner zeige sich in der sichtbaren geschöpflichen Welt das Gesetz des vermittelten Überganges niederer Daseinsformen zur höheren; die Stufenleiter der niedrigsten organischen Formen bis hinauf zum Menschen ist durch eine zahllose Reihe von Mittelgliedern gegeben; aber mit dem Menschen kann diese

---

[1]) Mtth. 4, 1 ff. — [2]) Luk. 22, 31.

Stufenleiter des geschöpflichen Daseins nicht abschließen: wie unter dem Menschen zahllose niedriger organisierte Geschöpfe stehen, so muß über den Menschen hinaus sich die Stufenleiter fortsetzen zur Welt rein geistiger, höherer Wesen, da sonst die unendliche Kluft zwischen Gott und dem Menschen nicht ausgefüllt wäre.

Es giebt weiter rein körperliche, materielle Dinge; im Menschen ist Geistiges und Materielles geeinigt; daher muß es auch rein geistige Wesen geben, da sonst die Schöpfung nur aus Bruchstücken bestände und nicht vollendete Harmonie wäre. Oder ist die Allmacht Gottes nicht imstande, höhere, vollkommenere Wesen zu schaffen, als der Mensch es ist? Sollte diese Allmacht in der Hervorbringung des Menschen sich erschöpft haben? Sollte Gott nicht Wesen erschaffen haben, die ihn vollkommener zu erkennen, zu lieben, ihm zu dienen vermögen, die einen höheren Grad der Seligkeit erreichen können und für diese Seligkeit empfänglicher sind, als der niedriger stehende Mensch? „Zwei Dinge," sagt Augustinus, „hast du, o Gott, geschaffen; das eine ganz nahe bei dir — die Engel, das andere ganz nahe dem Nichts — die Materie. Das eine hat keinen über sich, außer dich, das andere hat keinen unter sich, als das Nichts."[1]) Wer aber die Realität reiner Geister leugnet, der leugnet überhaupt den „Geist" als ein selbständiges, vom Körperlichen und Materiellen geschiedenes Wesen und somit zuletzt auch die persönliche Fortdauer des Menschengeistes nach dem Tode und die Persönlichkeit Gottes. Der Umstand endlich, daß wir die reinen Geister nicht sehen, nicht sinnlich wahrnehmen, ist kein Grund, deren Existenz und Realität zu verwerfen; denn in ähnlicher Weise könnte der Blinde die Farben leugnen, da dessen Auge sie nicht zu empfinden vermag.

Was ist nun zunächst von diesen seitens der positiven Theologie zum theoretischen Erweise der realen Existenz der Engel angeführten Argumenten zu halten? — Sie sind unleugbar theologisch wertvoll und beachtenswert; aber einen stringenten, wissenschaftlichen „Beweis" vermag das unbefangene Denken in dem Angeführten nicht zu erblicken. Was die Theologie — oder doch gewisse Vertreter der Theologie — „Postulat" nennt, ist keine strenge, von vornherein unabweisbare Forderung des vernünftigen Denkens, sondern das Ergebnis religiös-spekulativer Betrachtung auf Grund der positiv

[1]) Conf. XII. 7.

gegebenen kirchlichen Lehre, insbesondere auf Grund der theologischen Lehre von der Transcendenz Gottes, der, im Himmel wohnend und thronend, und somit dem Einzelnen und der von ihm beherrschten Erde weit entrückt, zur Vermittlung seiner Beziehungen zu den irdischen Geschöpfen geeigneter, mit höheren Kräften ausgestatteter und seine Befehle mit möglichster Schnelligkeit ausführender Wesen bedürfe.

Übrigens ist es nicht einmal richtig, daß die Lehre von der Transcendenz und Persönlichkeit Gottes die Annahme höherer geistiger Wesen notwendig bedingt. Wie auch die positive Theologie lehrt und zugiebt, ist die persönliche Gottheit nicht nur transcendent, sondern auch immanent, allwissend und allgegenwärtig, und dies ganz und ungeteilt; ein allwissendes und allgegenwärtiges Wesen bedarf aber zur Kenntnisnahme äußerer Vorgänge und zur Vollziehung seiner „Entschlüsse" oder „Befehle" nicht erst vermittelnder Boten und Zwischenwesen; im Gegenteile führt die Annahme eines im Himmel wohnenden und thronenden Gottes, der erst zahlreicher Sendboten zur Benachrichtigung und zur Vollstreckung seiner Anordnungen benötigt, zu einer derart anthropomorphistischen Gottesvorstellung, daß es fraglich ist, ob diese wirklich als „gotteswürdig" bezeichnet werden darf.

Demnach läßt sich die Existenz reiner Geister theoretisch oder spekulativ nicht erweisen.

Somit bliebe nur der Beweis aus der Erfahrung — aus in die sinnliche Wahrnehmung des Menschen fallenden diesfälligen Thatsachen, deren die Bibel insbesondere in den „Angelophanieen" in der That zahlreich erwähnt. Dieselben sind aber geschichtlich so wenig beglaubigt, und die einschlägigen Erzählungen tragen so offen den Charakter der Mythe an sich, daß sie als wirklich ausreichende Beweisgründe nicht in Betracht kommen können. Gerade in der biblischen Schilderung angeblich sichtbar gewordener Engel zeigt sich wieder so recht deutlich und augenscheinlich, wie dem Menschen die Denk- und Verstandesform zur Erfassung und Darstellung des „Übernatürlichen" und „Überirdischen" abgeht, und wie ein Versuch einer solchen Erfassung und Darstellung nichts ist als eine Potenzierung und Idealisierung des Natürlichen, Irdischen, Menschlichen. Die Gestalt, welche die Bibel den Engeln bei deren sichtbaren Erscheinungen beilegt, ist die menschliche, insbesondere die Gestalt wohlgebauter blühender Jünglinge, allenfalls noch — man denke an

die zwei Cherubim auf dem Kapporeth der Bundeslade oder an die Seraphim im Gesichte des Propheten Isaias — mit „Flügeln" ausgestattet gedacht.

Mit Ernst und Eifer haben kirchliche Väter und Theologen die Frage bezüglich des Wesens und der näheren Beschaffenheit der von den Engeln angenommenen Leiber aufgeworfen und zu beantworten gesucht; danach sind dieselben wahre und wirkliche menschliche Gestalten, nur sind sie äußerst fein und ätherisch.[1]) Nach Thomas von Aquin entnehmen die Engel ihre Leiber der „Luft" (!), „welche sich durch die göttliche Macht soweit verdichtet, als dies zur Herstellung des benötigten Leibes notwendig ist";[2]) doch sei die bezügliche Menschengestalt keine unveränderliche, vielmehr können die Engel ihre Gestalt in eine beliebige umwandeln, je nach der besonderen Art des Auftrages oder Dienstes, den sie kraft göttlichen Befehles zu erfüllen haben,[3]) wobei es allerdings unbegreiflich erscheint, wie sie sich mit einem solchen ätherischen Leibe genau so bewegen können, als wäre es ein irdischer, materieller, der Schwerkraft unterworfener, und wie sie mittels desselben beliebige mechanische Wirkungen — Aufnahme konsistenter Speise, Wegwälzen eines schweren Steines, Aufrütteln eines Schlafenden u. dgl. — hervorbringen können. Die Frage, was mit den von den reinen Geistern abgelegten Leibern geschieht, muß wohl dahin beantwortet werden, daß diese Leiber nach erfolgtem Gebrauche wieder zerfließen und sich wieder in „Luft" oder „Äther" auflösen, aus dem sie sich gebildet hatten . . .

Auch mit einander verkehren die Engel,[4]) und es sei anzunehmen, daß die Engel niederer Rangordnung von den höherstehenden Belehrungen und Aufschlüsse über die Geheimnisse des göttlichen Reiches erhalten;[5]) die „Sprache", deren sie sich hiebei bedienen, bestehe nicht aus sinnlich wahrnehmbaren Lauten und Worten, sondern sei eine „rein geistige Gedankenmitteilung";[6]) doch muß ihnen auch die Fähigkeit einer hörbaren menschenähnlichen Rede zukommen, da sie ja nach zahlreichen biblischen Erzählungen mit Menschen äußerlich verkehren, mit ihnen vernehmbar sprechen und ihnen göttliche Aufträge mündlich mitteilen, wie denn auch die Engel bei der Geburt Jesu einen vernehmbaren Gesang angestimmt haben . . .

---

[1]) Vgl. August. Serm. 12 (al. 16 de div.), 9. — [2]) I. Qu. 51, a. 2 ad 3. — [3]) August. Serm. 12, 9. — [4]) Js. 6, 3; Apoc. 8, 1 ff. — [5]) Thom. Aqu. I. Qu. 106. — [6]) Thom. Aqu. ib. Qu. 107. a. 1. ad 2.

Die allgemein menschliche und geschichtliche Erfahrung kennt kein beglaubigtes Beispiel einer solchen sichtbaren Engelerscheinung.

Und Ähnliches gilt auch von den übrigen auf die Engelwelt bezüglichen theologischen Lehren, wie sie oben kurz angeführt wurden. Insbesondere fällt ein durch die guten Engel bewirktes außerordentliches oder stetiges Eingreifen in den naturgesetzlichen und empirischen Gang des Irdischen und Menschlichen nirgends und niemals in den Kreis diesfälliger unzweifelhafter Erfahrung, so unleugbar es ja ein tröstender Gedanke sein mag, daß schützende Geister den Menschen — und vielleicht jeden einzelnen — unsichtbar umschweben, über ihn wachen, ihn zum Guten anregen, Versuchungen von ihm abwenden, ihn vor dem Bösen warnen, über den Bekehrten sich freuen, ihn aus leiblichen Gefahren erretten und solche von ihm ferne halten, die Gebete und Anliegen desselben Gott darbringen. Genügt übrigens dem menschlichen religiösen Bedürfnisse nicht der Glaube an den allgegenwärtigen Gott und das Vertrauen auf seinen allmächtigen Schutz? Besteht zwischen Gott und der Welt, bezw. dem Menschen, eine Kluft oder ein Raum, in dem Gott „weniger" gegenwärtig ist? Bedarf die göttliche Vorsehung erst der ausführenden Zwischenorgane, um zu erreichen, was sie erreichen will? Und wenn den Menschen wirklich höhere mächtige schützende Geister von seinem Werden an umgeben — warum tritt ihr wirksamer Schutz nicht nachweisbar ein? Warum insbesondere nicht bei dem hilflosen, schwachen Kinde? — Zwar giebt es Fälle, in denen insbesondere zarte, heranwachsende Kinder in oft auffallender Weise aus Gefahren errettet wurden oder vor denselben bewahrt blieben, und in denen man geneigt sein könnte, der nicht selten gehörten naiv volkstümlichen Erklärung sich anzuschließen, „die Hand des Schutzengels" habe das hilflose Wesen vor dem Verderben bewahrt; allein derartigen Fällen stehen wenigstens nicht minder zahlreiche Thatsachen entgegengesetzter Erfahrung gegenüber.

Und was jetzt bezüglich des Eingreifens guter Engel in das Irdische und Menschliche kurz bemerkt wurde, gilt auch von der schädlichen und verderblichen Wirksamkeit der bösen Geister oder Dämonen. Eine solche tritt uns in Geschichte und Erfahrung nirgends entgegen, und nirgends und niemals giebt und gab es Geschehnisse, die sich nur durch Zuhilfenahme teuflischer Einwirkung erklären ließen. Die Meinung, es könnten körperliche oder

seelische Krankheiten, solche Symptome und Zustände, welche von den biblischen Verfassern als „Besessenheit" bezeichnet werden, oder eine Schädigung des Lebens, der Person, des Eigentums, Orkane, Unglücksfälle rc. durch die Macht „höllischer Geister" herbeigeführt werden — wenn auch nur „mit Zulassung Gottes" — gehört einer vergangenen mystisch-phantastischen Weltanschauung an, und es ist nichts weniger als wünschenswert, daß sie jemals wieder zur Geltung komme; aber auch zur Erklärung der „Versuchungen", d. i. der Anreizung zum sittlich Bösen, sowie zur Erklärung des konkreten sittlich Bösen selbst bedarf es keineswegs des Rekurses auf die diesfällige Thätigkeit dämonischer persönlicher Wesen.

Reicht zur Erklärung der Versuchungen die im Menschen schlummernde „Begierlichkeit", der Reiz, den die sinnlichen Güter und Genüsse auf ihn ausüben, die Beeinflussung durch sittlich verderbte Mitmenschen, deren Grundsätze und Beispiele, sowie die Gelegenheiten mannigfacher Art, die an ihn herantreten, nicht aus? Nach dem Verfasser des — dem Apostel Paulus zugeschriebenen — Epheser-Briefes stammt die Versuchung sogar ausschließlich von den bösen Geistern. „Denn wir haben nicht zu kämpfen wider Fleisch und Blut, sondern wider die Oberherrschaften und Mächte, wider die Beherrscher der Welt in dieser Finsternis, wider die Geister der Bosheit in dem Raume unter dem Himmel", d. i. in dem Luftraume.[1]) Danach wäre also der die Erde umgebende Luftraum mit bösen Geistern verschiedener Rangordnung angefüllt, welche unausgesetzt darauf sinnen und trachten, wie sie den Menschen versuchen und verführen könnten; eine Anschauung, von welcher Hieronymus bemerkt, daß sie die Meinung aller kirchlichen Lehrer gewesen sei![2])

Das tiefere Denken und ein geläutertes religiöses Bewußtsein bedarf des Glaubens an die Existenz des Teufels als persönlichen Wesens nicht. Andererseits steht fest, daß mit dem Wegfalle dieses Glaubens die hauptsächlichste wirkende Ursache des Aberglaubens in seinen so mannigfachen und oft so krassen Formen beseitigt würde; denn stets oder doch in den meisten Fällen hat der Aberglaube den Teufelsglauben zu seiner Voraussetzung und zu seinem Mittelpunkte. Und gegen diesen Aberglauben läßt sich, was dessen materielle und meritorische Seite betrifft, vom positiv theologischen

---

[1]) Ephes. 6, 11. 12. Vgl. 2, 2. — [2]) Hieron. in Eph., ad l. 6. 12.

Gesichtspunkte sogar nichts Grundhältiges einwenden; denn da nach der theologischen Lehre, wie wir oben gesehen, die bösen Geister auch nach deren Falle ihre übermenschlichen Kräfte und höheren Fähigkeiten nicht verloren haben, so muß die positive Theologie zugeben, und sie giebt es in der That zu, daß der Satan — oder der Mensch mit Hilfe des mit ihm verbrüderten Satans — außerordentliche und übermenschliche Wirkungen hervorbringen könne. So könne man durch Anrufung des Teufels oder durch einen förmlichen Pakt mit demselben Zukünftiges erfahren oder Verborgenes entdecken, dessen Erkenntnis der menschlichen Kraft unmöglich ist. Damit ist die Möglichkeit der „Wahrsagerei" gegeben, die wieder verschiedene Formen annehmen kann: Totenbeschwörung, Orakel der heidnischen Götter, Feuer- und Wasserbeschwörung; oder es können durch Erscheinungen in der Luft, im Feuer oder Wasser &c. verborgene Dinge kundgemacht werden. Dieselbe Wirkung lasse sich erzielen durch Stern-, Traum- und Zeichendeuterei, durch Losung &c., wobei nur eine stillschweigende Anrufung des Teufels stattfindet. Auch die Zustände des Somnambulismus, des Hellsehens, des sog. Magnetismus &c., insofern dadurch sonst verborgene Dinge offenbar werden, sind nach der Meinung vieler Theologen auf dämonische Einflüsse zurückzuführen. Hieher gehört auch die Erzielung außerordentlicher äußerer Erfolge durch die Anwendung gewisser Zeichen: durch das Tragen von Amuletten, durch Hersagen gewisser Sprüche, durch Anwendung gewisser Gebetsformeln &c. — mit Hilfe des Satans, indem man sich dadurch gegen Krankheiten und Verwundungen sicher stellen, von Krankheiten sich befreien, gegen Unglücksfälle sich schützen will &c. Ferner gehört hieher die Hervorbringung außerordentlicher und wunderbarer Wirkungen mit Hilfe des Satans; z. B. das sich Unsichtbarmachen, das Fliegen durch die Luft, die Hebung eines Schatzes, das sog. „Tischrücken", das Undurchdringlichmachen verschiedener Körper, das Hervorbringen von Krankheiten an Menschen und Tieren &c. Damit ist die Möglichkeit des Zauberns, Verzauberns, Hexens und Behexens gegeben.

Wie aber, wenn in einem besonderen Falle Zweifel darüber entstehen, ob man es wirklich mit „Teufelsspuk", d. i. mit durch den Satan hervorgebrachten übernatürlichen Erscheinungen oder mit natürlichen Wirkungen zu thun habe? — Auch für solche Fälle wissen die Theologen eine Reihe untrüglicher und sicherer Kenn-

zeichen anzuführen. So brauche man, meint z. B. Alphons von Liguori,[1]) nur zu untersuchen, in welchem Verhältnisse die Wirkung zu den angewandten Mitteln steht; können diese Mittel die betreffende Wirkung auf natürliche Weise nicht hervorbringen, und wurde bei Anwendung dieser Mittel der Satan ausdrücklich oder stillschweigend angerufen, dann ist's ohne Zweifel Teufelswerk. Dasselbe ist der Fall, wenn der Erfolg unter Umständen vor sich ging, die an sich gleichgiltig und nebensächlich sind, aber trotzdem als zur Erzielung des Erfolges notwendig und wirksam betrachtet und beobachtet wurden. Weiter ist zu untersuchen, ob der hervorgebrachte Erfolg selbst nicht sogleich oder binnen kurzem wieder verschwindet. Ist letzteres der Fall, dann ist es sicher Teufelsspuk und Blendwerk der Hölle. Um insbesondere zu erkennen, ob ein Traum von Gott oder vom Teufel herrührt, müsse man untersuchen,[2]) ob der Mensch infolge des Traumes sich zu guten Werken angetrieben fühlt, oder zu schlechten, vermessenen Handlungen geneigt ist; ob er infolge des Traumes ruhig und zu frommen Übungen aufgelegt bleibt, oder ob er dadurch heftig beunruhigt, leidenschaftlich aufgeregt und zum Gebete widerwillig wird. In den letzteren Fällen ist der Traum eine Versuchung des Teufels und mit aller Entschiedenheit abzuweisen; in den ersteren Fällen aber kommt der Traum von Gott, und man müsse dann die durch ihn erhaltenen Aufschlüsse als private göttliche Offenbarung ansehen und die empfangenen Weisungen getreu befolgen, da Gott sich bisweilen würdigt, einem Menschen durch Träume etwas kund zu thun, wie wir an dem Patriarchen Josef, dem Nährvater Josef und anderen sehen. Darum sei auch die Traumdeutung nicht immer sündhafte Wahrsagerei. Dasselbe gilt vom Losen. Dieses ist nur dann sündhaft, wenn hiebei der Satan angerufen wird; geschieht dagegen die Losung unter Anrufung Gottes, mit schuldiger Ehrerbietung, wird die Entscheidung Gott anheimgestellt und nur von ihm erwartet, wie dies die Apostel bei der Wahl eines Nachfolgers des Judas thaten, und ist in einer pflichtmäßigen Sache die Entscheidung dringend notwendig, ohne daß ein anderes Mittel hiezu erübrigt, dann ist sie bisweilen erlaubt.[3])

Alle die genannten abergläubischen Versuche und überhaupt jedwede Anrufung des Teufels und Inanspruchnahme seiner Hilfe

[1]) Mor. l. IV. n. 16. — [2]) Vgl. Alphons. Lig. l. c. IV. n. 9. — [3]) l. c. l. IV. n. 10 p. 12.

sind nach der einstimmigen Lehre der Theologen an sich schwer sündhaft, da der Teufel sich dem Menschen nur deshalb bereitwillig helfend beigesellt, weil er dadurch Gelegenheit findet, die von Gott gesetzte Ordnung zu stören. Insbesondere sei bei der Wahrsagerei zu unterscheiden, ob man etwas erfahren will, was Gott allein wissen kann, oder was auch der Teufel vermöge seiner höheren Erkenntnis wissen kann. Im ersteren Falle sei die Todsünde besonders schwer und groß, weil hier zugleich die Sünde der Abgötterei begangen wird, indem dem Teufel göttliches Wissen beigelegt wird, was eine Beleidigung der göttlichen Majestät in sich schließt.[1])

Diese Begründung der Verwerflichkeit und Sündhaftigkeit abergläubischer Gebräuche seitens der Theologie ist sehr lehrreich. Nicht deshalb, oder doch nicht deshalb allein ist also die Anrufung der bösen Geister verwerflich, weil eine solche schon an sich widervernünftig, absurd, und wahnwitziger, grundloser Aberglaube ist, der nie einen wirklichen Erfolg haben kann, sondern weil der Teufel der Feind Gottes und des Menschen ist, weil die Anrufung des Teufels und das Vertrauen auf seine Hilfe die Verehrung Gottes und das Vertrauen auf ihn beeinträchtigt, und weil, wenn auch der Teufel dem Menschen hilft, er dies nie aus guter Absicht, sondern nur zu dem Zwecke thut, um der Autorität und den Anordnungen Gottes Abbruch zu thun und das Seelenheil des Menschen zu schädigen, da der Teufel dem Menschen seine Beihilfe nur unter der Bedingung gewährt, daß der Mensch auf die ewige Seligkeit in Gott verzichtet und sich und seine Seele dem Satan und seinem Reiche zu eigen giebt. „Wenn auch der Teufel," bemerkt diesfalls Thomas von Aquin, „dem Menschen bisweilen Wahres mitteilt, so thut er es nur deshalb, damit er den Menschen gewöhne, an ihn zu glauben, und ihn so zu etwas zu verleiten, was dem Heile des Menschen schadet."[2])

Das ist demnach der so bedauerlich befangene und wahnvolle Standpunkt der positiven Theologie in dieser Frage, und wir sehen, wie sich über diesen Standpunkt selbst jene Männer nicht im geringsten zu erheben vermochten, welche als die „erleuchtetsten" und „glänzendsten" Repräsentanten der „theologischen Wissenschaft" ge-

---

[1]) Alphons. Lig. l. c. l. IV. n. 5. Cf. causa 26, qu. 5.
[2]) Thom. Aqu. Sum. II. 2. qu. 95. a. 4.

priesen werden![1]) Darf es unter diesen Umständen wundernehmen, wenn der Aberglaube mannigfacher Art, insbesondere in der Form der Teufelsbeschwörung, auch heute noch nicht erlöschen will, wenn der Wahnglaube an die Möglichkeit und Wirklichkeit der „Zauberei" und „Hexerei" noch heute lebt, und wenn dieser entsetzliche Wahn durch Jahrhunderte einer noch nicht zu weit entlegenen Vergangenheit innerhalb der christlichen Ära wahre Orgien feierte, wie wir sie bei einer früheren Gelegenheit kennen gelernt? . . .

Übrigens sind selbst die Theologen in zahlreichen auf die Engelwelt bezüglichen Fragen in Ungewißheit und keineswegs einig, weshalb auch diese Fragen bisher dogmatisch noch nicht entschieden werden konnten. Wir haben mehrfache Belege hiefür schon in dem Vorstehenden kennen gelernt; sie könnten noch weitaus vermehrt werden. Über den Zeitpunkt, wann, und den Ort, wo die Engel ins Dasein traten, wissen weder die Väter noch die Bibel etwas Bestimmtes. Auch betreffs der Frage der absoluten „Körperlosigkeit" der Engel herrscht unter den Vätern und Theologen keine Sicherheit und Übereinstimmung. Ausdrücklich bezeichnet Augustinus diese Frage als „sehr schwierig" oder „strittig",[2]) desgleichen Bernard.[3]) Jene, welche eine wenngleich nur „feine" oder „ätherische" Leiblichkeit der Engel lehren, berufen sich für ihre Anschauung insbesondere auf die zahlreichen biblischen Engelerscheinungen, und diese Väter sind hiebei insofern im Vorteile, als sie annehmen können, die Engel seien bei diesen ihren sinnlich wahrnehmbaren Manifestationen mit ihren eigenen, ihnen zugehörigen Leibern aufgetreten, während es den Gegnern dieser Anschauung schwer wird, zu erklären, woher die reinen Geister die bei ihren Erscheinungen getragenen Leiber hatten, und was mit diesen Leibern nach dem Aufhören der Erscheinung geschah. Dagegen berufen sich die Verteidiger der absoluten Leiblosigkeit der Engel nicht nur auf jene Schriftstellen, wo die Engel ausdrücklich und schlechthin „Geister" — „spiritus" — genannt werden,[4]) sondern auch auf die evangelische

---

[1]) Ganz derselben Überzeugung wie Thomas von Aquino ist z. B. Augustinus. Auch ihm ist es feststehende Thatsache, daß durch Anrufung des Teufels außerordentliche Wirkungen erzielt werden können. Vgl. u. a. De doctr. christ. c. 20.

[2]) Enchir. 59; Civ. Dei XXI.

[3]) De consid. V. 4. Cf. Orig. De Princ. praef. n. 10.

[4]) Vgl. Hebr. 1, 14; Mtth. 8, 16; Luk. 10, 17 u. a.

Erzählung, nach welcher aus einem einzigen Menschen eine Legion Teufel ausgefahren sei,[1]) die doch, wenn sie eine auch noch so feine Körperlichkeit besessen hätten, in einem Menschen unmöglich Raum gehabt hätten...

Sachlich, d. i. kulturhistorisch wichtiger als diese und zahlreiche andere auf die Engel bezügliche Fragen, mit denen sich namentlich die Scholastiker so eingehend und gründlich zu beschäftigen wußten, daß sie auch die subtilsten Dinge in den Kreis ihrer Erörterungen zogen, ist die Frage nach dem Ursprunge des Engelsglaubens überhaupt und des biblisch-hebräischen im besonderen. Und da ist zunächst kein Zweifel, daß die Hebräer den Engelsglauben ihrer chaldäischen Urheimat verdanken, und daß derselbe später, seit der Zeit des Exils, auch durch die Perser beeinflußt wurde. Zwar erzählen die althebräischen Schriften weder die Erschaffung der Engel durch Gott, noch berichten sie ausdrücklich von einem innerhalb der Engelwelt eingetretenen Abfalle derselben von Gott; aber das beweist nicht das Abhandensein des diesfälligen Glaubens auf Grund mündlich fortgepflanzter mythischer Traditionen. Thatsächlich wird in den hebräischen Schriften sowohl das Erschaffensein der Engel als der Fall eines Teiles derselben vorausgesetzt, da an zahlreichen Stellen der älteren Schriften der guten Engel, in den späteren auch des Teufels gedacht wird. Die Neigung der rings von heidnischen Stämmen umgebenen Hebräer zum Magismus, phantastischen Aberglauben und Polytheismus ließ eine ausführliche und eingehende schriftliche Wiedergabe der vorhandenen ererbten Mythen nicht ratsam erscheinen, da diese höheren geistigen Wesen leicht vergöttert werden konnten, wodurch der nationalhebräische Henotheismus gefährdet werden mußte.

Den Glauben an höhere, übermenschliche und überirdische, götterähnliche Wesen oder Mächte finden wir eben bei fast allen Völkern der Urzeit, was bei dem Umstande, als im Kindesalter der Menschheit und im Anfange ihrer Kulturentwickelung naturgemäß die denkende Phantasie als das einzige Mittel ihrer Weltbetrachtung und als das ausschließliche mythenbildende Prinzip wirksam erscheint, nicht wundernehmen kann.

In den uralten religiösen Mythen der Inder sind die Adityas die himmlischen Genien, welche dem Varuna helfend zur Seite stehen, die Guten schützen, den Bösen entgegentreten. Sie

[1]) Luk. 8, 30.

sind von allen Unvollkommenheiten materieller Beschränktheit befreit: man unterscheidet an ihnen, wie einer der alten indischen Dichter sagt, „nicht eine Rechte oder Linke, nicht vorn noch hinten. Sie nicken nicht und schlafen nicht, durchdringen alles, wie das allgegenwärtige Licht, sehen hinein in Tücken und Gutes. Sie verabscheuen und strafen die Schuld, und wachen allezeit über dem Dämonischen; denn die Sünde widersteht ihrem Wesen, das ganz Helle und Reinheit ist.“[1]) Außer diesen guten Lichtwesen kennt der Rig-Veda auch eine böse gottähnliche Macht, einen Dämon oder Drachen, „Vritra“ genannt, welcher, zunächst als gottfeindliche Naturgewalt aufgefaßt, einst die Wasser in der finsteren Höhlung verschlossen hielt, bis Indra ihn tötet und die Wasser in Strömen läßt.[2]) Doch kam dem Vritra nicht nur eine physikalisch-kosmische Bedeutung zu — als Personifikation des Chaos oder der Unordnung, welche erst überwunden werden mußte, bevor die Harmonie der Schöpfung ins Leben trat — sondern auch eine ethische. Vritra ist ein persönliches dämonisches und böses Wesen, der „Teufel“ der Bibel, „der Zauberer Zauber“,[3]) d. h. jene übermenschliche Macht, mit deren Hilfe die bei den alten Indern so gefürchteten und zu den verworfensten Menschen gerechneten Zauberer ihre bösen Künste vollbringen. Er ist „voller Bosheit“, „prahlend“, „stolz“.[4]) Auch böse Menschen werden mit seinem Namen bezeichnet.[5]) Er ist der „Ungott“, der „Drache“, welcher gegen die Götter und deren Anführer Indra kämpft, um das „Lichtreich“ an sich zu reißen.

Indra schlägt den „Drachen“, den „ringsum lauernden“, mit seinem Keile nieder und versenkt ihn „in lang dauerndes Dunkel“. Aber Vritra ist nicht der einzige Dämon, er ist vielmehr der „Oberste der Teufel“, der Anführer einer großen Schar böser Geister; denn er wird der „erstgeborene der Drachen“ genannt, der „Anführer der zauberhaften Scheingestalten“.[6])

Ähnliche Anschauungen finden sich bei den alten Persern. Der höchste Gott Ahura-Mazda ist zugleich Herr und Meister der „Amesha-çpentas“, d. i. der „unsterblichen Heiligen“, himmlischer, überirdischer Geschöpfe.[7]) Sie bewohnen mit ihrem Schöpfer den obersten Himmel, sind, gleich den guten Engeln der Bibel, dem

[1]) Rig-Veda, II. 3. 4. 9. Vgl. R. Roth, Zur Litteratur u. Gesch. des Wêda. S. 69.

[2]) Rig-V. I. 54, 10; 32, 3—10. — [3]) R.-V. a. a. O. V. 4. — [4]) R.V. VI. 17, 1; 10. — [5]) Vâl. I. 2. — [6]) R.-V. III. 34. 3. — [7]) Vsp. 2, 5.

Menschen wohlgesinnt und werden von den Menschen als ihre Beschützer angerufen. Außer und neben dem Reiche des guten Gottes Ahura-Mazda und seiner Genien oder Engel giebt es aber noch das Reich des bösen Gottes Agra-maynius, später Âharman oder Ahriman genannt, d. i. „der schlagende Geist". Er wird als ewiges, aus und durch sich selbst existierendes böses Prinzip gedacht und ist daher auch der eigentliche Urheber des irdischen Bösen. Als der „böseste Geist"[1]) steht er an der Spitze eines mächtigen Reiches böser Geister, Daevas genannt, und heißt daher ausdrücklich „der Daeva der Daevas".[2]) Überhaupt erscheint in keiner der ältesten Religionsmythen die Dämonologie so reich und sorgfältig ausgebildet, wie im Parsismus; das überall nachweisbare Bewußtsein des Gegensatzes zwischen „gut" und „böse" wird hier sogar zum prinzipiellen ethischen Dualismus; das Böse ist nicht erst geworden, im Laufe der Zeit an den geschaffenen Wesen hervorgetreten, sondern ursprünglich und ewig wie das Gute.

Auch die Mythe der alten Babylonier oder Chaldäer und Assyrier kennt ein Reich der Engel. Sie waren nach dem Zeugnisse der Keilinschriften ursprünglich gut und heilig, und lebten in Gehorsam und Eintracht mit der Gottheit, weshalb der erste Mensch angewiesen wird, nicht nur in der Furcht Gottes, sondern auch in der Furcht der Engel zu leben;[3]) sie teilen den Sitz der Götter[4]) und sind deren untergeordnete Boten,[5]) insbesondere Boten des höchsten und guten Gottes Anu. Ihre Zahl war sieben.[6]) Aber dieses friedliche Zusammenleben mit der Gottheit wurde gestört. Sie empörten sich gegen die übergeordneten Götter. Da wurden sie aus guten Wesen „Geister des Todes",[7]) aus reinen Lichtgestalten zu häßlichen, furchterregenden und verderbenbringenden Gestalten: der eine zu einem „großen Tier", der andere zu einem „Leopard", der dritte zu einer „Schlange" u. s. w.[8])

Aber ihre Empörung beschränkte sich nicht nur auf den Himmel — auch in der Natur brachten sie Unordnung und Verderben hervor: sie verfinsterten die Sonne und den Mond[9]), und erregten große Stürme in der Atmosphäre. Auch den Menschen fügten sie Schaden

---

[1]) Yç. 30, 6; 32, 13. — [2]) Vd. 19, 1. — [3]) Tafel v. d. Pflichten d. ersten Menschen. Vorders. Z. 19. 20. — [4]) Izdub.-Tafel V, Col. I. Z. 6. — [5]) Tafel v. d. bösen Geist., Col. I. Z. 15; Col. II. Z. 13. — [6]) Das. Col. I. Z. 2, 27. — [7]) Das. Col. II. Z. 33. — [8]) Das. Col. I. Z. 8 ff. — [9]) Das. Col. I. Z. 38, 39.

zu.[1]) Anfangs widerstand ihnen niemand. Als aber Bel von der Sache hört, pflegt er Rat mit Gott Hea, „dem edlen Weisen der Götter“; dieser entsendet den Gott Merodach, welcher später mit Bel identifiziert wurde und, ganz dem biblischen Erzengel Michael entsprechend, den Kampf mit den Aufruhrgeistern aufnimmt, um sie aus dem Himmel zu treiben.[2])

In einem der folgenden Keilinschrift-Fragmenten wird dieser Aufruhr im Himmel näher geschildert. War bisher nur von einer Empörung der Engel überhaupt und in ihrer Gesamtheit die Rede, so wird später, genau wie dies die Bibel und Theologie lehren, ein Anführer der himmlischen Wesen genannt, welcher die übrigen zum Kampfe gegen die Gottheit aufstachelt. Dieser, dem „Teufel“ oder „Lucifer“ entsprechende Urheber der Engelrevolution ist Tiamat, „der Drache des Meeres“, und abermals wird Merodach als jener Gott bezeichnet, welcher im Auftrage der bedrohten Götter gegen ihn auftritt, ihn besiegt und aus dem Himmel in das Gefängnis der Finsternis stürzt — oder, wie die Bibel sich ausdrückt: „mit den Ketten der Hölle in den Abgrund zieht.“[3]) — Auch geflügelte Cherubim finden sich in der religiösen Anschauung der Babylonier und Assyrier. So wird der „Baum des Lebens“ auf einem assyrischen Cylinder von zwei Cherubim bewacht.

Wenden wir uns endlich noch zur Mythologie der alten Ägypter, so tritt uns auch hier der Glaube an höhere, überirdische Kräfte oder Wesen entgegen. „Ich bin die Gottheit der Götter,“ heißt es im 1. Kapitel des Turiner Totenpapyrus, „der erhabene Urheber der Wandelsterne und der Heerscharen, die über deinem Haupte dich preisen; ich, der Schöpfer des erhabenen Geschlechtes der Gewalten, der Fürsten und Führer.“[4]) Demnach erscheinen diese überirdischen Wesen nach der altägyptischen Mythologie als eine Personifikation der Gestirne in verschiedenen Rangstufen oder Ordnungen, und wie die hebräische Bibel Jehovah den „Herrn Zebaoth“, d. i. der personifizierten Sternenheere nennt, so läßt auch der ägyptische Totenpapyrus, der so recht die „Bibel der Ägypter“ genannt werden könnte, den obersten Gott sich selbst also bezeichnen.

Daß diese ägyptischen Lichtwesen, welche abermals den guten oder Licht-Engeln der Bibel entsprechen, als persönliche Sub-

[1]) Z. 16. — [2]) Col. II. Z. 19 ff. — [3]) II. Petr. 2, 4.

[4]) Seyffarth, Theol. Schriften der alten Ägypter. S. 2. 3.

sistenzen gedacht wurden, kann nach den soeben angeführten Bezeichnungen derselben als „Fürsten", „Führer" und himmlische „Mächte" nicht bezweifelt werden. Selbst als „reine Geister" werden dieselben bezeichnet.[1]) Im Leydner Papyrus Anastasy[2]) wird auch ein „göttlicher Cherub" erwähnt, „der über das Haupt Gottes seine beiden Flügel ausbreitet".

Diesen guten, im Dienste des höchsten Gottes stehenden Lichtwesen fehlt auch in der altägyptischen Religionsmythe nicht der Gegensatz einer gottfeindlichen Macht — die Schlange Apepi (Apophis). In späterer Zeit verschwindet die Schlange Apophis und weicht dem bösen Set, welcher von den Ägyptern in älterer Zeit als göttliches Wesen verehrt worden war. Der Grund dieser merkwürdigen — übrigens auch bei anderen Völkern, insbesondere den Indern gegenüber den Persern und umgekehrt nachweisbaren — Umwandlung des Set in eine böse Macht liegt nach Ebers[3]) darin, daß die benachbarten semitischen Völker den Set als Kriegsgott an die Stelle Bals gesetzt haben. Als später der ehemals höchste Gott Ra dem — mit Ra übrigens wesentlich identischen — Osiris wich, welch letzterer als Prinzip der befruchtenden Naturkraft, als segensreicher Nilgott verehrt wurde und so eine entschieden physikalische Bedeutung erlangte, erhielt auch sein böser Widersacher einen ähnlichen Charakter, und an die Stelle Sets trat jetzt der feindliche Typhon, die Personifikation des heißen, schädlichen Südwindes.

Die ethische Bedeutung der bösen Macht tritt jedoch in der ägyptischen Mythologie ebensowenig hervor, wie bei den vorhin erwähnten dem Menschen günstigen Lichtwesen.

So sehen wir auch bezüglich der Lehre von der Existenz höherer, übermenschlicher Kräfte oder Wesen, und insbesondere bezüglich deren Auffassung als „guter" und „feindlicher" oder „böser" Mächte, bei den einzelnen Völkerkreisen der alten Welt eine merkwürdige und unleugbare Übereinstimmung. Im besonderen tritt eine solche Übereinstimmung der Engellehre der Hebräer mit jener der Babylonier und Assyrier hervor, was im Hinblicke auf die nahe Stammesverwandtschaft dieser Völker nicht auffallend sein kann; auch hier zeigt sich daher abermals die Abhängigkeit der hebräischen Religions-

[1]) Vgl. Brugsch, Übers. Erklärg. ägypt. Denkmäler d. kgl. Mus. in Berlin. 1850.

[2]) I. 350. — [3]) Ägypten und die Bücher Mos. I. S. 243

anschauungen von jenen anderer Völker;[1]) und diese Übereinstimmung der althebräischen und chaldäischen Engellehre würde in noch höherem Maße zutage treten, wenn die Redaktoren der hebräischen Bibel aus dem oben angeführten Grunde die avitische Überlieferung namentlich bezüglich der bösen Wesen nicht mit Stillschweigen übergangen hätten.

Die „Schlange"[2]) oder den „Drachen"[3]) als erste rohe Begriffsform für den Satan hat die Bibel gleichwohl beibehalten. Lange wird dann seiner nicht erwähnt; erst in der Chronik heißt es dann von ihm, daß er „aufstand wider Israel, und David reizte, Israel zu zählen";[4]) aber hier hat er die Schlangen- oder Drachengestalt bereits abgelegt, er erscheint anthropomorphisiert und als bosheitssinnendes, menschenfeindliches Wesen. Im Buche Job wird das Verhältnis Jehovahs zum Satan sogar als ein ziemlich erträgliches, ja fast freundschaftliches geschildert; „als eines Tages die Söhne Gottes" — d. i. die guten Engel — „kamen, um vor dem Herrn zu stehen, war unter ihnen auch der Satan zugegen,"[5]) und Jehovah läßt sich in dieser Ratsversammlung mit Satan nicht nur in ein friedliches Zwiegespräch, sondern auch in eine förmliche Unterhandlung bezüglich Jobs ein. Beim Propheten Zacharias wird der Satan als Feind, Ankläger und Verfolger der Menschen, besonders der Gerechten und Frommen, geschildert.[6]) Dieser Teufel im eigentlichen Sinne wird in der hebräischen Litteratur nirgends mit einer Gottheit der Heiden identifiziert, vielmehr von den anderen

---

[1]) Überhaupt reduziert sich, wie schon einmal erwähnt, auf Grund der neueren Forschungen die Zahl der ehedem für ursprünglich und spezifisch hebräisch gehaltenen religiösen Lehren und Einrichtungen immer mehr. So ist z. B. auch das Schlachten und Essen des Lammes nicht spezifisch jüdisch. Konfutseaner, Brahmanen, Perser und Ägypter kannten das Widderfest, und die Widderhörner an der Kaaba entfernte erst Mohammed. Der Widder ist eben das erste Frühlings- oder Sonnenzeichen im Tierkreise am Himmel, daher Opfertier als Ausdruck des Dankes und der Freude für die Wiederaufstehung der Natur. Auch das Lammesopfer als Sündopfer kannten u. a. die alten Ägypter. „Ich bin es," heißt es im ägyptischen Totenpapyrus, „der das heilige Opfer des Lammes der Sünde für dich zu Tan-tatho schlachtet, der es in seinen Flammen verbrennt." Und was die Feier des je siebenten Tages als Wochenfesttages betrifft, so finden wir auch diese bei den alten Ägyptern als eine „von Gott befohlene und geheiligte" Einrichtung; und nicht nur bei den Ägyptern, sondern auch bei den Indern, Chinesen, Römern, den nordischen Völkern; sie wurde von den ersten Europäern selbst bei den Mexikanern getroffen. (Seyffarth, a. a. O. S. 6. 7.)

[2]) Gen. 3, 1. — [3]) Apoc. 12, 9. — [4]) I. Par. 21, 1. — [5]) Job, 1, 6; 2, 1 ff. — [6]) Zach. 3, 1. 2.

bösen Geistern gesagt, daß sie mit den heidnischen Göttern identisch seien.[1] Josefus Flavius versteht unter den Dämonen, von dem überlieferten Volksglauben abweichend, sogar nicht gefallene Geister, sondern die Seelen verstorbener böser Menschen, welche die Lebenden quälen und beunruhigen.[2]

Den Engeln der Hebräer und der oben erwähnten Völker entsprechen in gewissem Sinne die „Dämonen" der Griechen, die „Genien" der Römer und Etrusker,[3] die „Elfen" der Germanen, ohne daß jedoch diese Wesen für die religiöse Gesamtvorstellung dieser Völker eine solche Bedeutung erlangt hätten, wie wir dies bezüglich der übrigen Völker gesehen haben.

Läßt sich so die Lehre von der Existenz guter Engel und böser Geister weder philosophisch-spekulativ noch empirisch beweisen, so kann vom Standpunkte rationeller Betrachtung dem Glauben an dieselben nur eine gewisse ethische und symbolisch-allegorische Bedeutung zugestanden werden. Sind die „guten Engel", die „Engel des Himmels oder Lichtes", Symbole und idealisierte Personifikationen höheren, übermenschlichen Erkennens und beharrlichen sittlichen Wollens und Strebens, so sind andererseits die „bösen Geister", die „Geister der Hölle", symbolische Verkörperungen des potenziert ethisch Schlechten und Verwerflichen. „Gut, rein, tugendhaft, wohlthätig, mitleidsvoll ꝛc. wie ein Engel" — das ist und bleibt für jeden verständlich die Bezeichnung eines Menschen, der das Gute und Sittliche in allen seinen Erscheinungsformen in einem das Gewöhnliche und Alltägliche weit überschreitenden Maße liebt und wirkt, wie wir umgekehrt ebenso geläufig und allverständlich mit dem Begriffe des „Teufels" und „Teuflischen" den höchsten Grad sittlicher Bosheit und verkörperter Verworfenheit bezeichnen.

Allerdings redet Jesus in den Evangelien vom „Teufel" wiederholt so, daß unter diesem Begriffe nur ein persönliches Wesen verstanden werden könnte; aber wir wissen auch, daß Jesus im wesentlichen den traditionellen Glauben seines Volkes überhaupt unberührt ließ, daß er aus triftigen, ja mit Rücksicht auf die damaligen Verhältnisse vielleicht geradezu zwingenden Gründen, namentlich mit Rücksicht auf seine Gegner, denen die Zerstörung des Volksglaubens zu einer weiteren sicher wirkenden Angriffswaffe geworden

---

[1]) Ps. 96, 5; 106, 37; vgl. V. Mos. 32, 17. — [2]) Bell. iud. VII, 6, 3. — [3]) Verg. Aen. V. 95.

wäre, sowie mit Rücksicht auf die geistige Unreife des Volkes, daran nichts ändern durfte und wollte, daß er also die rhetorische Form der Personifikation des sittlich Bösen beibehielt, um seinen Zuhörern ernste und bedeutungsvolle ethische Wahrheiten nahe zu legen. Wenn Strauß meint, daß, falls der Teufel nur als Personifikation eines bösen Prinzips aufgefaßt wird, auch ein Christus als unpersönliche Idee genügt,[1]) so wird hiemit entschieden zuviel behauptet. Eine Herbeiführung besserer religiös-sittlicher Zustände in der Menschheit konnte offenbar und selbstverständlich nur durch eine konkrete und wirkliche Persönlichkeit angebahnt werden, welche in diesem Sinne durch Lehre und Beispiel auf ihre Zeitgenossen und indirekt auch auf die Nachwelt einzuwirken suchte; dagegen bedarf es, wie wir im Folgenden sehen werden, zur Erklärung und zum Verständnisse der Erscheinung des sittlich Bösen keineswegs einer wesenhaft bösen oder böse gewordenen über- und außermenschlichen Persönlichkeit.

---

[1]) Glaubenslehre, II. S. 15. Ähnlich meint Marheinecke: „Diejenigen, welche die Existenz des Satans leugnen und ihn für ein leeres Phantasma erklären, nehmen an, Christus sei in die Welt gekommen, um die Werke eines Hirngespinnstes zu zerstören.“ (Grundlehren d. christl. Dogm. 1819. § 233.)

XIII. Abschnitt.

Wie verhält sich die biblisch-theologische Lehre von der Erschaffung, dem Alter des Menschen sowie der Einheit des Menschengeschlechtes zu Vernunft, Erfahrung, Wissenschaft?

1. Die Erschaffung des Menschen.

Die biblische Erzählung von der Erschaffung des Menschen. — Kraß-anthropomorphistischer Charakter dieser Darstellung. — Versuch einer „freieren" Deutung derselben seitens der Theologie. — Ist eine solche Deutung berechtigt? — Wie haben wir uns den ersten Menschen zu denken? — Sagen der Inder über das Werden des Menschen. — Der Perser. — Der Babylonier. — Der Ägypter. — Ergebnis der wissenschaftlichen Forschung bezüglich dieser Frage. — Die diesfälligen Ansichten von Strauß, Oken, Rittgen u. a. — Die Darwin'sche Theorie. — Zur Geschichte der Abstammungslehre. — Was spricht zu Gunsten der Darwin'schen Hypothese? — Es giebt keine scharfe Grenze zwischen den unorganischen und den organischen Gebilden. — Ebensowenig zwischen den pflanzlichen und tierischen Organismen. — Begründet die Art der Fortpflanzung beider einen spezifischen Unterschied? — Weder „Pflanze" noch „Tier". — Folgerung. — Die wesentliche Übereinstimmung aller Organismen. — Der Generationswechsel. — Der Stoffwechsel und Kreislauf des Lebens. — Die „seelischen" Thätigkeiten. — Einfluß äußerer Bedingungen, der Zuchtwahl, des Kampfes ums Dasein, der Vererbung, Anpassung u. a. — Einige Belege. — Entstehung neuer Varietäten. — Ist die Descendenzlehre bewiesen? — Die eigentliche Ursache des organischen Lebens und der organischen Übergänge kennen wir nicht. — Die Geistigkeit des Naturprinzips und die Weltteleologie. — Instanzen gegen die Descendenztheorie. — Diese Theorie verwechselt die Bedingungen mit der „wirkenden Ursache", „Probleme" mit „Erklärungsgründen". — Auch die Gemeinsamkeit seelischer Erscheinungen ist kein Beweis dieser Theorie. — Eine weitere fallacia falsi medii. — Vorteile der theistischen Weltauffassung. — Beschränktheit und Unzulänglichkeit äußerer Einwirkungen. — Abgeschlossenheit der Art. — Die Geschichte und die Paläontologie zeugen gegen die Abstammungslehre. — Das „lebhaft gefühlte Bedürfnis" und die Organe der Tiere. — Das Fehlen der „allmählichen Übergänge" insbesondere vom Affen zum Menschen. — „Mensch" und „Affe". — Die ältesten fossilen Menschenschädel. — Die niederen

Menschenrassen. — Die Mikrokephalie kein Atavismus. — Schlußergebnis. — Der Darwinismus ist unbewiesen, unlogisch und beruht auf einer offenbaren petitio principii. — Die Theorie Wallaces und Hamanns. — Begründung der Entwickelungslehre. — Würde des Menschen als „Geschöpfes Gottes". — Der Darwinismus und die ethisch-geistige Selbstvervollkommnung. — Der Darwinismus und das Verhalten des Menschen zum Tiere. — Gesellschaftlich-praktische Konsequenzen des Darwinismus. —

Im 1. und 2. Kapitel erzählt die Genesis den Hergang bezüglich des Entstehens oder des Ursprunges des Menschen. „Und Gott sprach: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse, und er herrsche über die Fische des Meeres und das Geflügel des Himmels und die Tiere und über die ganze Erde und alles Gewürm, das sich regt auf Erden. Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, als Mann und Weib schuf er sie."[1]) Dagegen erzählt hierüber das 2. Kapitel: „Also bildete Gott, der Herr, den Menschen aus Erdenlehm und hauchte in sein Angesicht den Odem des Lebens, und also ward der Mensch zum lebenden Wesen . . . Auch sprach Gott, der Herr: Es ist nicht gut für den Menschen, daß er allein sei. Lasset uns ihm eine Gehilfin machen, die ihm ähnlich sei. Darum sandte Gott, der Herr, einen tiefen Schlaf auf Adam, und als er entschlafen war, nahm er eine von seinen Rippen und füllte mit Fleisch ihre Stelle. Und Gott, der Herr, baute aus der Rippe, die er von Adam genommen, ein Weib und führte sie zu Adam."[2]) Adam nannte den Namen seines Weibes Heva, darum, weil sie die Mutter aller Lebendigen war.[3])

Wie schon bei einer früheren Veranlassung (im VI. Abschnitte) kurz erwähnt, stehen diese beiden, offenbar aus zwei verschiedenen Quellen geschöpften Berichte, mit einander nicht im Einklange. Nach der ersten Quelle schuf Gott zwei verschiedene, vollständig neue Menschen — den einen als Mann, den andern als Weib; nach der zweiten bildete Gott nur einen vollständig neuen Menschen, nämlich den Mann, während der zweite Mensch, das Weib, aus einer Rippe des Mannes gebaut worden sei. Wie sich der Urheber der ersten, wahrscheinlich älteren Quelle, dieses Werden oder Schaffen des Menschen durch Gott dachte, sagt er uns nicht. Zwar ist auch dieser erste, kürzere Bericht anthropomorphistisch gehalten; er läßt

---

[1]) Gen. 1, 26. 27. — [2]) Gen. 2, 7. 18. 21. 22. — [3]) Gen. 3, 20.

Gott mit sich selbst „sprechen" und stellt den Menschen als „Abbild" oder „Ebenbild" Gottes, seines Erschaffers hin — und zwar schlechthin, einfach, nicht nur bezüglich der geistigen Seite des Menschen, wie die theologischen Erklärer wollen, da dieser Unterschied in der biblischen Erzählung überhaupt nicht gemacht wird und der „Seele" oder des „Geistes" des Menschen hier gar keine Erwähnung geschieht; denn daß sich die Verfasser dieser althebräischen Erzählungen Gott als wirklichen, leibhaftigen, sinnlich wahrnehmbaren Menschen dachten, geht aus den folgenden Kapiteln, welche über zahlreiche Erscheinungen Gottes, über dessen Zwiegespräche mit den Menschen, über dessen Besuch bei Abraham 2c. berichten, doch wohl klar hervor. Noch krasser aber erscheint dieser Anthropomorphismus in der zweiten Quelle. Der Urheber dieser Erzählung denkt sich den Hergang rein mechanisch, grob sinnlich. Gott steigt in Menschengestalt auf die fertige und vom Menschen bereits bewohnbare Erde herab — an welchem Punkte oder Orte wird nicht gesagt — formt, genau wie ein Töpfer oder ein menschlicher Künstler, aus feuchter Erde eine Menschenfigur, haucht ihr den Lebensatem ein — und die große Frage nach dem Ursprunge des ersten Menschen ist gelöst ... Noch eigentümlicher und sonderbarer ist die Bildung des Weibes aus einer Rippe des Mannes ...

Auf wissenschaftlichen Wert und objektive Wahrheit können diese Erzählungen ernstlich doch keinen Anspruch erheben, und die unbekannten Urheber dieser Erzählungen wollten gewiß auch eine wissenschaftliche Lösung der Frage nach dem Entstehen des ersten Menschen nicht geben.

Da übrigens die theologischen Erklärer selbst fühlen, wie wenig „gotteswürdig", wie naiv-kindlich die einschlägigen biblischen Erzählungen sind, so verlangen sie wenigstens eine „gotteswürdige Deutung und Auffassung" derselben. Man dürfe sich, sagen sie, den Hergang nicht so denken, daß Gott zuerst aus Lehm die menschliche Gestalt gebildet und dann diese Gestalt durch Einhauchen oder Einblasen des Odems zum lebendigen Wesen gemacht; der „Atem" bedeute eben nur die sinnlich wahrnehmbare Bethätigung des Lebensprinzipes, welches Gott hervorbrachte und mit der Leibesgestalt einte, und zwar so einte, daß in demselben Augenblicke, in dem der Erdenlehm sich zur Menschengestalt formte, derselbe von dem göttlichen Lebenshauche durchdrungen wurde, weshalb man nicht sagen könne, der Leib sei eher entstanden als die Seele.

Allerdings steht einer solchen Deutung der klare Wortlaut der Bibel entgegen, welche ausdrücklich sagt, Gott habe dem Erdenlehm, nachdem er zum fertigen Menschen geformt worden, den Odem des Lebens ins Angesicht gehaucht, wodurch der Mensch erst zum lebenden Wesen wurde; aber selbst im Falle einer solchen Deutung bleibt der Vorgang wesentlich derselbe, d. h. mechanisch, grobsinnlich, anthropomorphistisch, und birgt eine Reihe nicht nur Unbegreiflichkeiten, sondern Unwahrscheinlichkeiten, Unmöglichkeiten und Absurditäten in sich. Ist es wahrscheinlich und vom Standpunkte der Vernunft und Erfahrung denkbar, daß der Erdenlehm sofort und plötzlich sich in einen lebendigen, ausgewachsenen Organismus umgewandelt, daß die unorganischen Bestandteile sich ohne Übergang, ohne chemisch-physiologischen Prozeß in eine quantitativ vollständig gleiche, aus Zellen bestehende animalische Substanz umgesetzt, daß aus Erdenstaub allein und momentan das entsprechende menschliche Knochengerüste, das Muskel- und Nervensystem, das Sehnengeflechte, die lebendige Blutmasse, das Adernetz, die Atmungs- und Verdauungsorgane, das Gehirn, die Sinneswerkzeuge 2c. wurden, die sich aus so vielen und verschiedenen chemischen Elementen zusammensetzen? Daß der Mensch, aus dem Nichtsein in das Sein tretend, sofort sich räumlich orientieren, sprechen, denken, ein fertiges, relativ abgeschlossenes Ich- und Selbstbewußtsein ohne leibliche und seelische Entwickelung, ohne alle äußere und innere Erfahrung, ohne Lebensgeschichte haben konnte? . .

Der Fragen, der Bedenken, der Unmöglichkeiten und Unwahrscheinlichkeiten kein Ende. . . Trotzdem hält die kirchliche Theologie an der wörtlichen Deutung der angeführten Erzählung fest. Auch die Bildung der Eva aus der Rippe Adams dürfe nicht als bloße Allegorie aufgefaßt werden.

Noch mehr. Die positive Theologie erklärt die biblische Lehre, daß der Mensch als körperlich und geistig vollkommen entwickeltes Wesen aus der Hand Gottes hervorgegangen sei, als die einzig vernunft- und denkgemäße. Der erste Mensch, sagt sie, kann nur als entwickelter, zeugungs- und lehrfähiger Mann — beziehungsweise als Weib — angenommen werden. „Der Mensch muß wie Minerva gerüstet aus dem Haupte Jupiters hervorgesprungen sein" — wobei die Theologie ganz zu vergessen scheint, wie eigentümlich, aber auch wie gefährlich es für ihren Standpunkt ist, sich zum Erweise der Möglichkeit und Vernünftigkeit einer biblischen Lehre auf

eine — antike Göttersage, einen heidnischen — übrigens sinnvollen — Mythus zu berufen. Wenn auch Fische, Lurche, Kerfe durch Eierbildung entstehen konnten, so könne dies doch nicht beim Menschen, ja selbst nicht bei allen Säugetieren und den Vögeln angenommen werden, weil alle diese der Elternpflege bedürfen und ohne sie zugrunde gehen müßten. Denn nicht setze der Vogel das Ei, die Pflanze den Samen, sondern umgekehrt das Ei den Vogel, das Korn die Pflanze voraus. Kind, Ei, Samenkorn sind also Erzeugnisse.

Auch auf einzelne ältere nicht theologische Forscher kann sich diesfalls die Theologie berufen. „Wenn wir es versuchen wollten," sagt M. Müller, „uns den ersten Menschen als Kind geschaffen und allmählich seine physischen und geistigen Kräfte entfaltend zu denken, so könnten wir nicht begreifen, wie er nur einen Tag ohne übernatürliche Hilfe zu leben vermochte."[1] „Entweder," erklärt in demselben Sinne Barthélemy Saint-Hilaire, „hat der Mensch angefangen zu existieren als Kind oder als Erwachsener. Ich meinerseits nehme keinen Anstand, zu behaupten, daß der Mensch als Erwachsener ins Leben trat und so vollkommen als möglich war. Ich sage nicht, daß die Schöpfung eines Erwachsenen begreiflicher ist als jene eines Kindes; dies ist sie so wenig in dem einen wie in dem andern Falle; aber im ersteren konnte er fortleben und sich fortpflanzen, im zweiten, auf sich beschränkt, mußte er untergehen. In jenem Falle ist nur ein Dunkel, oder, wenn man will, nur ein Wunder; im zweiten Falle ist die Geburt und die Fortdauer etwas Unbegreifliches."[2]

Hauptsächlich ist es also die Schwierigkeit und Unmöglichkeit der Erhaltung und Fortpflanzung des als Kind gedachten ersten Menschen, auf welche sich nicht nur die Theologen zum Erweise der Wahrheit des biblischen Berichtes berufen, sondern welche auch einzelne nichttheologische, insbesondere ältere Forscher, veranlaßte, sich den ersten Menschen als Erwachsenen zu denken. Und in der That! Giebt es wirklich nur die Alternative, den ersten Menschen als Kind oder als Erwachsenen aufzufassen, dann wird wohl kein Vernünftiger umhin können, aus den angeführten Gründen sich für die Anschauung zu entscheiden, der erste Mensch sei — von Gott

[1]) M. Müller, Die Wissenschaft d. Sprache, S. 295.

[2]) Journ. d. Sav. 1862, p. 608. Vgl. Jacob Grimm, Über den Ursprung der Sprache. 4. Aufl. 1858.

oder von der Natur — im Zustande vollkommener Entwickelung, etwa als kräftiger, heranreifender Jüngling und als blühende Jungfrau, ins Dasein gesetzt; es wäre denn, daß man im Falle der Annahme des Kindheitszustandes des ersten Menschen weiterhin annimmt, die Gottheit (oder die Natur) habe unmittelbar oder mittelbar für die Ernährung, Erhaltung und Pflege des schwachen, hilflosen Menschenkindes gesorgt, bis dasselbe sich hinreichend entwickelt hatte, um sich selbst forterhalten zu können, welche Annahme aber wohl nur wenige Verteidiger finden dürfte, obwohl sie nur auf genau derselben vermenschlichten Gottesvorstellung beruhte, wie uns dieselbe in der Genesis entgegentritt.

Doch die Bibel lehrt dies selbst nicht, und wie erwähnt, dürfte diese Anschauung nur von Wenigen geteilt werden. Aber es giebt bezüglich des Urzustandes, beziehungsweise des Ursprunges des Menschen noch eine dritte, nach Ablehnung der früheren eigentlich selbstverständliche und einzig denkbare Auffassung, für welche die Frage, ob der erste Mensch als Kind oder als Erwachsener zu denken ist, überhaupt nicht in Betracht kommt, welche den Menschen als das genetisch und historisch letzte Glied einer zahllose Zwischenglieder umfassenden Entwickelungsreihe, als das Produkt der allmählichen Fortentwickelung aus niederen Organismen auffaßt. Prinzipiell läßt sich gegen diese Theorie also nicht das Geringste einwenden; im Gegenteile spricht für sie auch die Erfahrung, welche ausnahmslos lehrt, daß kein Organismus, insbesondere kein höheres Lebewesen, fertig, in vollendeter Form ins Dasein tritt, sondern sich aus Ei, Keim oder Embryo allmählich entwickelt. Doch sind auch hier wieder verschiedene Meinungen möglich und thatsächlich vorhanden. Welcher Form dieser Auffassung aus Gründen der Vernunft und Erfahrung beigepflichtet werden kann, das werden wir daher weiter unten etwas eingehender prüfen müssen.

Zuvor wollen wir erst noch kurz die Frage beantworten, was die Sagen anderer alter Völker über das Entstehen des Menschen berichten, ob auch diese sich das Werden des Menschen in ähnlicher Weise denken, wie die heilige Urkunde der Hebräer. Wenden wir uns diesfalls wieder zunächst den Indern zu, so findet sich im Rig-Veda zwar keine bestimmte Angabe betreffs des Ursprunges des Menschen und dessen ersten Zustandes, da diese Hymnensammlung nur momentane fromme Stimmungen und religiöse Gefühle in dichterischer Form zum Ausdrucke bringt; aber so viel scheint auch

aus diesen Hymnen hervorzugehen, daß sich die alten Inder den ersten Menschen, Yama genannt, sowie dessen Schwester Yamî als Erwachsenen und in ähnlicher Weise ausgestattet dachten, wie die Hebräer ihren Adam, da die indische Sage, wie wir in dem folgenden Abschnitte sehen werden, auch mit dem von der Bibel über den Urzustand des Menschen weiter Erzählten im wesentlichen übereinstimmt.

Der indische Yama heißt bei den Persern Yima, welcher gleichfalls als körperlich und geistig vollkommenes Wesen gedacht wird: „Mit ihm als dem ersten von den Menschen hat Ahura-Mazda sich unterhalten," ihm hat sich die Gottheit mitgeteilt;[1]) er ist der „Glänzende, Schöne, mit guter Versammlung Versehene," das „herrlichste der Wesen".[2])

Die diesfälligen Sagen der Babylonier sind leider gleichfalls nicht vollständig auf uns gekommen; doch wird in dem Fragment der VII. Tafel, welche von der Schöpfung der Landtiere erzählt, von dem Gotte Nin-si-ku gesagt, daß er „zwei werden ließ,[3]) worunter ohne Zweifel das erste Menschenpaar verstanden ist; denn Nin-si-ku bedeutet „Herr des edlen Antlitzes" und ist, wie aus anderen Inschriften erhellt, ein Attribut des Gottes Hea; von diesem aber berichtet ein anderes Tafelfragment: „Hea rief zu seinem Menschen." Ferner lesen wir auf der Sündenfall-Tafel, wo gleichfalls von der Erschaffung des Menschen erzählt wird, der Gott Nissi — der mit Nin-si-ku identisch ist — habe dem Menschen den „Lebensodem" eingegeben: „Sie (die Götter) zu fürchten, schuf er den Menschen, der Lebensodem war in ihm."[4]) Daß der erste Mensch in physisch entwickeltem und vollkommenem Zustande gedacht wurde, geht aus den in den Zeilen 11 und 12 der VII. Tafel erhaltenen Andeutungen hervor: . . . „Fleisch schön . . . lautere Gestalt". . .

Die Ägypter betreffend erzählt zwar das I. Buch des Turiner Totenpapyrus Näheres über die unmittelbar göttliche Erschaffung des Menschen nichts; doch folgt aus der Überschrift des 1. Buches des Totenpapyrus: „Dies ist das Buch der Gebete zum Lobe des Herrn, welcher beschlossen, Knechte zu schaffen," sowie aus der Bezeichnung des Menschen als „des Schöpfers Ebenbild"

[1]) Vd. 2, 5. — [2]) Yç. 9, 13. 14. — [3]) Smith, Chald. Gen. S. 74. — [4]) Z. 15. 16.

im Totenpapyrus selbst (18), daß auch die ägyptische Religionslehre den Menschen als unmittelbares Gebilde der Gottheit und als Gottes Ebenbild auffaßte. Daß in den Hieroglyphen die „Rippe" als Begriffsbild für „Weib" erscheint, wurde schon bei einer früheren Gelegenheit erwähnt, und es ist nicht unmöglich, daß die dieser Bezeichnung zugrunde liegende altägyptische Anschauung, nach welcher das Weib aus einem Bestandteile des Mannesleibes gebildet worden — durch welche Mythe wohl die pflichtgemäße Unterthänigkeit des Weibes unter den Mann symbolisiert werden sollte — auch in den althebräischen religiösen Vorstellungskreis aufgenommen wurde.

Fragen wir nun, wie sich die rein wissenschaftliche Forschung die Entstehung des Menschen und Menschengeschlechtes denkt.

Eine einheitliche, sichere und unanfechtbare Antwort auf die Frage nach dem Ursprunge des Menschen vermag — wenigstens bisher — auch die Wissenschaft nicht zu geben. Jene wenigen Naturforscher, welche noch die Möglichkeit einer „Ur-" oder „Selbstzeugung" — generatio aequivoca — verteidigen, können sich den ersten Menschen nicht schon sofort im Zustande der körperlichen Entwickelung und Vollkommenheit denken, müssen den Urzustand des Menschen vielmehr als den der noch unentwickelten Kindheit annehmen, gegen welche Annahme aber alle jene Bedenken sprechen, wie sie oben angeführt worden. Es wäre — selbst diese Hypothese für einen Augenblick angenommen — unbegreiflich, wie sich der Mensch in diesem Falle hätte erhalten, ernähren, fortpflanzen können.

Manche glaubten auch annehmen zu sollen, der erste Mensch habe sich aus einem im Uferschlamme irgend eines Gewässers entstandenen Eie, das von den Glutstrahlen der Sonne ausgebrütet worden sei, entwickelt, oder die ersten Menschen seien — was allerdings sehr poetisch klingt — in dem Blumenkelche irgend eines riesenhaften Gewächses, in welchem sie im embryonalen Zustande geschlummert, zum Leben erwacht. Nach Baumgärtner sollen die ersten Menschen aus den Keimen ihnen zunächst stehender Tiere hervorgegangen sein, aber anfangs ein Leben im sogen. Larvenzustande geführt haben. Köllicker[1]) behauptet, daß die Geschöpfe unter dem Einflusse eines allgemeinen (?) Entwickelungsgesetzes aus von ihnen erzeugten Keimen andere, abweichende hervorbringen, und zwar entweder dadurch, daß die befruchteten Eier bei ihrer

[1]) Über die Darwin'sche Schöpfungstheorie, Leipzig, 1864.

Entwickelung unter besonderen Umständen in höhere Formen übergingen — wofür er aber kein wirklich beweisendes Beispiel anführen kann — oder dadurch, daß schon vorhandene Organismen ohne Befruchtung aus Keimen oder Eiern andere Organismen erzeugten, ähnlich dem Vorgange der sogen. Parthenogenesis, was gleichfalls erst zu beweisen wäre. Und so habe auch der erste Mensch durch heterogene Zeugung entstehen können. Strauß, der die Urzeugung verteidigt, meint, die ersten Menschen könnten, wie dies ehedem von den Bandwürmern behauptet wurde, „von selbst" entstanden sein oder sich „von selbst" gebildet haben;[1]) Oken vertrat die Ansicht, es könne das lauwarme Meer die ersten Menschen etwa in Gestalt zweijähriger Kinder an das Ufer geworfen haben, während Rittgen meint, die ersten Menschen könnten „gleich den Pilzen" von selbst aus der Erde hervorgewachsen sein.

Alle diese und ähnliche Meinungen tragen aber den Stempel — nicht des Unwahrscheinlichen, sondern — des Absurden so offen an ihrer Stirne, daß sie heute wohl nur noch sehr wenige Gläubige finden, weshalb wir uns mit diesen Hypothesen nicht weiter beschäftigen wollen. Ähnliches gilt auch — um hier nur noch dieses zu erwähnen — von der von Henne[2]) aufgestellten Meinung, es ließe sich die Entstehung des ersten Menschen auch derart denken, daß Gott den Geist des Menschen dem vollkommensten und am höchsten entwickelten Tiere einhauchte. Henne denkt sich demnach den Hergang analog der biblischen Erzählung, nur substituiert er dem „Erdenlehm" ein hochentwickeltes Tier, weil die biblische Darstellung den Charakter des Mythischen und naiv Sinnlichen allzu sichtbar an der Stirne trägt. Aber auch die eben erwähnte Hypothese ist nicht minder willkürlich, absurd und unwissenschaftlich. Woher stammte dieses höchst entwickelte Tier? Wer aus einem Tiere urplötzlich einen Menschen bilden konnte, der konnte einen fertigen Menschen auch aus einem Lehmkloße machen. Die Hypothese ist also überflüssig und erklärt nichts. Das Lebensprinzip oder die Seele ist nicht etwas, das einem fertigen Körper beliebig von außen mechanisch zugeführt oder „eingeblasen" werden kann, wodurch der Körper seine sinnlich-seelische Individualität erst erhält, sondern

---

[1]) Glaubensl. I. S. 683. Er giebt zwar zu, diese Vorstellung sei abenteuerlich, meint aber, „wir können die Entstehung des menschlichen Geschlechtes nur auf diese Weise begreifen."

[2]) Theol. Jahrb. Jahrg. 1868.

„Leib" und „Seele" bilden vom ersten Augenblicke des Werdens eines lebenden Wesens eine organische Einheit, die nicht zerrissen werden kann, ohne den Organismus selbst zu vernichten. Infolge dieser organischen Einheit steht „Seele" und „Leib" in beständiger, inniger und innerster Wechselbeziehung, entspricht die seelische Beschaffenheit und geistige Fähigkeit kraft innerer, ursprünglicher, zweckvoller Harmonie der Einrichtung des Körpers und der ihm zugehörigen Organe. Dem Leibe eines Vogels kann nur die Seele eines Vogels zugehören und nicht die eines Schafes oder Bären, dem Körper eines Affen kann niemals die Seele eines Menschen innewohnen, und diese kann nicht künstlich und äußerlich in einen Affenleib verpflanzt werden.

Von ungleich größerer Wichtigkeit und ernsterer Bedeutung als die bisher angeführten Aufstellungen ist die in neuerer Zeit von dem englischen Naturforscher Charles Darwin verteidigte Descendenz- oder Transmutationstheorie, nach welcher sämtliche jetzt lebende Organismen von einigen wenigen oder von einer einzigen Urform abstammen, aus der sie sich durch natürliche und geschlechtliche „Zuchtwahl", durch „den Kampf ums Dasein", durch „Vererbung" und „Variabilität oder Anpassung an das umgebende Mittel", durch Gebrauch oder Nichtgebrauch der einzelnen Organe, durch „das lebhaft gefühlte Bedürfnis" nach neuen, zweckentsprechenden Organen und Werkzeugen, sowie durch Korrelation der Abänderung einzelner Teile des Organismus allmählich zu immer vollkommeneren Formen entwickelt haben, deren letzte und relativ höchste der Mensch sei. Der „natürlichen Zuchtwahl" schreibt Darwin die Wirkung zu, daß zufällige günstige oder vorteilhafte Merkmale einzelner Individuen sich in deren Nachkommen häuften oder kumulierten, allmählich stabil wurden, und daß so neue Arten entstanden seien; infolge des unausgesetzten „Kampfes ums Dasein" seien die schwächeren Individuen und Arten zugrunde gegangen, während die stärkeren, vollkommeneren, sich erhalten haben. Die „geschlechtliche oder sexuelle Zuchtwahl," eine besondere Form der natürlichen, bestehe darin, daß die Männchen mit ihren Rivalen um den Besitz der Weibchen kämpften, wodurch die Männchen eine stärkere Bewaffnung und einen schöneren Schmuck erhalten hätten. Der „Gebrauch und Nichtgebrauch der Organe" habe bewirkt, daß der Gebrauch die betreffenden Organe vervollkommnet und umgebildet, der Nichtgebrauch sie geschwächt, zu Rudimenten herabgedrückt oder ganz verschwinden gemacht habe.

Infolge der „Korrelation der Abänderung einzelner Organe" habe eine Formveränderung einzelner Teile des Organismus — der Pflanze oder des Tieres — auch zugleich eine Änderung anderer Teile bewirkt.

Übrigens war Darwin nicht der erste, welcher mittels der Descendenztheorie die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Organismen zu erklären versuchte; schon die französischen Naturforscher Lamarck, Quatrefages und St. Hilaire hatten eine ähnliche Hypothese aufgestellt, ohne bei der damaligen wissenschaftlichen Welt einen besonderen Erfolg zu erzielen; Darwin griff wieder auf dieselbe zurück, bildete sie auf das sorgfältigste aus und suchte sie durch mit unermüdlichem Fleiße und auf Grund jahrelanger Beobachtung und Forschung gesammelte zahlreiche Thatsachen zu stützen und wissenschaftlich zu rechtfertigen. Ja schon im grauen Altertume, in den Anfängen selbständigen menschlichen philosophischen Denkens, waren ähnliche Ideen und Erklärungsversuche aufgestellt worden; denn schon der alte jonische Naturphilosoph Anaximander — geb. 611 v. Chr. — hatte behauptet, aus dem „Feuchten" hätten sich unter dem Einflusse der Wärme die lebenden Wesen stufenweise von selbst herausentwickelt.[1]) Empedokles von Agrigent — geb. 490 v. Chr. — meinte, zuerst seien aus der noch im Entwickelungsprozesse begriffenen Erde die Pflanzen hervorgekeimt, danach die Tiere, indem deren einzelne Teile sich zuerst selbständig bildeten und dann durch die Liebe vereinigten. Es habe demnach Wesen gegeben, die nur Augen, andere, die nur Köpfe, Arme u. s. f. waren. Da aber die Vereinigung rein zufällig erfolgte, so seien viele Mißbildungen entstanden, die wieder zugrunde gingen, während die lebens- und fortpflanzungsfähigen Gebilde sich erhielten und wiedererzeugten.[2]) Schon Aristoteles bekämpfte die empedokleische Ansicht als absurd und weist insbesondere darauf hin, daß die zweckmäßig gebildeten Organismen nicht die Ausnahme, sondern die Regel bilden,[3]) was bei bloß „zufälliger" Vereinigung nicht erklärlich wäre. Trotz der offenbaren Unwissenschaftlichkeit und Absurdität ist der Unterschied dieser und der Darwin'schen Hypothese nur ein relativer und mehr formaler; während nämlich die Lamarck-Darwin'sche Theorie als Entstehungsgrund der verschiedenen Arten, Gattungen, Familien,

[1]) Plut. Plac. phil. V. 19; Quaest. symp. VIII. 8, 4.

[2]) Plut. de plac. phil. V. 26; Empedocl. bei Arist. de coelo III. 2; Simplic. im Comment. zu de coelo f. 1446.

[3]) „ἢ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ."

Ordnungen ꝛc. eine allmähliche Differenzierung einfacherer Formen annimmt, sieht Empedokles dieses Bildungsprinzip mehr in der Verbindung heterogener Formen mit einander.

Gehen wir nun an eine kurze Untersuchung des Wertes der Darwin'schen Hypothese vom Gesichtspunkte des vernünftigen Denkens und der Erfahrung, so vermag dieselbe sich unleugbar auf eine Reihe wichtiger Gründe und Thatsachen zu berufen, welche zu ihren Gunsten sprechen. Diese Hypothese sucht zunächst die Entstehung der so mannigfaltigen Formen der Lebewesen aus natürlichen Ursachen zu erklären, sie verzichtet auf die Annahme des Eingreifens unerforschter übernatürlicher Kausalitäten in den rein naturgesetzlichen Enwickelungsprozeß der Organismen, sie geht demnach streng wissenschaftlich vor und entspricht insbesondere der Grundforderung der wissenschaftlichen Methode, die Erklärungsgründe ohne zwingende Notwendigkeit nicht zu vermehren — wobei wir hier allerdings vorläufig von der unumgänglichen Frage absehen, ob die von Darwin aufgestellten Erklärungsgründe zur Lösung des bezüglichen Problems wirklich und thatsächlich ausreichen.

Diese Hypothese kommt namentlich dem Bedürfnisse jener entgegen, welche das über die Entstehung des Menschengeschlechtes lagernde Dunkel aufzuhellen suchen — und welcher Denkende hätte nicht dieses Bedürfnis? — ohne sich durch die oben besprochene einschlägige biblische Erzählung befriedigt zu fühlen. Die oben erwähnte Schwierigkeit, sich den ersten Menschen sofort im Zustande vollendeter leiblicher und geistiger Reife und Vollkommenheit zu denken, existiert für die Descendenztheorie ebensowenig, wie die nicht geringere Schwierigkeit, den Urzustand des Menschen als den der unentwickelten Kindheit anzunehmen; ebensowenig giebt es für diese Theorie die bekannte, einer Vexierfrage nicht unähnliche Alternative, bei der Leugnung des Entstehens der verschiedenen organischen Spezies durch einen unmittelbar göttlichen Schöpfungsakt z. B. entweder eine erste Henne annehmen zu müssen, die nicht von einem Eie stammt, oder aber ein erstes Ei anzunehmen, das nicht von einer Henne herrührte. Auch die Thatsache kann die Descendenztheorie zu ihren Gunsten verwerten, daß sich in den Gebilden der Natur das Gesetz des stetigen, allmählichen Überganges und Fortschreitens von einfacheren zu zusammengesetzten, von niederen zu höheren Lebensformen offenbare, und daß sich insbesondere eine scharfe Grenze weder zwischen den unorganischen und organischen Gebilden, noch

zwischen den pflanzlichen und animalischen Organismen ziehen zu lassen scheine. Denn ist „Leben“ im weitesten Sinne „Bewegung“, „Thätigkeit“, Gestaltungskraft“, dann kann die Frage, ob eine solche auch der unorganischen Natur zukomme, nicht unbedingt verneint werden. Zeigt sich eine solche Gestaltungskraft nicht auch z. B. in den unveränderlichen Krystallisationsformen der Gesteine, welcher die analoge Erscheinung des gesetzmäßigen Gestaltungstriebes der pflanzlichen Organismen entspricht, infolge dessen aus einer bestimmten pflanzlichen Keimeinheit ein bestimmtes, wesentlich gleiches Individuum hervorgeht? Können Wärme, Magnetismus, Elektrizität, wie sie die Bedingungen des organischen Lebens sind, mit den Erscheinungen dieses organischen Lebens nicht in einen gewissen, wenngleich entfernten Vergleich gebracht werden?

Die Anschauung der älteren Naturforschung, daß es der Chemie niemals gelingen werde, organische Stoffe, wie sie in den Pflanzen und Tieren vorkommen, aus ihren Elementen künstlich zusammenzusetzen, ist in dieser Allgemeinheit durch die neuere Forschung unhaltbar geworden. Noch Berzelius erklärte in bestimmtester Form, mit der Sicherheit eines naturwissenschaftlichen Axioms, daß dies niemals möglich sein werde. Da gelang es Wöhler, den Harnstoff künstlich, chemisch darzustellen, und andere glückliche Versuche folgten nach, von denen einzelne Beispiele auch schon bei einer früheren Gelegenheit (im VIII. Abschnitte) angeführt wurden. Nur die Gruppe der eiweißartigen Stoffe, also gerade der wichtigsten der organischen Welt, jener, welche den Kern und Träger des **eigentlich** Lebenden und Lebendigen, das Protoplasma, zusammensetzen, vermochte die Chemie bisher nicht künstlich zu erzeugen, und ebensowenig — oder vielmehr umsoweniger — eine lebensfähige Zelle oder einen wenn auch noch so winzig kleinen Organismus. Es giebt aber Naturforscher, welche die Hoffnung, daß dies dereinst doch noch gelingen werde, nicht aufgeben.

Aber ebensowenig läßt sich auch zwischen den pflanzlichen und tierischen Gebilden eine scharfe Grenze ziehen, die Grenzlinien gehen vielmehr ununterschieden vielfach in einander über. Die alte Linné'sche Definition, nach welcher das charakteristische Kennzeichen und Unterscheidungsmerkmal der animalischen Natur das Empfindungsvermögen sei,[1]) hat sich auf Grund der neueren Forschungen

[1]) „Vegetabilia“, sagt er, „crescunt et vivunt; animalia crescunt, vivunt et sentiunt.“ (Philos. botan.)

als unhaltbar erwiesen. Man meinte nämlich zu jener Zeit, die Empfindung werde ausschließlich durch Nerven vermittelt, weshalb man alle der Nerven entbehrenden Organismen zum Pflanzenreiche rechnete. Nun giebt es aber ganze Gruppen von Lebewesen, die unzweifelhaft tierischer Natur sind, und die trotzdem keine Spur von Nerven oder einem zentralen Nervenorgan haben. Und dennoch können dieselben „empfinden“, wenigstens führen sie auf Reize Bewegungen aus, welche von den Reflexbewegungen der mit Empfindungsnerven, mit einem Gehirn oder einem ähnlichen Zentralorgane begabten Tiere nicht wesentlich verschieden sind. Andererseits giebt es auch viele Pflanzen, bei welchen infolge von Reizung ganz ähnliche Reflexbewegungen beobachtet werden, wie bei den nervenlosen Tieren. Gewisse Mimosen, besonders die Mimosa pudica und sensitiva, senken ihre Blätter bei der leisesten Berührung augenblicklich nach abwärts, wobei sich die Blättchen ihres gefiederten Blattes zusammenfalten und übereinanderschieben, und es dauert geraume Zeit, bevor sich diese Blätter wieder langsam emporrichten und ihre Blättchen wieder ausbreiten. Und eine solche Reizbarkeit zeigen noch verschiedene andere Gewächse.

Die Erfahrung lehrt ferner, daß bei fortgesetzter, auch nur mechanischer Reizung — d. h. nicht nur bei Anwendung einer Säure, eines Salzes, des elektrischen Funkens oder des galvanischen Stromes — eine Mimosenpflanze erkrankt und abstirbt. Scheint diese Thatsache nicht ein Beweis zu sein, daß eine solche Pflanze im weiteren Sinne des Wortes „empfindet“, und daß diese Reizbarkeit — oder Irritabilität, wie Linné diese Erscheinung nennt — der Sensibilität des Tieres analog, wenn nicht mit ihr identisch ist? Wo bleibt da die scharfe Grenze zwischen tierischer „Empfindung“ und pflanzlicher „Reizbarkeit“? Ja es giebt Gewächse, deren Irritabilität das Empfindungsvermögen der Tiere und des Menschen sogar bei weitem übertrifft. Man denke nur an den in Torfmooren und Sumpfwiesen wachsenden „Sonnenthau“ — Drosera rotundifolia L. —, welcher zu den sogenannten „insektenverzehrenden“ Pflanzen gehört. Die gestielten Drüsen dieses Pflänzchens, welche einen zähklebrigen Schleim ausscheiden, dienen zum Ergreifen und Festhalten kleiner Insekten, haben also ähnliche Funktionen zu erfüllen, wie die den Mundbesatz der Polypen bildenden Tentakeln, weshalb ihnen Darwin diesen Namen auch geradezu gegeben hat. Sie sind mit Bewegung begabt, welche sich durch zwar langsame

aber wahrnehmbare Einkrümmung ihres zarten Stieles bethätigt. Auch diese Bewegung wird nur durch äußere Reize veranlaßt, ist also gleichfalls eine Reflexbewegung. Und solcher Pflanzen, deren Fangorgane eine Art Magensaft entwickeln, durch den die von den genannten Organen erfaßte tierische Beute verdaut wird, giebt es, wie aus den Beobachtungen von Charles Darwin und seinem Sohne Francis Darwin, von Hooker, F. Cohn und anderen Forschern hervorgeht, mehrere.

Schon Linné mochte einsehen, wie wenig zutreffend es sei, in dem „sentire" allein ein charakteristisches Unterscheidungsmerkmal von „Pflanze" und „Tier" zu erblicken; er fügt daher später die Bewegungsfähigkeit, besser: die Fähigkeit der Ortsveränderung, als weiteren durchgreifenden Unterschied beider Lebewesen hinzu. Aber die korallenbildenden Polypen, an deren tierischer Natur kein Zweifel ist, entbehren der Fähigkeit der Ortsveränderung, und dasselbe gilt von vielen anderen Wassertieren, wie den Schwammtieren oder Spongiaceen, den Mooskorallen oder Bryozoen, den Ascidien und anderen Seetieren, sowie von den fast mikroskopischen, an Pflanzenwurzeln unserer Torfwassergräben angehefteten Vorticellen, deren tierische Natur heute allgemein anerkannt wird. Andererseits giebt es zahlreiche entschieden pflanzliche Organismen, die keineswegs stets an jene Stelle gebunden sind, wo sie aus ihrem Keime entstanden sind. Abgesehen von den Teich- oder Wasserlinsen — Leronaceen — welche nur durch die Wellenbewegung des Wassers von einem Orte zum andern getrieben werden, giebt es unter den mikroskopischen Organismen Myriaden von Lebewesen, deren pflanzliche Natur nicht bezweifelt wird, und die sich frei, selbständig, ja scheinbar willkürlich gleich den Tieren zu bewegen und ihren Ort zu ändern vermögen. Bringt man einen Tropfen Wasser aus einem Torfmoorgraben unter ein etwa 300-fach vergrößerndes Mikroskop, so kann man eine Menge von zierlichen, schiffchen- oder stäbchenförmigen Organismen von verschiedener Farbe sich herumtummeln sehen. Sie schwimmen nach allen Richtungen, verändern die eingeschlagene Richtung beliebig und weichen einander geschickt aus. Es sind Spaltalgen oder Diatomeen, einzellige Pflänzchen von außerordentlicher Kleinheit, deren zarter Protoplasmaleib in einem zierlichen, wasserhell durchsichtigen Kieselpanzer von höchst kompliziertem Baue steckt. Ebenso sieht man in einem Tröpfchen Wasser etwa aus einer Blumenvase, in welcher die darin befindlichen Pflanzen

schon in Fäulnis überzugehen beginnen, unter Anwendung einer noch stärkeren Vergrößerung verschieden geformte farblose Körperchen, die sich gleichfalls in lebhafter Bewegung befinden, kugelige, welche sich rotierend fortbewegen, aber auch stäbchenförmige mit Cilien an ihren Enden, welche ihnen als Ruder dienen, schraubenförmige, welche sich wie eine Kurbel um ihre eigene Achse drehen und gleichzeitig stoßweise fortschießen, spiralig gewundene, die sich ähnlich wie eine Schlange fortbewegen. Das sind Spaltpilze oder Bakterien, die kleinsten bekannten Lebewesen, welche unzweifelhaft dem Pflanzenreiche angehören.

Aber nicht nur selbständige pflanzliche Organismen, auch viele Vermehrungs- und Fortpflanzungsorgane kryptogamischer Gewächse besitzen eine scheinbar willkürliche Bewegung. So die Schwärmsporen vieler Süßwasseralgen und gewisser Fadenpilze, welche Infusorien täuschend ähnlich sehen und auch längere Zeit für solche gehalten wurden. Solche Gebilde brechen aus der Mutterzelle nach Zersprengung der Wand hervor, zerstreuen sich und schwärmen scheinbar willkürlich oft stundenlang umher, bis sie sich an irgend einen festen Gegenstand anheften. Unmittelbar darauf keimen sie, d. h. ihre Zelle dehnt sich zu einem Faden aus, und es entsteht eine neue Algenpflanze. Ebenso zeigen eine selbständige Bewegung die Protoplasmagebilde, durch welche bei den meisten mit sexueller Fortpflanzung begabten Sporengewächsen, so bei allen Moosen, Farren, Schachtelhalmen und Bärlappgewächsen 2c. die Befruchtung der Eizelle vermittelt wird. Diese Gebilde dienen demselben Zwecke, wie die „Samentierchen" bei den vollkommensten animalischen Wesen, und sind denselben nicht nur analog, sondern mit diesen identisch.

Aber auch bei der Übertragung des befruchtenden Protoplasma mittels des Pollenschlauches bei den vollkommeneren Pflanzen findet eine Bewegung statt, die höchst merkwürdig ist und fast als eine zielbewußte angesehen werden könnte. Denn die Pollenschläuche dringen unaufhaltsam, sich fortwährend verlängernd, durch das sie ernährende Gewebe des Griffels bis in die Hohlräume des Fruchtknotens vor, wo sie ihre Richtung nach den Samenknospen einschlagen, in deren Öffnung sie gleichsam hineinkriechen, um bis an deren Keimsack und zur Eizelle zu gelangen. Und erinnern nicht auch die merkwürdigen Vorgänge in den sogen. insektenfressenden Pflanzen an jene Thätigkeiten der Tiere, welche wir dem sogen. „Instinkte" derselben zuschreiben? Wo bleibt da die scharfe Grenze zwischen „Pflanze" und „Tier"?

Manche wollten auch in dem Chlorophyll und der Cellulose solche organische Stoffe erblicken, welche der Pflanze ausschließlich zukommen. Nun hat man zwar Chlorophyll bisher noch in keinem Tiere gefunden; es giebt aber auch Tausende unzweifelhaft pflanzliche Gebilde, welchen dieser grüngefärbte Stoff fehlt, nämlich allen Pilzen und der Mehrzahl der phanerogamen Schmarotzergewächse. Was aber die Cellulose betrifft, so giebt es nicht nur pflanzliche Organismen, welche eine aus Cellulose gebildete Zellhaut nicht besitzen, sondern es giebt auch tierische Gebilde, denen die Cellulose zukommt; denn der Mantel der Ascidien besteht aus Cellulose.

So bliebe zwischen „Pflanze" und „Tier" nur noch ein charakteristischer Unterschied — die Art und Weise der Fortpflanzung. Diese geschieht bei Pflanzen durch Samen oder Sporen, bei Tieren durch Eier oder lebendig geborene Junge. Aber auch dieser Unterschied ist nur ein oberflächlicher, scheinbarer, bei dessen Festsetzung nur der allgemeine, sinnenfällige Eindruck maßgebend war, nicht die Forschung und Untersuchung. Steigen wir hinab in die niedrigsten Regionen des Pflanzen- und Tierreiches, in die mikroskopische Lebewelt der Gewässer, so treten uns in dem von Haeckel so genannten Reiche der Protisten zahlreiche Organismen entgegen, bezüglich deren selbst erfahrene Naturforscher im Zweifel sind, ob sie zu den Pflanzen oder Tieren zu rechnen seien. Dazu gehören, von anderen abgesehen, gewisse Protozoën und die Myxomyceten.

So läßt sich auch zwischen der Pflanzen- und Tierwelt nicht jene scharfe Grenze ziehen, welche man ehedem auf Grund unzureichender Untersuchung zwischen beiden Gebieten ziehen zu können, ja zu müssen glaubte. Was insbesondere die Pilztiere, die Gregarinen und Amöboiden betrifft, so scheint die Ansicht jener neueren Forscher die richtige zu sein, welche die erwähnten Organismen weder als entschiedene Tiere, noch als entschiedene Pflanzen anerkennen, sondern dieselben als auf der Grenze zwischen Tier- und Pflanzenreich stehend betrachten — also als Zwittergebilde, welche beide großen Reiche des Lebendigen mit einander verbinden und daher gleichzeitig die Eigenschaften von Pflanze und Tier in sich vereinigen.

Giebt es aber keine wirkliche Grenze zwischen Pflanzen- und Tierwelt, gehen diese Gebiete in den untersten Regionen vielmehr

vielfach unmerklich ineinander über — so sehr auch beide Reiche von Lebewesen in ihren vollkommenen Entwickelungsformen voneinander divergieren — dann sind wir, so schloß man, auch berechtigt, einen gemeinsamen Stamm anzunehmen, aus dem das Pflanzen- und Tierreich entsprossen. Wer diese Annahme verwirft, der muß zugeben, daß sämtliche Pflanzen und Tiere durch irgend einen Machtspruch fix und fertig, d. h. schon im Zustande vollkommener Entwickelung ins Dasein traten, wie dies auch die Bibel wirklich sagen will, und wie sie dies bezüglich des Menschen ausdrücklich und ausführlich erzählt; einer solchen kindlichen Auffassung vermag aber die Wissenschaft ebensowenig beizupflichten, wie der lange festgehaltenen Hypothese mehrerer, durch ungeheure Zeiträume getrennter Schöpfungsperioden, derart, daß die Lebewesen früherer Perioden völlig verschwanden und völlig neue an deren Stelle traten; denn die geologische und paläontologische Forschung hat gezeigt, daß die sogenannten Erdrevolutionen, auch die sogenannte Eiszeit, niemals allgemein gewesen, niemals den ganzen Planeten betroffen, sondern auf die bestehende Pflanzen- und Tierwelt nur partiell zerstörend eingewirkt haben. Ist dies aber der Fall, dann kann das Leben auf unserer Erde nur einmal erwacht sein, und wir müssen annehmen, daß die vollkommeneren Organismen sich aus den zuerst entstandenen unvollkommensten allmählich entwickelt haben. Dafür sprechen nicht nur die bisher angeführten Gründe, dies bestätigen auch die in die Erdschichten niedergelegten Dokumente, jene verkohlten oder versteinerten oder nur in Abdrücken erhaltenen Reste vorweltlicher pflanzlicher und tierischer Organismen.

Dazu kommt die wesentliche Übereinstimmung aller Organismen sowohl bezüglich ihres Baues als ihrer Substanz.

Wenn man einen Tropfen Blut unter dem Mikroskope betrachtet, so sieht man unter einer Menge winziger scheibenförmiger Körperchen einzelne rundliche Gebilde von etwas größerer Dimension, die „farblosen Blutkörperchen“. Es sind zellenförmige Gebilde, von einer Hülle umschlossen, mit einem festflüssigen Inhalt, innerhalb dessen sich ein oder mehrere dichte Punkte befinden, die „Zellenkerne“. Diese Blutzelle ist der Baustein alles organischen Lebens. Sie hat die Eigenschaft eines lebenden Wesens, bewegt sich und nimmt Nahrung auf, wie sogenannte Fütterungsversuche bewiesen haben; ja sie ist sogar schon ein vollkommeneres Gebilde, als die niedrigsten Organismen, die wir kennen, da die sogenannten

Moneren bloß aus einem winzigen strukturlosen Eiweißklümpchen bestehen, an dem noch weder eine Zellenmembran, noch ein Zellenkern unterschieden werden kann. Aus diesen Zellen baut sich der Pflanzen- wie der Tierleib auf: das Holz der Eiche, wie der Körper der Mücke und des Elephanten, das Muskelfleisch des Menschen, wie das Geweih des Hirsches oder der Panzer der Schildkröte. Der Unterschied besteht nur in der Zahl und Form der Gruppierung der Zellenindividuen.

Und auch die Form dieser Gruppierung ist wesentlich dieselbe. An allen Organismen offenbart sich ein einheitlicher gesetzmäßiger Grundplan oder Grundriß ihres Aufbaues, in so vielfachen und verschiedenen Ausgestaltungen derselbe auch zutage treten mag. Das gilt ebenso von der Pflanzenwelt wie vom Tierreiche, und auch der Leib des Menschen macht hievon keine Ausnahme. Die vergleichende Anatomie beruht auf dieser Erscheinung, indem sie bestrebt ist, den der ganzen Tierreihe gemeinsamen Grundplan oder Grundzug, trotz seiner Modifikationen im Einzelnen, nachzuweisen.

Weiter beruft man sich hier auf den sogen. Generationswechsel der Tiere, wobei eine Verwandlung niederer Tierformen in aufsteigender Linie mit durchaus von einander abweichender Gestalt, Organisation und Lebensweise vor sich geht, und zwar in der Weise, daß diese Verwandlung nicht nur von einem und demselben Individuum vollbracht wird, wie bei der Metamorphose der Schmetterlinge oder der Frösche, sondern daß die individuelle Gestalt während ihres ganzen Lebens dieselbe bleibt, also die ganze Erscheinung eine eigentliche Wandlung der Art darstellt, wie man dies bei mehreren Eingeweidewürmern, ferner bei den Salpen, Medusen und Polypen, sowie bei den Blattläusen beobachtet hat, bei mehreren anderen Tieren als wahrscheinlich oder gewiß voraussetzt.

Und wie bezüglich des wesentlichen Grundplanes oder Aufbaues, stimmen die Organismen auch bezüglich des Materiales oder der Substanz, aus der sie aufgebaut sind, im wesentlichen überein. Der Inhalt der Zellen, deren Zahl, Form und Gruppierung die einzelnen Pflanzen und Tiere repräsentieren, ist eine dickflüssige, schleimige Substanz, ein Gemenge von Eiweißstoffen, hervorgegangen aus Verbindungen von Kohlenstoff, Wasserstoff, Stickstoff, Sauerstoff, Schwefel und Phosphor — das schon wiederholt genannte Protoplasma. In dieser zähen Masse bewegen sich feine

mikroskopische Körnchen unaufhörlich hin und her, weil sie mit entgegengesetzten elektrischen Eigenschaften begabt sind.

Das Protoplasma ist so recht der eigentliche „Lebensstoff", der Boden, auf dem jener große, vielgestaltige Komplex von Erscheinungen und Thätigkeiten aufwächst, den wir mit dem Gemeinbegriff „Leben" bezeichnen. Die Keimzelle der Pflanze, jedes Eichen des Tieres, aus denen sich organische Körper entwickeln, sind strukturlose Protoplasmatröpfchen, und mit der Vernichtung des Protoplasma erlöschen auch die Lebenserscheinungen. Es ist das „Öl der Lampe des Lebens" und bedarf wie das Öl der Lampe, die unsere Wohnung erhellt, des Ersatzes, wenn die Flamme nicht verlöschen soll. Dieser Ersatz geschieht durch den unaufhörlich und unmerkbar vor sich gehenden Stoffwechsel.

Doch auch die Fähigkeit des Stoffwechsels ist den Individuen nur in beschränktem, endlichem Maße eigen — mit der Länge der Zeit verlangsamt sich derselbe, bis er gänzlich stille steht; der Körper zerfällt, sich wieder in die Elemente auflösend, die ihn zusammengesetzt, und auch diese Elemente werden wieder zum Aufbaue neuer, anderer Organismen verwendet, welche abermals demselben Prozesse unterliegen.

„Der große Cäsar, tot,
Ist nun zu Lehm geworden" . .

Aber aus dem Lehmboden wächst der Wegerich, sammelt die zerfallenen Elemente zu neuem Leben und nährt den Leib des Sperlings... Das ist der „Kreislauf des Lebens".

Die vorstehenden Gründe sind aber nicht die einzigen, auf welche sich die Descendenzlehre beruft; dieselbe zieht vielmehr auch die Erscheinungen des seelischen und geistigen Lebens in den Kreis ihrer Untersuchungen und sucht die Resultate zu ihren Gunsten zu verwerten. Auch die „seelische" Thätigkeit sei wesentlich „Zellenthätigkeit", und wie die einzelnen Organismen nach ihrer körperlichen Seite nur bezüglich der Zahl, Form und Gruppierung der sie zusammensetzenden Zellen von einander differieren, so sind auch die seelischen Fähigkeiten und Thätigkeiten der Lebewesen nicht wesentlich, sondern nur der Form, dem Grade nach von einander verschieden — auch hier offenbare sich ein Gesetz der Stufenfolge und stetig fortschreitender Entwickelung, je nach der Zahl und Gruppierung der „Zellenseelen". Wo ist z. B. die Grenze zwischen jenen Erscheinungen und Bewegungen der Tentakeln und der Spreite des

Droserablattes, durch welche ein mit ihnen in Berührung gekommenes Insekt festgehalten wird, und jenen Erscheinungen der tierischen Lebewesen, welche wir „Instinkt" nennen? Besteht zwischen diesen Erscheinungen nur das Verhältnis der Analogie, oder aber der Identität? Und was die sogen. instinktiven Thätigkeiten der Tiere betrifft, die man gemeinhin als ohne Bewußtsein, als rein mechanisch vor sich gehende Thätigkeiten bezeichnet und in Gegensatz zu dem bewußten Wollen und Handeln des Menschen bringt — besteht zwischen diesen beiden Formen der seelischen Äußerungen eine scharfe Grenzlinie, ein innerer, wesenhafter Gegensatz? Und wenn — wo, wie ist jene Grenzlinie zu ziehen? Wenn z. B. die Ameise unermüdlich solche Dinge zusammenträgt, welche ihr zur Nahrung oder zur Ausführung ihres Baues dienen, und geschickt bemüht ist, unter Anpassung an die eben vorhandenen Verhältnisse jedes ihr entgegenstehende Hindernis zu beseitigen — thut sie dies nur kraft eines ihr innewohnenden unbewußten Triebes, oder zeigt dieses ihr Verhalten von Überlegung und Intelligenz, ähnlich wie dem Menschen solche zukommt? Ist das, was wir „tierischen Instinkt" nennen, nicht eben nur ein Deckmantel unserer Unwissenheit, der an des Mephistopheles Ausspruch erinnert: „Wo Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein?"

Hiezu kommt weiter, daß sich die von den Verteidigern der Descendenztheorie namhaft gemachten Ursachen der Transformation erfahrungsgemäß in der That wenigstens bis zu einem gewissen Grade wirksam zeigten und zum Teile noch immer wirksam zeigen; das gilt insbesondere von dem Einflusse des Klimas, der Nahrung und Lebensweise, der Zuchtwahl, des Kampfes ums Dasein, der Vererbung, der Anpassung an die äußeren Verhältnisse und Lebensbedingungen. Je älter eine Erdschichte, desto unvollkommener und gleichsam roher, je jünger, desto vollkommener und entwickelter sind die organischen Formen. Dabei zeigt sich stets eine bestimmte Wechselbeziehung der äußeren Verhältnisse der Erdoberfläche zu der Existenz organischer Wesen und eine gesetzmäßige Abhängigkeit der letzteren von den äußeren Lebensbedingungen.

Als die Erde noch größtenteils mit Wasser bedeckt war, konnten nur Seetiere, Fische und Wasserpflanzen existieren. Als das feste Land sich immer weiter ausbreitete, bedeckte sich dasselbe alsbald mit dichten Wäldern, welche die überflüssige Kohlensäure der Atmosphäre absorbierten. Als so die Atmosphäre von diesem,

den luftatmenden Lebewesen feindlichen Stoffe gereinigt war, trat die Tierwelt auf; infolge der enormen Entwickelung der Pflanzenwelt traten zunächst riesige Pflanzenfresser ins Dasein, denen später die Fleischfresser folgten, als für sie hinreichende Nahrung vorhanden war. Als in der Juraperiode die Erdoberfläche gegen früher einen ganz veränderten Charakter annahm und sich damit auch die organischen Einflüsse änderten, entstanden merkwürdige Amphibienformen, welche heute völlig untergegangen sind. Erst nachdem die jetzt bestehenden klimatischen Unterschiede auf der Erde auftraten, entstand jene Mannigfaltigkeit organischer Lebensformen, welche wir heute noch vor uns erblicken, und diese Formen selbst nähern sich immer mehr den jetzt existierenden. In der Tertiärzeit gab es zahlreiche Säugetiere von kolossaler Gestalt, welche entweder völlig ausstarben, als ihre Lebensbedingungen fehlten oder sich änderten, oder heute nur noch in schwachen Analogieen vorhanden sind, bis zuletzt, etwa gegen das Ende der Diluvialzeit, der Mensch als das höchstorganisierte Wesen auftrat; und auch der Mensch differenzierte sich im Laufe der Jahrtausende in verschiedene Rassen mit bleibenden Eigentümlichkeiten, welche hauptsächlich auf äußere Verhältnisse und Lebensbedingungen zurückzuführen sind.

In den fossilen oder vorweltlichen Pflanzen- und Tierresten lassen sich die Keime und Vorbildungen späterer Organisationen nachweisen, und ebenso lassen sich die allmählichen Übergänge und Entwickelungsstufen innerhalb dieser aufsteigenden Reihe verfolgen.

So sind in den vorweltlichen Labyrinthodonten die Charaktere von Sauriern, Schildkröten, Fröschen und Fischen gemengt, und dieselben sind nach Burmeisters Ausspruch als die wahren Prototypen des Amphibienbegriffes in seiner Totalität anzusehen, welcher sich im Laufe langer Perioden in verschiedene Gestalten differenziert hat. Besonders merkwürdig und wichtig ist die Stellung, welche die sogen. Saurier in der Entwickelungsreihe der organischen Wesen einnehmen. Der Plesiosaurus ist gleichsam der erste Versuch der Natur, die Fisch- und Reptilformen zu durchbrechen und zu überschreiten; den Rumpf hat er vom Walfisch, den Hals vom Vogel, den Kopf vom Alligator. Der Ichthyosaurus, sein Zeitgenosse, ist eine Fischeidechse — ein Zwischending von Fisch und Eidechse; sein Körper gleicht dem Delphin, sein Kopf dem Krokodil, sein Schwanz dem des Fisches. Der Megalosaurus, ein riesenhaftes

Ungeheuer, vereinigt in sich die Anatomie des Reptils und Säugetieres. Eine weitere Entwickelungsstufe desselben ist der Iguanodon, der den Säugetieren schon näher steht. Der Pterodaktylus, ein höchst merkwürdiges Tier der Juraperiode, ist halb Fledermaus und halb Reptil, halb Amphibium und Vogel, weshalb es schon zu den verschiedensten Tierklassen gezählt wurde. Der Cetiosaurus vereinigt in sich die Eigenschaften des Walfisches, der Phoka und des Krokodils. Das Megatherium der Tertiärperiode erinnert noch an die Reptilien, trägt aber schon die deutliche Form der Säugetiere an sich. Als der eigentliche Repräsentant der Säugetiere ist das Paläotherium anzusehen — ein Tier, in welchem sich die Charaktere des Pferdes, Tapirs und Schweines vereinigen, und von dem sich Varietäten von der Größe eines Hasen bis zu der eines Pferdes finden. Derartige Übergangsformen haben sich lebend sogar bis heute erhalten; so repräsentiert das Schnabeltier (Ornithorrynchus anatinus) Australiens ein Mittelding von Vierfüßer, Vogel und Amphibium; es trägt zwar das Kleid der Säuger, besitzt aber — gleich dem gleichfalls in Australien lebenden Ameisenigel (Echidna hystrix Cuv.) — ein Gabelbein wie die Vögel, der rechte Eierstock ist bei beiden genannten Tieren fast verkümmert, wie bei den Vögeln, sie haben, gleich den Vögeln, ein drittes Augenlid, die Nickhaut 2c., und sie legen Eier, deren Konsistenz und Beschaffenheit aber nicht jenen der Vögel gleicht, sondern den Eiern der Reptilien: Schlangen, Eidechsen, Schildkröten und Krokodile; die neuseeländische Brückenechse (Hatteria punctata) vereinigt in ihrem Baue die Merkmale des Molches, des Krokodils und der Schlange; der nach dem australischen Forscher Forster benannte Lungenfisch Ceratodus Forsteri, den in neuerer Zeit Semon[1]) eingehend untersuchte, und der ehedem die ganze Erde bewohnt hatte, besitzt außer den Kiemen eine Schwimmblase, welche ihrem Baue und ihrer Gefäßversorgung nach eine Art Lunge ist und als solche benützt wird; er vermehrt sich durch Eier, die er in das Wasser zwischen Pflanzen ablegt, und stellt eine Art Bindegliedes zwischen Fischen und Amphibien dar, während die eierlegenden Säugetiere den Übergang zu den Reptilien zu vermitteln scheinen; der Schuppenmolch (Protopterus annectens) Südamerikas und Afrikas ist eine Verbindung von Amphibium und Fisch, und atmet halb durch Kiemen, halb durch Lungen 2c.

[1]) Rich. Semon, Im austral. Busch und an den Küsten des Korallenmeeres 2c. Leipzig, 1896.

Auch sonst macht sich der Einfluß äußerer Verhältnisse und Lebensbedingungen auf die Existenz und Gestaltung organischer Lebensformen noch immer bemerkbar. Ein merkwürdiges Beispiel von „Gewöhnung und Anpassung" sind z. B. die sogen. xerophilen, d. h. „die Dürre liebenden" Schnecken, welche stellenweise in der Sahara vorkommen, infolge trockener Hitze in einen jahrelang anhaltenden lethargischen Zustand verfallen und beim Eintritte von Regen wieder aufleben. Merkwürdig ist ferner die Thatsache, daß fast alle in der Wüste lebenden Tiere, vom Löwen und der Gazelle bis zur Heuschrecke herab, die gelbliche Sandfarbe der Wüste tragen, wozu aber sofort zu bemerken ist, daß diese Erscheinung nicht auf „äußere Einflüsse" und „Anpassung" allein zurückgeführt werden kann; denn nur solche Tiere zeigen die Farbe der Umgebung, welche feindliche Nachstellungen zu fürchten haben, so daß sie sich ihren Feinden leichter entziehen können, wie auch nur solche, welche anderen nachstellen, so daß dem Räuber das Beschleichen der Beute erleichtert wird, während Tiere, welche Feinde nicht zu fürchten haben, eine andere namentlich schwarze Färbung aufweisen. Der erwachsene Strauß ist schwarz und weiß, weil er bei seiner Schnelligkeit und Größe nur den berittenen Menschen zu scheuen hat und seine Nahrung nicht derart ist, daß er eines schützenden Kolorits bedarf, um sich, von demselben gedeckt, an sie heranzuschleichen. So richten sich ferner Eisfüchse, Hermeline, Eishasen, Schneehühner in ihrer Färbung nach der Jahreszeit, indem sie im Sommer braun sind, im Winter aber ein weißes Schneekostüm annehmen, das umso länger getragen wird, je länger der Winter an dem betreffenden Aufenthaltsorte dauert, ja in den nördlichsten Regionen sogar stets weiß bleibt. Im Jahre 1781 fand man ein im Schwemmboden am Ufer der Lena in Sibirien eingefrorenes Rhinozeros, das mit Haaren bedeckt war, während die jetzt lebenden eine nackte Haut haben. Die Katze ist in Paraguay um ein Viertel kleiner geworden, ihr Rumpf ist schmächtiger, die Glieder zarter, die Haare kürzer und ganz glänzend, dünn stehend und sehr knapp anliegend; ja, was besonders merkwürdig, diese paraguayschen Hauskatzen zeigen eine entschiedene Abneigung gegen die unveränderten europäischen, von denen sie doch unzweifelhaft stammen. Auch Schafe zeigen große Veränderungen. Das Merinoschaf hat statt der Wolle kurzes Haar erhalten, sein Fleisch ist weiß und mager geworden, seine Größe hat sich bedeutend verringert. Die nach Südamerika gebrachten Haus-

schweine sind dort alle schwarz geworden und haben ihre schlappen, hängenden Ohren aufgerichtet 2c.

Was endlich die Zuchtwahl oder Züchtung betrifft, so können durch dieselbe — natürlich und künstlich — neue Rassen oder Varietäten entstehen, welche die Eigenschaften des Elternpaares aufweisen, und sich stabil erhalten und fortpflanzen können. Das gilt sowohl von Pflanzen als von Tieren.

Auf einer natürlich belaubten Pflanze zeigt sich z. B. durch sogen. Ausartung — wahrscheinlich als krankhafte Erscheinung — ein buntblätteriger Trieb, aus dem dann durch künstliche Vermehrung nur buntblätterig belaubte Gewächse gezogen werden können. Der größte Teil aller neuen Pflanzen-Varietäten entsteht aber wohl durch künstliche Bestaubung, indem man, gewöhnlich mit einem feinen Haarpinsel, den Blütenstaub einer Art auf den zu befruchtenden Stempel oder Blütenboden einer andern, derselben Gattung angehörigen Art überträgt.

Ebenso lassen sich durch Zuchtwahl auch bei Tieren derselben Gattung — hier zumeist nur künstlich, d. h. durch Zuthun des Menschen — neue Varietäten hervorbringen. Am bekanntesten sind die Bastardzeugungen von Hund und Wolf geworden. Seltener sind Bastarde von Hund und Fuchs, von Hund und Schakal. Überhaupt fast alle einander ähnliche und nahestehende Säugetierarten können sich unter besonderen, meist aber nur künstlichen Verhältnissen fruchtbar vermischen, und die Erzeugung von Bastarden wird erfahrungsgemäß umsomehr ermöglicht, je vollkommener und höher entwickelt das betreffende Tierpaar betreffs seiner körperlichen Organisation ist.

Damit glauben wir die wichtigsten Gründe und wesentlichsten Thatsachen angeführt zu haben, auf welche sich die Vertheidiger der Descendenzlehre berufen. Ist dadurch aber wirlich bewiesen, was bewiesen werden sollte? — Wir müssen auf diese Frage mit „Nein" antworten. Gewiß sind die erwähnten Thatsachen höchst bemerkenswert und, weil Thatsachen, unanfechtbar; aber man vergesse nicht, daß es logisch unzulässig ist, aus der Setzung einer bestimmten Thatsache, d. h. Wirkung, die Setzung einer bestimmten, spezifischen Ursache zu erschließen, weil eine und dieselbe Wirkung oder Folge **mehrere** Ursachen oder Gründe haben kann und man gemäß der Forderung des „Gesetzes vom Grunde" wohl aus der Setzung einer Folge überhaupt auf die Setzung irgend eines, gemäß

der hypothetischen Schlußform modo ponente aber keineswegs auf die Setzung eines bestimmten Grundes schließen kann. Aus der Thatsache des organischen Lebens folgt mit unabweisbarer logischer Notwendigkeit allerdings die Annahme einer dieses organische Leben hervorbringenden Ursache oder Kraft — nenne man sie nun schon wie immer — und ebenso folgt aus der Thatsache des allmählichen Überganges und der Fortentwickelung der organischen Formen die Notwendigkeit der Annahme eines diesfälligen Gesetzes, besser: einer diese Erscheinung hervorbringenden Ursache; welches aber diese „Ursache“ oder „Kraft“, — das wissen wir nicht, darüber giebt uns weder die Erfahrung, noch das Denken, noch auch selbst das „Gesetz des Grundes“ näheren, bestimmten Aufschluß; denn das „Gesetz des Grundes“ fordert nur für jede Wirkung eine ausreichende Ursache, sagt aber nichts über die nähere begriffliche Bezeichnung dieser Ursache. Nur das muß auf Grund früherer Untersuchungen zugegeben werden, daß wir uns diese Ursache nicht als eine rein materielle zu denken haben.

Oder — weist jener Komplex von Erscheinungen der pflanzlichen und animalischen Organismen, welche wir „Lebens-“ und „seelische“ Erscheinungen nennen, und die, wie wir noch in einem folgenden Abschnitte sehen werden, von den rein mechanisch-chemischen Vorgängen an den unorganischen Stoffen denn doch durchaus verschieden sind, nicht auf eine „geistige“ wirkende Ursache hin, in der diese Erscheinungen kausieren? Und selbst jene merkwürdigen Prozesse in dem Reiche der unorganischen Gebilde, infolge deren die Atome und Moleküle bestimmter Elemente sich zu geometrisch so regelmäßigen Krystallformen gruppieren und gestalten — gehen diese Prozesse etwa „zufällig“ — dieses Wort im metaphysischen Sinne gefaßt — vor sich und nicht vielmehr auf Grund fester, unveränderlich wirkender Gesetze? Und ist das, was wir „Gesetz“ nennen (wie auch die durch dieses Gesetz sich bethätigende „Kraft“) etwas Materielles, Sinnliches, und nicht vielmehr immateriell, übersinnlich, ideell, „geistig“? Und wie will der Materialismus und die materialistisch aufgefaßte Descendenzlehre ohne Annahme eines geistigen Naturprinzips erst den wohl auch von ihnen nicht geleugneten einheitlichen „planmäßigen“ Grundriß und Aufbau der organischen Welt, die wunderbare Weltteleologie erklären, welche sich unserer Erfahrung allüberall und unabweisbar aufdrängt? —

Wir haben über diese Frage im IV. Abschnitte eingehender

gehandelt, und niemand wird uns den begründeten Vorwurf machen können, die aus der Thatsache der Naturteleologie dort gezogenen Schlüsse seien gewagt, willkürlich, oder überschreiten die materielle Tragweite der diesfälligen Prämissen. Um hier aus den ungezählten diesfälligen Thatsachen nur noch eine anzuführen. Betrachten wir die Giftzähne der Kreuzotter. Diese Giftzähne erhalten ihr Gift von einer schon hinter dem Auge beginnenden langgestreckten Drüse, auf deren Mündung die durchbohrte Zahnwurzel aufsitzt und den Durchfluß des Giftes in den Zahn vermittelt. Die Giftzähne sind nach hinten hakenförmig gebogen und an ihren Spitzen zweiteilig. Im normalen Zustande ruhen sie in einer wulstigen Zahnfleischmasse wie in einer schützenden Scheide. Bei beabsichtigtem Gebrauche derselben streckt das Tier den beweglichen Oberkiefer nach vorn und bewirkt durch besondere Muskeln das Aufrichten der Todeswaffen. An jeder Seite des Oberkiefers, ziemlich nahe am Rande desselben, steht ein Giftzahn; nicht selten findet sich außerdem an der einen oder anderen Seite ein zweiter gleicher Zahn, der bei dem Verluste des Hauptzahnes als Ersatz eintritt.. Beweist diese Einrichtung nicht eine wahrhaft wunderbare Zusammenpassung, um einen bestimmten Zweck — Sicherung der Erhaltung und Verteidigung des Lebens des Tieres — zu erreichen?.. Wie will man diese und unzählige andere Thatsachen ohne Annahme einer höheren, dem menschlichen geistigen Denken und Schaffen analog wirkenden Kausalität erklären? Mit der Berufung auf einen bloßen sogenannten Gestaltungstrieb, der sich auch hier manifestiere, ist doch eigentlich gar nichts gesagt und nichts erklärt. Was ist dieser Trieb seinem Wesen nach? Woher ist er? Wie vermag er aus sich selbst diese und ähnliche Erscheinungen und Wirkungen hervorzubringen? —

Ebenso schließen auch alle übrigen im Vorstehenden zu Gunsten der Descendenzlehre angeführten Thatsachen und Erscheinungen — die wesentliche Übereinstimmung aller Organismen bezüglich ihrer Substanz, der sogen. Generationswechsel gewisser Tiere, der Stoffwechsel und Kreislauf des Lebens, die stufenweise Steigerung der seelischen Fähigkeiten und Thätigkeiten, die Wirksamkeit äußerer Ursachen und Bedingungen für die Existenz, Gestaltung und Transformation der Organismen — das Walten und Wirken einer höheren immanenten Macht und Kausalität keineswegs aus, setzen eine solche vielmehr voraus, da wir sonst

Wirkungen ohne entsprechende Ursache annehmen müßten, was denkwidrig wäre. Aus der Thatsache, daß alle tierischen Formen in der ersten Zeit ihrer Entstehung und Entwickelung einander gleich oder ähnlich sind, daß man z. B. den Embryo des Hundes von dem des Menschen bis zu einem gewissen Stadium der Entwickelung nicht unterscheiden kann, folgt doch noch nicht, daß der Hund sich spontan, aus sich selbst bis zum Menschen fortentwickeln konnte! Sind alle tierischen Organismen, insbesondere die höheren, nach demselben Typus oder „Grundplane" angelegt, besteht „Hund" wie „Mensch" aus Kopf, Rumpf und Extremitäten, so erklärt es sich doch wohl, auch ohne deshalb die Abstammung des Menschen vom Hunde annehmen zu müssen, daß beide Organismen in den ersten Stadien ihrer Entwickelung, solange die Ausbildung und Differenzierung der Keimmasse nicht einen gewissen Grad erreicht hat, für uns nicht oder schwer unterscheidbar sind.

Gemäß der Darwin'schen Embryologie und dem Gesetze der Vererbung müßte ferner der Embryo der höheren Spezies alle die Wandlungen aufweisen, welche die Stammform zurücklegen mußte, bevor sie die gegenwärtige Form erhalten. Häckel behauptet dies in der That und nennt diesen Vorgang das „biogenetische Grundgesetz."[1]) Es müßte demnach der Embryo eines Menschen erst die Entwickelungsstadien einer Amöbe, eines Wurmes, eines Fisches, eines Amphibiums, eines Beuteltieres, eines Affen durchlaufen, was nicht zutrifft. Was aber das von Darwin angerufene Vererbungsgesetz anbelangt, so muß Darwin selbst gestehen: „Ich bin weit entfernt, zu glauben, daß dasselbe unabänderlich gilt, und ich selbst könnte eine gute Anzahl von Ausnahmsfällen anführen, wo Abänderungen im Kinde früher als in den Eltern eingetreten sind,"[2]) weshalb er sich über die Kaprizziosität dieser „Gesetze" wiederholt beklagt.

Die „äußeren Einflüsse", hinreichende geologische Entwickelung der Erdrinde, Scheidung des Wassers vom Trockenen, höhere Temperatur und Feuchtigkeit, das Vorhandensein einer entsprechend beschaffenen Atmosphäre sowie der notwendigen Nahrung &c. sind nur **Bedingungen** des Entstehens und Fortbestehens der betreffenden organischen Wesen, keineswegs aber die eigentlich hervorbringenden oder erschaffenden Ursachen derselben, zumal diese „schaffenden"

[1]) Natürliche Schöpfungsgeschichte, S. 306 ff. — [2]) Enstehung d. Arten, S. 516.

Ursachen doch auch noch heute wirksam sein müßten und völlig neue Organismen hervorbringen könnten; diese „äußeren Einflüsse“ beweisen nichts weiter, als daß z. B. erst Wasser vorhanden sein mußte, ehe ein Fisch entstehen konnte, Pflanzen, ehe Pflanzenfresser, Tiere, ehe Raubtiere ins Dasein treten konnten, daß ein Vogel, ein Säugetier, der Mensch ohne atmosphärische Luft nicht atmen und leben kann.

Ebensowenig ist der sogen. Generationswechsel und die Metamorphose gewisser Tiere schon ein Beweis der Abstammung und Entwickelung einer Tierspezies aus der anderen, niederen. Generationswechsel und Metamorphose sind naturgesetzliche Thatsachen oder Probleme, die uns bezüglich ihres Wesens und ihrer Ursachen unverständlich sind und selbst erst der Erklärung bedürfen — wie, mit welchem Rechte können sie als Erklärungsgründe oder Argumente für anderweitige Erscheinungen und Probleme, die gleichfalls erst der Erklärung und des Beweises bedürfen, verwendet werden? Zudem sind diese Erscheinungen der Metamorphose in der Tierwelt keine allgemeinen, sondern beschränken sich auf gewisse niedere Tierklassen, und wir kennen kein Beispiel, daß sich etwa ein Schmetterling oder ein Frosch infolge oder mit Hilfe seiner „Metamorphose“ in eine neue, höher organisierte Spezies verwandelt oder fortgebildet hätte; vielmehr ist der Prozeß der Metamorphose, nachdem sich z. B. das Ei des Schmetterlings in die Larve, die Larve in die Puppe, die Puppe in den Schmetterling umgewandelt, definitiv zu Ende, und es beginnt derselbe Verwandlungsprozeß, nachdem der weibliche Schmetterling befruchtete Eier gelegt hat, in gleichem Zirkel von neuem.

Und was soeben bezüglich der stufenweisen Entwickelung der Organismen in körperlicher, morphologischer Beziehung gesagt wurde, gilt auch von dem stufenweisen Fortschreiten der Lebewesen in seelischer und geistiger Richtung. Abgesehen davon, daß von einem allmählichen, **lückenlosen** Fortschreiten überhaupt hier ebensowenig gesprochen werden kann, wie bezüglich des organisch-physiologischen Aufbaues und Fortschrittes — man denke z. B. nur an jene Gruppe morphologisch so eigentümlicher Fische, zu der auch das Seepferdchen (Hippocampus) gehört, oder an den in jüngster Zeit aufgefundenen Lepidotheutis Grimaldii, einen Tintenfisch, der in keine bekannte Art, Gattung oder selbst Familie seiner Ordnung eingereiht werden kann — folgt aus der Thatsache or-

ganischer Lebenserscheinungen an der Pflanze, seelischer Erscheinungen am Tiere und geistiger Thätigkeit am Menschen doch nicht, daß das Tier sich nur aus der Pflanze, der Mensch nur aus dem Tiere entwickelt haben kann; vielmehr wäre die Behauptung, daß die Seele der Pflanze, wenn von einer solchen überhaupt gesprochen werden kann, sich zur Seele des Tieres, die Tierseele zum Menschengeiste aus rein inneren oder äußeren „zufälligen“ Ursachen fortbilden konnte, erst zu beweisen. Und dieser Beweis ist nicht nur nicht von irgend jemandem geliefert worden, er kann überhaupt nicht geliefert werden. Wenn das „Gesetz vom Grunde“ innere Berechtigung und allgemeine, notwendige Giltigkeit hat, dann kann das Vollkommene aus dem Unvollkommenen nur unter der Voraussetzung oder Bedingung abgeleitet werden und aus ihm hervorgehen, wenn das Vollkommene in dem Unvollkommenen, die höhere Form in der niederen wenigstens keimartig, ideell oder potenziell **schon liegt** oder darin schon implicite enthalten ist. Diese Thatsache rechtfertigt demnach zwar die Evolutions-, nicht aber die Descendenztheorie, wozu für erstere noch der Vorteil tritt, daß sie für sich alle jene Thatsachen verwerten kann, welche letztere zu ihren Gunsten anführt. Keine Ursache oder Kraft kann aus sich selbst über sich selbst hinauswirken, d. h. Wirkungen hevorbringen, welche dieser Ursache oder Kraft quantitativ oder qualitativ nicht adäquat sind. Eine Maschine mit der Leistungsfähigkeit von 10 Pferdekräften kann nicht Wirkungen hervorbringen, zu deren Erzeugung 12 oder 20 Pferdekräfte erforderlich sind, aus einem Apfelkern könnte sich kein Apfelbaum, aus dem Embryo einer Ziege keine Ziege entwickeln, wenn die bezügliche Fähigkeit oder Qualität jenem Kerne und Embryo nicht schon von vornherein immanent wäre.

Und nun wende man das Gesagte auf die Descendenzlehre an, wie dieselbe seitens der rein mechanischen und kraß materialistischen Weltanschauung aufgefaßt wird — zu welchen Folgerungen und Annahmen müßte man durch sie gelangen! In einem oder mehreren winzigen, als Bläschenformen auftretenden Protistenwesen müßte der Keim nicht nur für die unabsehbare Mannigfaltigkeit der pflanzlichen und tierischen Formen — die menschliche inbegriffen — stecken, es müßten in jenem oder jenen mikroskopischen Urwesen auch die so vielfach variierenden seelischen Thätigkeiten der Tiere, sowie das bewußte und selbstbewußte Geistesleben des

Menschen mit all seinen Erscheinungen auf dem weiten Gebiete des Denkens, Forschens, Erfindens und Erkennens, des Vorstellens und Wollens, der Geschichte und Kultur, der Wissenschaft und Kunst, der Religion, Philosophie und Ethik zc., keimartig, der Anlage nach, enthalten gewesen sein und sich im Laufe der Zeit herausentwickelt haben....

Das wäre ja in der That ein geradezu zauberhaftes, übernatürliches, gottgleiches „Urgebilde“, das wäre wahrlich das „Wunder“ aller „Wunder“, und es wäre, um diese Entwickelungs- und Gestaltungsvorgänge für möglich oder gar für wahr zu halten, ein Glaube erforderlich, stärker als jener, der Berge versetzen kann, Bäume wandeln oder Tiere in der menschlichen Sprachweise reden läßt! . . .

Die „seelische“ Thätigkeit soll wesentlich „Zellenthätigkeit“ sein. Da aber die Substanz, der Inhalt der Zelle, wie wir oben gehört, bei allen organischen Wesen derselbe ist, so ist in der That nicht einzusehen, warum z. B. nicht auch die Zellen, aus denen sich eine Weide, eine Eiche, das Horn des Hirschgeweihes zc. zusammensetzt, zum vernünftigen Denken, zur bewußten Geistesthätigkeit gebracht werden könnten, da es doch nicht darauf ankommen kann, wo sich die betreffenden Zellen und Zellengruppen zufällig vereinigt vorfinden. Ist ferner auch z. B. die seelische Thätigkeit des Tieres jener des Menschen analog, so sind sie doch, wie wir in einem folgenden Abschnitte sehen werden, keinesfalls identisch, und es besteht, wie zwischen Tierkörper, insbesondere Affenleib, und Menschengestalt, so auch zwischen diesen beiden Formen seelischer Erscheinungen eine Kluft, welche die Descendenzlehre durch ihre „allmählichen Übergangsformen“ und „vermittelnden Zwischenglieder“ nicht auszufüllen vermag.

Wie ferner der vorhin erwähnte Generationswechsel und die Metamorphose gewisser Thiere, sind auch die Erscheinungen des Einflusses des Klimas, der Zuchtwahl, der Vererbung und Anpassung zc. auf die Veränderung der Organismen Thatsachen, deren Wesen der Wissenschaft selbst unverständlich und rätselhaft ist, und wir müssen auch hier abermals wiederholen, daß man in der exakten Wissenschaft nicht Probleme wieder als Erklärungs- oder Beweisgründe für andere Probleme verwerten darf, wenn man nicht jenen Fehler im Beweise begehen will, den die Logik fallacia incerti

medii nennt. „Man hat behauptet," bemerkt hiezu Leuckart,[1]) „daß die Erscheinungen der Vererbung und der adaptiven Variation ohne weiteres genügten, die Descendenzlehre kausal zu begründen. Als ob Vererbung und Anpassung einfache, mechanisch wirkende Kräfte wären und nicht Resultate von Vorgängen, die selbst erst der kausalen Erklärung bedürften. Erst dann, wenn es einst gelingen sollte, diese Vorgänge auf ihre Ursachen zurückzuführen, erst dann ergiebt sich vielleicht die Möglichkeit einer Verwertung im Sinne der Kausalität." Wie erklärt ferner der Darwinismus z. B. das Vorkommen geschlechtsloser Ameisen, da sich diese Eigentümlichkeit doch nicht vererben kann?

Und wie mit der „Vererbung", so verhält es sich auch mit der „Anpassung", deren Wesen nicht minder dunkel ist. Die Anhänger der teleologischen und theistischen Weltauffassung können in dieser „Anpassung" wenigstens das Walten des Naturzweckes oder der Vorsehung finden, indem diese Erscheinung dazu dienen soll, die betreffenden Tiere gegen ihre Verfolger besser zu schützen, bezw. den Verfolgern das unbemerkte Heranschleichen an die Beute zu erleichtern, so unleugbar sich hier derselbe Zirkel zeigt, wie in der bekannten Deutung, die Mäuse sind um der Katzen willen da, denen erstere zur Nahrung dienen sollen, und umgekehrt sind die Katzen um der Mäuse willen da, damit sie deren Vermehrung ins Ungemessene verhindern; ein solcher Zirkel ist eben notwendig und unumgänglich, wenn es auf der Erde eine Mannigfaltigkeit des tierischen Lebens geben soll, und gerade diese Thatsache oder Einrichtung zeugt daher für eine zweckentsprechende Anordnung und Zusammenpassung. So kann ferner die teleologische Weltauffassung auch annehmen, daß z. B. bei dem Hellerwerden der Hautdecke der Tiere im Norden auch Erscheinungen aus dem Gebiete der Wärmeökonomie sich wirksam zeigen, weil ein selbständig warmer weißer Körper zwar weniger Wärmestrahlen aus dem umgebenden Medium aufnimmt als der schwarze, dafür aber auch noch weniger abgeben wird, so daß der weiße Körper namentlich in der langen Polarnacht, wo die Menge äußerer Wärmestrahlen gering ist, einem dunklen gegenüber im Vorteil sein muß.

Übrigens lehrt die Erfahrung, daß die in Rede stehenden äußeren Einflüsse keineswegs auf alle Organismen gleichmäßig

[1]) Verhandlungen d. deutschen zool. Gesellschaft. Herausgegeben v. Prof. Dr. J. W. Spengel. Leipzig, 1891, S. 10.

wirken, und daß andererseits ihre Wirksamkeit dort, wo sie wirklich hervortritt, nicht beliebig erhöht oder ins Ungemessene vermehrt werden kann, sondern durchaus beschränkt und begrenzt bleibt. So hörten wir oben, daß gewisse Schnecken der Sahara sich an die Trockenheit derart „gewöhnt" haben, daß sie dieselbe Jahre lang ertragen können, ohne für immer abzusterben; dagegen vermochten sich dort Frösche und Salamander weder der Trockenheit des Klimas „anzupassen", noch sich an den Salzgehalt des Bodens zu „gewöhnen"; ebenso sind die Hühner, Lerchen, Steinschmätzer, Renn- und Waldvögel (Cursorius und Oedicnemus) nicht imstande, ihre Farbe entsprechend dem jeweiligen Untergrunde, auf welchem sie sich gerade befinden, zu verändern, während die Schlangen und Eidechsen der Wüste, auch wenn es die gleichen Arten, ja, wenigstens bei Eidechsen, selbst Individuen derselben Art sind, je nach ihrem Wohnorte sehr mannigfache Gewänder anlegen. Auch bezüglich dieses Farbenwechsels, der sich in geradezu staunenswertem Grade nicht nur beim Chamäleon, sondern auch beim Dornschwanze (Uromastix acanthinurus), einer Wüstenechse, sowie bei einer anderen Eidechse der Sahara (Trapelus aegyptiacus) findet, kennt übrigens die Wissenschaft nur die Weise des Zustandekommens des bezüglichen Phänomens, nicht die eigentliche und letzte bewirkende Ursache; man weiß nur, daß diese Fähigkeit des Farbenwechsels auf dem Vorhandensein besonderer dunkelfarbiger Zellen in dem Gewebe der Haut — der sogen. Chromatophoren, d. h. „Farbenträger" — beruht, welche, sich unter dem Einflusse von Reflexerscheinungen des Nervensystems zusammenziehend, die Grundfarbe des Tieres zur vollen Geltung kommen lassen, oder aber, sich ausdehnend, diese gewissermaßen übermalen. Da diese Farbenänderungen und Anpassungen an die Umgebung unbewußt vor sich gehen und vernünftigerweise nicht angenommen werden kann, daß das Tier von dem Besitze der Fähigkeit des Farbenwechsels oder von dem Wesen des bezüglichen physiologischen Vorganges „Kenntnis" hat, so kann der Entstehungsgrund dieser Fähigkeit offenbar nicht im Tiere selbst gesucht werden; er muß also außerhalb desselben liegen; er kann aber auch nicht in äußeren mechanischen Einflüssen gesucht werden, da diese nur die Bedingung des Hervortretens und Wirksamwerdens der bezüglichen dem Tiere bereits zukommenden Fähigkeit sind, da rein mechanische Ursachen das Entstehen der Lebenserscheinungen nicht erklären — wenigstens nicht auf

Grund unserer Erfahrung — und da sonst nicht einzusehen wäre, warum diese „äußeren Einflüsse“ jene Wirkungen eben nur bei einer kleinen Gruppe bestimmter Tiere hervorbringen; es muß daher zur Erklärung auch dieser Erscheinung auf ein höheres, teleologisches Prinzip rekurriert werden.

Und solche Beispiele des Nichtzutreffens der Voraussetzungen der Descendenzlehre könnten noch gar viele angeführt werden. Der Wolf erscheint innerhalb eines ungeheuren Verbreitungskreises durchaus in derselben Weise, während auf demselben Verbreitungskreise das Schaf, der Ochse, das Pferd ziemlich bedeutende Änderungen aufweisen. Der Puma oder amerikanische Löwe ist von der Südspitze Patagoniens bis über die Landenge von Panama verbreitet und ist trotz der verschiedensten Klimaten ohne die mindeste Veränderung geblieben, während auf derselben Strecke die verschiedenen Haustiere mannigfache Abänderungen erfahren haben u. dgl. m.

Noch wichtiger als das bisher Gesagte ist aber die erfahrungsmäßige Begrenztheit und Beschränktheit der Wirkungen äußerer Einflüsse auf die Gestaltung der Organismen und demnach die Unzulänglichkeit dieser äußeren Einwirkungen zur Erklärung der so zahllos verschiedenen und von einander abweichenden organischen Lebensformen. Das gilt insbesondere von der „Anpassung“ und der „Zuchtwahl“. Über eine gewisse, naturgesetzlich fixierte Grenze geht die „Anpassung“ nicht hinaus, und künstliche Versuche, diese Grenze zu erweitern oder auszudehnen, sind und bleiben erfolglos. Die Tanne, die Fichte, der Maulbeerbaum, die Palme, die Banane, der Ölbaum, der Apfelbaum, die verschiedenen Getreidearten u. s. w. wachsen und gedeihen nur innerhalb einer bestimmt abgegrenzten, wenn auch bisweilen sehr ausgedehnten Region und unter bestimmten allgemeinen klimatischen und geographischen Verhältnissen und Bedingungen; und dasselbe gilt im allgemeinen auch von der Tierwelt, welche verhältnismäßig nur wenige Repräsentanten aufweist, die fähig sind, sich beliebigen Veränderungen der äußeren Lebensbedingungen anzuschmiegen, sich allen klimatischen Verhältnissen anzupassen.

Um unter zahllosen Beispielen hier nur eines der bekanntesten anzuführen: das Rentier, welches in der Diluvialzeit auch den Süden Europas, insbesondere das heutige Frankreich bevölkerte, verschwand hier mit der Änderung der klimatischen Verhältnisse völlig,

und alle Versuche, dieses Tier auch selbst nur in dem mittleren Europa oder auch nur in den kälteren Alpengegenden einheimisch zu machen, erweisen sich als vergeblich; und sind nicht ebenso auch die zahllosen Formen vorweltlicher, fossiler Pflanzen und Tiere, welche eben infolge geänderter äußerer Lebensbedingungen zugrunde gingen, ein Beweis der thatsächlichen Begrenztheit der Anpassungsfähigkeit der Lebewesen? Und welche spezifisch neue Formen sind doch durch die „Anpassung" erzeugt worden oder können erzeugt werden? Gerade darauf aber kommt es in unserer Frage an.

Und dasselbe gilt auch von der geschlechtlichen Zucht- oder Auswahl. Jede Art variiert nur innerhalb bestimmter Grenzen. Nahe verwandte Arten können sich wohl, insbesondere unter künstlichen Einflüssen, fruchtbar begatten; so z. B. Hund und Wolf, Hund und Fuchs, Kameel und Trampeltier, Ziege und Steinbock,[1] Ziege und Schaf, Pferd und Esel und dergl.; aber die daraus hervorgehenden Bastarde sind in der Regel steril oder können höchstens sich in sehr seltenen Fällen durch Anpaarung mit den ursprüglichen Stammtieren, niemals unter einander fortgesetzt fortpflanzen, und verschwinden so allmählich, indem sie in die ursprüngliche Stammform zurückschlagen.[2] „Die Pflanze", sagt Virchow, „erzeugt wieder Pflanzen, das Tier wieder Tiere. Aber auch die bestimmte Art der Pflanze erzeugt nur Pflanzen ihrer Art und keiner anderen Art; das Tier pflanzt sich nur innerhalb seiner Spezies fort. Art läßt nicht von Art."[3] Bei Tieren verschiedener Art zeigt sich erfahrungsgemäß Abneigung gegen die Paarung, welche nur unter außerordentlichen Umständen, insbesondere zur Brunstzeit, überwunden wird, so daß die Natur selbst eine Schranke, ein Gesetz zum Schutze der historischen Existenz der Arten aufgestellt zu haben scheint.

Die meisten Naturforscher geben denn auch die Stabilität oder Unveränderlichkeit der Arten zu und lassen — wie z. B. von Baer, R. Wagner, Agassiz u. a. — eine neue Speziesbildung nur in sehr seltenen Fällen gelten. Das gilt von den Tieren ebenso wie von den Pflanzen.[4]

---

[1] Vgl. Tschudi, Tierleben d. Alpenwelt, S. 555.

[2] Vgl. R. Wagner, Handwörterb. d. Physiologie, IV. Bd.

[3] b. K. Schmidt, Anthropol. S. 174. Vgl. Huxley, Zeugnisse f. d. Stellung d. Menschen i. d. Natur. 1863, S. 125.

[4] Vgl. M. Wagner: Das Migrationsgesetz der Pflanzen.

Auch der schon erwähnte „Generationswechsel“ gewisser Tiere ist, näher betrachtet, ein Beweis für die Abgeschlossenheit und Stabilität der Arten; denn dieser Wechsel der Formen „setzt sich,“ wie selbst Büchner zugeben muß, „nicht ins Unbegrenzte fort, wie es sein müßte, wenn er das Gesetz von der Begrenzung der Arten umstürzen sollte, sondern er hält sich innerhalb gewisser Grenzen der Verwandtschaft und kehrt nach dem Durchlaufen einer oder mehrerer Generationen wieder zu seiner früheren Form zurück, wird also nach einem regelmäßigen Cyklus von Gestalten wieder aufgehoben.“[1])

Ebenso spricht das Zeugnis der Geschichte für die Abgeschlossenheit und Unveränderlichkeit der Arten; denn die Tier- und Menschenmalereien auf den ägyptischen Monomenten, wie auch die Mumien in den ägyptischen Gräbern sind wenigstens 3000 Jahre alt, weisen aber genau dieselben charakteristischen Formen und Unterschiede auf, welche wir heute noch wahrnehmen. Aber auch die Paläontologie zeugt gegen die Descendenztheorie; denn es steht fest, daß in den ältesten Schichten der Erde die vier typischen Hauptgruppen der Tiere: Strahltiere, Weichtiere, Gliedertiere und Wirbeltiere sich bereits in festgestellter Verschiedenheit vorfinden. „Die Augen der Trilobiten,“ bemerkt, Buckland,[2]) „haben die nämliche Beschaffenheit, wie jene der Krustentiere und Insekten unserer Tage. Diese Organe haben demnach nicht eine Reihe von Veränderungen durchlaufen, sie sind vielmehr von Anfang an auf höchst vollkommene Weise konstruiert.“

Mag man daher immerhin in der theoretischen Definition oder spekulativen Abgrenzung des „Art“begriffes überhaupt, wie auch betreffs der Fixierung der „Art“ in konkreten Fällen im Zweifel sein, mag man der äußeren Anpassung und der Zuchtwahl ihre unleugbaren Einflüsse und Wirkungen betreffs der äußeren Gestaltung der Organismen bis zu einem gewissen Grade zugestehen, mag man insbesondere auch zugeben, daß durch die Zuchtwahl unter besonders günstigen Umständen, in einzelnen Fällen, nicht nur „Spielarten“, sondern selbst völlig neue Spezies erzeugt werden können — niemals können wir in der Anpassung und Zuchtwahl ein organisches Grundprinzip anerkennen, dessen Einfluß so mächtig und unbeschränkt ist, daß aus ihm die ganze unabsehbare Mannigfaltigkeit pflanzlicher und tierischer Arten erklärt werden könnte.

[1]) Kraft und Stoff, S. 95. — [2]) Die Mineralogie und Geologie in ihrer Beziehung zur natürlichen Theologie I. Bd.

Und wie erst die Entstehung der verschiedenen Gattungen, Geschlechter, Familien, Ordnungen und Klassen? —

Ebenso willkürlich und erfahrungswidrig ist die weitere Behauptung Darwins, die so verschiedenen, stets aber unleugbar höchst zweckmäßig eingerichteten Organe und Werkzeuge der Tiere und des Menschen seien außerdem durch das bloße „lebhaft gefühlte Bedürfnis“ nach denselben entstanden. Müßte ein solcher Vorgang nicht noch immer möglich sein? Und wenn das bloße „Bedürfnis“ gewisse Organe erzeugte, müßten diese Organe beim Aufhören dieses Bedürfnisses nicht wieder verschwinden können? Ist es z. B. nicht willkürlich, ja geradezu absurd, anzunehmen, gewissen Fischen seien Flügel gewachsen, weil sie, von feindlichen Tieren verfolgt, Versuche machten, sich in die Luft zu erheben, so daß sich deren Flossen allmählich in Federn umbildeten? Dem Menschen seien Finger gewachsen anstatt der Krallen, weil er das Bedürfnis fühlte, Keulen zu schnitzen, um sich gegen seine Feinde besser verteidigen zu können? Der schwarze Bär sei infolge seines häufigen Aufenthaltes im Wasser, wo es ihm ausnehmend gefallen, in seinem Körperbau und seinen Gewohnheiten allmählich einem Wassertiere ähnlich geworden, bis er sich schließlich in einen Walfisch verwandelte?[1]) — Ja — welch sonderbare und mannigfaltige Organe könnten wir uns, wenn Darwin Recht hätte, dann noch heute erwerben? Warum sollte, was dereinst möglich war, nicht noch heute möglich sein? Kein Anhänger Darwins kann die Behauptung lächerlich finden, daß auch dem gegenwärtig lebenden Menschen etwa noch Flügel wachsen könnten, wenn er nur lebhaft das „Bedürfnis“ nach solchen fühlte.

Nun hat allerdings der Mensch als vernunft- oder denkfähiges Wesen die Kenntnis des Zweckes eines Flügelpaares sowie die Vorstellung eines solchen, und er könnte als bewußtes Wesen wenigstens ein lebhaft gefühltes Bedürfnis oder Verlangen nach einem solchen haben; wie kann sich aber irgend ein Tier den Nutzen und Zweck eines Organs, das es noch nicht besitzt, vergegenwärtigen und ein Bedürfnis, ein Verlangen nach demselben in sich fühlen? Wer belehrte z. B. einen Fisch über das Wesen und den praktischen Nutzen eines Flügelpaares, wer, was lehrte ihn, das Bedürfnis nach einem Organe zu empfinden, von dessen Möglichkeit er doch

[1]) Üb. d. Ursprung d. Menschengeschlechtes, S. 184.

keine Ahnung haben konnte? Gilt denn nicht auch hier das psychologische Grundgesetz: „Kein Begehren ohne entsprechendes Vorstellen?" Ignoti nulla cupido! — Und dann erzeugt doch weder das Bedürfnis, noch ein Vermögen oder eine Funktion das entsprechende Organ, sondern umgekehrt erzeugt ein **schon vorhandenes** Organ erst das Vermögen oder die Fähigkeit, wie auch das physiologische Bedürfnis, von diesem Organe Gebrauch zu machen, das Vermögen setzt also das Vorhandensein des betreffenden Organes schon voraus: nicht erzeugt z. B. das Bedürfnis, zu sehen, das Auge, und ebensowenig erzeugt die Fähigkeit oder das Vermögen, zu sehen, das Auge, auch erzeugt das wirkliche Sehen nicht das Auge, sondern erst wenn das Auge schon vorhanden ist, entsteht die Fähigkeit, zu sehen, entsteht das wirkliche Sehen, entsteht auch das Bedürfnis, von dem Sehorgan Gebrauch zu machen; der Mensch, das Tier sieht eben nicht, damit es Augen hat, sondern es hat Augen, damit es sieht und sehen kann, und es sieht nur dann und deshalb, wenn und weil es Augen hat. Mit anderen Worten: das Sehen ist nicht „Ursache" und das Auge „Wirkung", sondern umgekehrt ist das Auge Ursache, das Sehen die Funktion des Auges, d. h. dessen Wirkung. Darwins Aufstellung ist demnach ein physiologisches Hysteron proteron.

Ebenso willkürlich und phantastisch ist die Weise, wie Darwin den Vorgang schildert, durch welchen ein imaginäres, hypothetisches Urwesen, sich fortentwickelnd, der Stammvater aller tierischen Formen geworden sei. Dieses geheimnisvolle Urwesen nennt er „Ascidian" und sei vielleicht eine Art Kaulquappe gewesen, welche sich einerseits durch Degeneration zurückgebildet und die gegenwärtige Klasse der kaulfroschähnlichen Ascidians hervorgebracht habe, welche sich aber auch nach vorwärts entwickelt und in allmählicher und „unfühlbarer" Metamorphose die Form des Fisches, der Amphibie, des Vogels, des Reptils und des Säugetieres angenommen habe; eine der letzten Entwickelungsstufen der tierischen Formen seien die Halbaffen — Lemuridäen — und Affenähnlichen — Simiadäen — gewesen; diese hätten sich in zwei Stämme abgezweigt: in die Affen der alten und der neuen Welt; und aus ersteren sei — immer unmerkbar und unfühlbar — der Mensch hervorgegangen.[1])

Warum haben sich aber nur einige dieser Ascidians nach vorwärts entwickelt und nicht alle? Warum sind z. B. nur einige

[1]) Vgl. Darwin: Desc. of Man. vol. I. 176 ff.

Vögel Reptilien, nur einige Reptilien Säugetiere, nur einige Affenmenschen Menschen geworden, und nicht alle? Warum findet z. B. der Übergang eines Fisches in einen Vogel heute nicht mehr statt? Wo sind überhaupt die „allmählichen Übergänge" von den niederen zu den höheren Arten nachweisbar vorhanden? Selbst der hier gewiß unverdächtige Vogt gesteht: „Von den Wirbeltieren führt mich kein Faden rückwärts zu den wirbellosen Tieren, und ich kann mir durchaus keine Vorstellung machen, durch welche Anpassung und durch welche Vermittlung Zwischenbildungen entstehen könnten, welche z. B. von den Weichtieren und Gliedertieren zu den Wirbeltieren hinführen können."[1]) Dazu kommt, daß die Tiere in den verschiedenen Erdschichten keineswegs in der Reihenfolge auftreten, welche den Darwin'schen Prinzipien entsprechen würde. Wirbeltiere finden sich z. B. nicht erst im Obersilur, sondern schon in den unteren Schichten des Silur. Was speziell den „Archäopteryx" betrifft, hat Professor Dames jüngst überzeugend nachgewiesen, daß derselbe keineswegs als ein Übergangsglied zwischen einem Reptil und einem Vogel, sondern als echter Vogel anzusehen ist, der nur noch eine Reihe von Merkmalen der Reptilien bewahrt habe. Die Ansicht Pawlows und Menzbiers, nach der er einen mißlungenen Versuch der Natur darstellen soll, einen „der Vervollkommnung unfähigen Vogel", könne nicht aufrecht erhalten werden.[2])

Da ferner die angeblichen Urahnen des Menschen wehrlos waren, wie konnten sie sich im „Kampfe ums Dasein" gegenüber so zahlreichen Feinden durch lange, lange Zeiträume erhalten, die notwendig waren, damit sie endlich „Menschen" wurden? Wenn aus einem Vogel ein Reptil, aus einem Reptil ein Säugetier, aus einem Affen ein Mensch werden konnte, warum wurde und wird umgekehrt aus einem Menschen niemals ein Affe, aus einem Säugetier ein Reptil u. s. w.? Wenn der Urmensch das Haarkleid infolge der tropischen Hitze verloren hat, warum hat er dann z. B. nicht auch das Kopfhaar verloren, das der tropischen Hitze doch nicht minder ausgesetzt war? Warum erfreut sich der Mensch des Nordens nicht eines solchen wärmenden Haarkeides, da dieser das „Bedürfnis" nach einem solchen gewiß lebhaft empfindet und die Ursache, aus der der Mensch es angeblich verloren, hier nicht wirk-

[1]) Vgl. Lorinser, Das Buch d. Natur, 2. Bd. S. 322 ff.

[2]) Naturwiss. Rundschau v. 29. Jänner 1898.

sam ist? Warum haben dann nicht auch die anderen Glieder der Ordnung der Primaten: die Fledermäuse, Lemuren und Affen, die doch unter ganz denselben klimatischen Verhältnissen lebten, wie die Menschen, ihre Haarbekleidung verloren? —

Und insbesondere: Wenn der Mensch sich aus den Affen der alten Welt herausentwickelt hat — wo sind diese Übergangsformen vom Affen zum Menschen? Selbst noch zwischen dem affenähnlichsten Menschen, dem Australneger, und dem menschenähnlichsten Affen, dem Orang, Schimpanse, Gorilla, besteht, ganz abgesehen von der seelisch-geistigen Seite, schon in körperlicher, anatomischer Beziehung, in Bezug auf Skelet, Schädelbau und Gestaltung des Gehirns, ein so bedeutender Unterschied, daß der Mensch nicht nur eine besondere Spezies, sondern sogar eine besondere Familie oder gar Ordnung bildet. „Die Verschiedenheiten zwischen dem Schädel eines Menschen und dem eines Gorilla," sagt z. B. Huxley,[1]) „sind in der That ungeheuer .. Jeder einzelne Knochen des Gorilla trägt Zeichen an sich, durch welche er leicht von dem entsprechenden Knochen des Menschen unterschieden werden kann .. Die anatomischen Verschiedenheiten zwischen dem Menschen und den menschenähnlichen Affen berechtigen uns sicher zu der Ansicht, daß der Mensch eine besondere, von den Affen getrennte Familie bilde." Vogt bezeichnet den Menschen als Repräsentanten einer besonderen Ordnung innerhalb der Klasse der Säugetiere.[2]) Bezüglich des innern Baues von Menschen- und Affenhand, Menschen- und Affenfuß erklärt Brehm zwar, daß sich ein durchgreifender, grundsätzlicher Unterschied nicht auffinden lasse;[3]) gleichwohl muß selbstverständlich auch dieser Forscher zugeben, daß „die Glieder des Affen von den entsprechenden des Menschen abweichen". Schon der aufrechte Gang, der dem normalen Menschen eigen und der allein der ihm naturgemäße ist, zeichnet ihn vor dem gesamten Tierreiche aus und deutet darauf hin, daß sein Leib nicht das Werkzeug blinder Triebe, sondern Organ freier, bewußter geistiger Thätigkeit ist. Nur mühsam und kurze Zeit kann der Affe auf den Hinterfüßen gehen, die eigentlich Hinterhände sind, wohl aber läuft, klettert, springt er auf allen Vieren.

Ein gleicher Unterschied zeigt sich im Gesichtswinkel, der beim Menschen zwischen 90° und 75°, beim Affen zwischen 65° und 30°

[1]) Stellung d. Menschen in der Natur. S. 86. 115. — [2]) Vorlesungen über d. Menschen, II. 169 ff. — [3]) Tierleben, 3. Aufl. S. 38.

variiert, wie in der gleichmäßigen Ausbildung der Sinne des Menschen. „Der hagere, behaarte Leib, die langen Arme, die dünnen Beine ohne Waden, die Gesäßschwielen bei einem großen Teile der Arten, der vielen zukommende lange Schwanz und vor allem der Kopf mit dem rückliegenden und kleinen Schädel und den eingezogenen dünnen Lippen sind," wie auch Brehm zugestehen muß, „Kennzeichen der Affen, durch die sie sich vom Menschen deutlich unterscheiden."[1])

Noch wichtiger aber als die körperlichen Unterschiede vom Menschen sind die geistigen. Gerade hier zeigt sich in einer für jeden Unbefangenen überzeugenden Weise, daß der Affe, mag er in körperlicher Beziehung auch dem Menschen bis zu einem gewissen Grade ähneln, eben Tier ist und nur Tier. „Die Affen," bemerkt Oken,[2]) „sind dem Menschen ähnlich in allen Unsitten und Unarten. Sie sind boshaft, falsch, tückisch, diebisch und unanständig, sie lernen eine Menge Possen, sind aber ungehorsam und verderben oft den Spaß mitten im Spiele, indem sie mitten dazwischen einen Streich machen wie ein tölpelhafter Hanswurst. Es giebt keine einzige Tugend, welche man einem Affen zuschreiben könnte, und noch viel weniger irgend einen Nutzen, den sie für den Menschen hätten. Wachestehen, Aufwarten, verschiedene Dinge holen thun sie bloß so lange, bis sie die Narrheit anwandelt. Sie sind nur die schlechte Seite des Menschen, sowohl in leiblicher wie in sittlicher Hinsicht."

Das beweist die tiefe Kluft zwischen beiden Geschöpfen, und doch sollte und müßte, wenn der Darwinismus auf den Wert einer giltigen Hypothese Anspruch erheben wollte, gerade der Affe dem Menschen, wie in körperlicher, so in geistiger Beziehung am nächsten stehen. Bekennt doch Brehm selbst,[3]) daß der Affe die Kunststücke, die man ihm infolge seines Nachahmungstriebes leicht beibringen kann, „immer nur mit einem gewissen Widerstreben, niemals aber mit Freude und Bewußtsein ausführt". Er verhält sich also auch hier als Tier und nur als Tier, und zudem teilt der Affe die Fähigkeit, gewisse Verrichtungen oder Kunststücke zu „erlernen", bekanntlich mit zahlreichen anderen — selbst viel niedriger stehenden — Tieren und wird hierin von diesen sogar noch übertroffen.

---

[1]) a. a. O. S. 40. — [2]) bei Brehm, a. a. O. S. 40. — [3]) a. a. O. S. 40.

Diese wenigen Bemerkungen dürften zur Erkenntnis hinreichen, wie vergeblich, aber auch wie unwissenschaftlich das Bestreben ist, den Menschen möglichst zum Affen herabzudrücken, dagegen den Affen gewissermaßen zu vermenschlichen. Die Kluft zwischen Affe und Mensch in körperlicher und noch mehr in geistig-sittlicher Beziehung läßt sich nun einmal nicht hinwegphilosophieren oder wegdekretieren. Zwar sucht Huxley nachzuweisen, daß die anatomischen Verschiedenheiten zwischen Mensch und Gorilla oder einem anderen der höchsten Affen, wenn auch groß, immer noch geringer seien als die zwischen dem höchsten und niedrigsten Affen; aber zwischen dem niedrigsten und höchsten Affen giebt es eine Reihe vermittelnder Zwischenglieder, welche zwischen dem höchsten Affen und dem Menschen fehlen. Dazu kommt, daß unter den anthropomorphen Affen keiner in allen Stücken dem Menschen am ähnlichsten ist, sondern der eine in dieser, der andere in jener Hinsicht dem Menschen relativ am nächsten kommt. So steht z. B. der Gorilla dem Menschen bezüglich der Bildung der Hand und des Fußes am nächsten, während er bezüglich des Schädels und Hirns hinter dem Orang und Schimpanse zurücksteht.

Nun weist man zwar auf die ältesten ausgegrabenen Menschenschädel hin und will in den „rohen, unentwickelten und tierähnlichen Formen“[1]) derselben einen Beweis für die Existenz des Affen- oder Tier-Menschen — Pithekanthropos — gefunden haben. Ein solcher Schädel, der einem Wesen angehörte, das zwischen Tier und Mensch stand, sei auch der oft besprochene „Neanderschädel“, so genannt nach seinem Fundorte, dem Neanderthale, zwischen Düsseldorf und Elberfeld, wo er im Jahre 1857 entdeckt wurde. Allein unparteiische Forscher, unter diesen der in dieser Frage sicher unverdächtige Huxley, erklären diesen Schädel, wie auch die gleichfalls viel genannten Schädelteile aus der Engishöhle im Maasthale in Belgien, nicht als „tiermenschliche“, sondern als verkümmerte Menschenschädel, welche „in keiner Weise als Überreste eines zwischen Affen und Mensch in der Mitte stehenden Wesens angesehen werden können“.[2]) Ähnliches gilt von dem Stirnteile, den Freiherr von Bibra aus einem uralten Grabe in Bolivien nach Europa gebracht, von den sogen. Borreby-Schädeln aus Schweden und Dänemark, von menschlichen Kinnladen, die man im Thale der Somme in Frankreich ge-

[1]) Vgl. Büchner, a. a. O. S. 100.

[2]) Huxley, Über unsere Kenntn. ꝛc. S. 157.

funden u. a. Auch der einst vielgenannte „Brüxer Schädel", den man bei Brüx in Böhmen gefunden, zeigte sich bei genauerer Untersuchung als eine krankhafte Verkümmerung des Vorderschädels, infolge Verwachsung der Pfeilnaht (Synostose).[1])

Aber sind nicht die niederen Menschenrassen ein solcher Beweis für den tierischen Ursprung des Menschen? — Man hat dies in der That behauptet. „Die äthiopische Menschenrasse", sagt Büchner,[2]) „verbindet den Menschen durch eine Menge der schlagendsten Ähnlichkeiten mit der Tierwelt auf eine ganz unverkennbare Weise. Die langen Arme, die Bildung des Fußes, die fleischlose Wade, die langen schmalen Hände, die allgemeine Hagerkeit, die wenig vortretende Nase, das vorragende Gebiß, die niedere, zurückfliehende Stirn, der schmale, nach hinten verlängerte Kopf, der kurze Hals, das enge Becken, der aufgetriebene, hängende Bauch, die Bartlosigkeit, die Hautfarbe, der abscheuliche Geruch, die Unreinlichkeit, das Grimassenschneiden beim Reden, die hellen, kreischenden Töne der Stimme, das Äffische des ganzen Wesens sind ebensoviele Kennzeichen, welche in allen körperlichen Formen und Verhältnissen des Negers die entschiedenste Annäherung an das dem Menschen zunächststehende Tier oder an den Affen unmöglich verkennen lassen." Allein trotz ihrer „fleischlosen Wade", ihres „kurzen Halses", ihrer Hautfarbe, ihrer Unreinlichkeit 2c. sind und bleiben die Neger wahre, echte Menschen, wenngleich wilde, d. h. noch in rohem Naturzustande befindliche, und es ist einfach willkürlich, zu behaupten, diese Rassen „müssen" aus der ihnen zunächst stehenden höheren Tierwelt hervorgegangen sein. Das wäre vielmehr erst zu beweisen.

[1]) Vgl. Geol. Bericht über den Brüxer Schädel, Wien, 1873 (Verein für Geschichte d. Deutschen in Böhmen, 12. Jahrg. S. 68). Um das Jahr 1893 durcheilte die wissenschaftliche Welt die Kunde, ein niederländischer Marinearzt, E. Dubois, habe auf Java in den Jahren 1891 und 1892 endlich das lange gesuchte Verbindungsglied zwischen Affe und Mensch gefunden — zwar nicht als lebendiges Exemplar, sondern einige fossile Knochen und das Schädeldach dieses Übergangsgebildes. Der Fund wurde dem 1896 in Leyden tagenden internationalen Kongresse für Zoologie vorgelegt, und Dubois, der dort persönlich erschienen war, verteidigte seine Anschauung im Sinne des Darwinismus. Allein gerade Virchow (und auch andere) bestritt ganz entschieden, daß der Fund irgendwie „das Rätsel der Descendenz" löse, da vor allem der Schädel „einen ausgemachten Affencharakter" habe. Für die in Rede stehende Frage käme daher der Fund überhaupt nicht in Betracht, da es sich eben um die Überreste eines wirklichen Affen handelte.

[2]) Kraft und Stoff, S. 88. 89.

Vernehmen wir diesfalls einen Ausspruch des in diesen Fragen sicher ebenso kompetenten als unparteiischen Forschers Virchow auf der im Jahre 1887 zu Wiesbaden abgehaltenen Naturforscherversammlung: „Selbst die Fanatiker waren befriedigt, wenn sie den Charakter dieser (fossilen) Schädel dem Typus des Australiers oder Feuerländers annähern konnten. Aber so bestialisch der Australier auch sein mag, er ist weder ein Affe noch ein Vormensch. Unterschiede zwischen Gehirnen von Europäern und Feuerländern sind gar nicht zu begründen. Es kann keine Rede davon sein, daß irgend ein Stamm jetziger Wilden als Zwischenglied zwischen Mensch und Tier angesehen werden darf. Weiter sind wir bis jetzt noch nicht mit der Descendenzlehre . . .“

Ebensowenig sind die „mikrokephalen“, d. h. kleinköpfigen Menschen „Affenmenschen“, wie Vogt sie zu nennen beliebt. Die Mikrokephalie ist nichts als ein abnormer Zustand, eine Verkümmerung oder Bildungshemmung, die sich zudem nur auf Schädel und Gehirn, keineswegs auf den übrigen Körper bezieht, der vielmehr ein durchaus menschlicher ist, weshalb Virchow mit Recht bemerkt: „So wenig die Affen trotz ihrer Menschenähnlichkeit Menschen sind, so wenig sind die Mikrokephalen trotz ihrer Affenähnlichkeit Affen.“ Wollte man diesfalls konsequent sein, so müßte man alle derartige Mißbildungen mit Tierähnlichkeit auf einen solchen tierischen Stammvater des Menschen zurückführen, welcher in der bezüglichen Mißbildung angedeutet ist. So kommen bei Neugeborenen Herzformen vor, welche den Charakter der Herzen von Reptilien, Fischen, ja sogar von Krebsen an sich tragen, und man müßte demgemäß von „Fisch“- oder „Krebsmenschen“ reden. Die Ursache dieser Mißbildungen, speziell der Mikrokephalie, sind krankhafte Prozesse im Mutterleibe, welche das Wachstum, die Entwickelung gewisser Organe des Kindes hemmen und beeinträchtigen — es sind unglückliche, bedauerungswürdige Menschen, hilfloser als Tiere, aber es sind keine „Affenmenschen“, keine lebendige Beweise der Abstammung des Menschen von „affenartigen Urahnen“.

So ist die Darwin'sche Descendenzlehre nicht nur eine Hypothese, weil deren innere Wahrheit nicht bewiesen werden kann, sie ist auch nicht eine giltige, wissenschaftlich brauchbare Hypothese, weil sie nicht erklärt, was durch sie erklärt werden soll. Darwin setzt fort und fort Wirkungen, ohne nach adäquaten, ausreichenden Ursachen zu fragen, und in diesem unlogischen, denk-

widrigen Vorgehen liegt die Hauptschwäche oder richtiger der Grundfehler seiner Theorie; er begnügt sich mit der vagen Behauptung: „Das Entwickelungsprinzip stütze sich auf allgemeine Gründe,“ weiß aber solche „allgemeine“ ausreichende Gründe nicht zu nennen. Gewiß war Darwin von der Richtigkeit seiner Anschauungen aufrichtig überzeugt, gewiß erfüllte ihn das ehrliche Streben, der Wissenschaft und damit der Erforschung der Wahrheit zu dienen, und niemand wird ihm den Ruhm eines großen Forschers, eines emsigen Sammlers und sinnigen, aufmerksamen Beobachters streitig machen können; allein die Pflicht der Wahrheit und Unparteilichkeit gebietet, auch ausdrücklich die Meinung solcher als irrtümlich zu bezeichnen, welche in Darwin erst den Grundleger einer streng wissenschaftlichen Behandlung der Naturwissenschaften erblicken wollen.

Und dann, selbst abgesehen von dem Bisherigen — die Kardinalfrage: Woher die ersten Organismen, woher die „einigen organischen Urformen“, aus denen sich die höheren und höchsten Wesen entwickelt haben sollen, vermag auch Darwin nicht zu lösen, diese Frage wird durch die Descendenztheorie vielmehr nur umgangen oder beiseite gelassen, und was Darwin diesfalls geltend macht, ist eine offenbare petitio principii; denn der „Kampf ums Dasein“ und die „Zuchtwahl“ setzen das Dasein verschiedener, geschlechtlich differenzierter organischer Individuen und Spezies **schon voraus**, während gerade der Darwinismus zu zeigen hätte, wie dieselben **entstanden** sind. Solange aber diese Grundfrage nicht beantwortet ist, hat jede Transmutationslehre, selbst wenn sie sich auf weit gewichtigere Gründe stützen könnte, als die Darwin'sche Theorie vermag, nur einen relativen, formalen Wert. Ganz richtig bemerkt denn auch einer der ersten deutschen Übersetzer von Darwins grundlegendem Werke: „Auch für das erste organische Wesen wäre noch immer ein persönlicher Schöpfungsakt erforderlich; und wenn derselbe einmal erforderlich ist, so ist es ganz gleichgiltig, ob der erste Schöpfungsakt sich nur mit einer oder mit zehn oder mit hunderttausend Arten befaßt hat; solange wir also der Schöpfung nicht entbehren können, solange müssen wir daran zweifeln, in der Darwin'schen Theorie bereits den wahren Schlüssel der Erscheinungen gefunden zu haben.“[1]) Aber auch, nachdem einmal lebensfähiges Protoplasma und organische Urzellen vorhanden waren, konnten sie sich ohne apriorische

---

[1]) Bronn, Darwin, Üb. d. Entstehung der Arten, S. 516. 519.

Veranlagung zu bestimmten höheren Formen nicht zu vollkommeneren Organismen fortentwickeln, nicht aus sich selbst die Stufenleiter der zahllos verschiedenen organischen Wesen und zuletzt den Menschen hervorbringen, da sich die von Darwin diesfalls ausschließlich geltend gemachten äußeren und „zufälligen" Erklärungsgründe als unzureichend und in diesem Umfange unwirksam erwiesen. Gesetzt also selbst, die Descendenzlehre wäre grundsätzlich und wesentlich richtig, so wäre damit der krasse Materialismus noch keineswegs gerechtfertigt, und gesetzt, es wäre richtig, zu sagen: die höheren Organismen haben sich aus den niederen, und der Mensch habe sich zuletzt aus tierischen Formen entwickelt, so müßte man mit Alfred Russel Wallace sofort einschränkend und berichtigend hinzufügen: „Aber nicht ohne Einwirkung und Zuthun einer überlegenen Intelligenz, einer höheren Kausalität, oder doch, mit Hamann, durch ein allgemeineres und fundamentaleres Gesetz, als durch die Zuchtwahl."

Insofern, aber freilich auch nur insofern stimmt das Resultat der wissenschaftlichen Forschung mit der Darstellung der Bibel überein, nach welcher „Gott" Urheber und Schöpfer, wie aller Organismen, so auch des Menschen ist. In welcher Weise diese Schöpfung, die man sich also nicht als eine originäre Erzeugung eines fertigen, entwickelten Menschen, sondern als Endresultat naturgesetzlicher organischer Prozesse und Entwickelungen zu denken hat, vor sich ging, wird der Wissenschaft stets ein Rätsel bleiben, das nur dunkle, unsichere Vermutungen zuläßt, denn an das Absolute, Göttliche, an die Allmacht vermag der Mensch nicht hinanzureichen, und was diesfalls die Bibel in ausführlicher Darstellung erzählt, kann, denkend und wissenschaftlich betrachtet, doch nur als sinnige, poetisch-allegorische Form eines unbegreiflichen, geheimnisvollen natürlichen Vorganges oder Prozesses aufgefaßt werden, wie oben eingehender erörtert und begründet wurde. Man kann recht wohl grundsätzlicher Anhänger der natürlichen Schöpfungstheorie oder der Evolutionslehre sein, ohne dem Darwinismus zuzustimmen, und man kann auch bei der Annahme einer rein natürlichen Schöpfung, bei der Auffassung der Organismen als Bethätigungen und Auswirkungen des Naturprinzipes recht wohl von einem „göttlichen" Ursprunge der Geschöpfe und im besondern des Menschen sprechen.

Befand sich jenes einfache organische Urwesen, das wir uns als Träger und Produkt des höchsten irdischen Organisationsprinzips

zu denken haben, und welches keimartig die Anlage und Entwickelung zum künftigen „Menschen" in sich schloß, zuerst in einem weichen, embryonisch verhüllten Zustande, demnach ohne festes Knochengerüste — und diese Annahme ist um so gerechtfertigter, als es in der paläozoischen Periode noch kein bewohntes Land gab und alles Leben noch im flüssigen Elemente geborgen lag — dann erklärt es sich auch, daß sich fossile Reste dieser menschlichen Vorbildungen nicht erhalten konnten.[1]) Einen Anstoß kann die Evolutionstheorie vernünftigerweise nicht erregen; ist doch, wie schon erwähnt, der Embryo, aus dem sich heute im Mutterleibe der Mensch entwickelt, in den ersten Stadien seines Daseins dem der Säugetiere so ähnlich, daß das schärfste Mikroskop und die eingehendste Analyse, von unbedeutenden Größenunterschieden abgesehen, einen Unterschied nicht entdecken würde; aber dieser menschliche Embryo birgt in seinem innersten Wesen unsichtbare Qualitäten, welche dem Embryo eines Bären, Affen oder Wolfes nicht zukommen. Welche Etappen jener menschliche Urtypus in seiner langen Wanderung durch die niederen Formen seiner Körperlichkeit in aufsteigender Linie zurücklegen mußte, bevor wir in ihm den wirklichen „ersten Menschen" oder den „Urmenschen" zu erkennen vermögen — weiß niemand und wird niemals jemand wissen. Dieses Geständnis ist wenigstens ehrlicher, als die sicheres Wissen vorspiegelnde Phantasterei mancher Forscher. Das sind und bleiben Geheimnisse der schöpferischen Natur. Ebenso wissen wir nicht, ob sich Überreste dieser menschlichen Vorfahren, nachdem sie in festen, standhaften Formen aufgetreten, in den Erdschichten noch vorfinden, und ob die Wissenschaft, wenn dies der Fall, dieselben als solche erkennen könnte. Kennen wir doch z. B. auch nicht die Zwischenglieder, welche in der langen Entwickelungsreihe der Pachydermen hervortraten, bis dieselben durch die Formen der Anchitherien und der Hippotherien sich zu dem edelsten Typus der Huftiere, zum heutigen Pferde, emporgearbeitet.

Auch logisch-philosophisch befriedigt die Entwickelungstheorie, und sie allein. Die Organismen sind Ergüsse und Individualisierungen des absoluten Allebens; sie entstammen demselben schöpferischen Urgrunde und sind daher wesentlich nach dem-

[1]) Die Annahme, daß die Organismen nicht notwendig erst aus der Zeit stammen, in der sie in festen, zur Aufbewahrung geeigneten Formen auftreten, erregt naturwissenschaftlich nicht das geringste Bedenken; sehen wir doch Ähnliches noch heute an der Kaulquappe und dem Fischembryo.

selben Plane oder Typus aufgebaut. Speziell erklärt diese Theorie — so weit eine Erklärung möglich — die Vernunft- (und damit die sittliche) Anlage im Menschen: die menschliche Vernunft ist ein Nachbild, eine konkrete Gestaltung — allerdings eine atomenhaft kleine — der allgemeinen göttlichen Vernunft; diese Vernunft befähigt ihn, sich in das Gebiet des Übersinnlichen zu erheben, sich des schöpferischen Gott-Geistes in der Natur bewußt zu werden und die zahllosen Wunderwerke zu würdigen, welche er geschaffen.

Und in der That giebt es auf die Frage nach dem Ursprunge des Menschen keine erhabenere und weihevollere Antwort, keine, welche das Denken ebenso wie das religiöse Gemüt in dem Grade befriedigte und zugleich den Menschen an seine höhere Würde und Stellung innerhalb der Welt des Organischen so deutlich, allgemein verständlich und eindringlich erinnerte, als die: „Du bist geboren aus Gottes Geiste, ein Geschöpf aus Gottes Hand, gebildet nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes.“ ...[1])

Man hat auch darauf hingewiesen, in der Descendenzlehre, bezw. in der Lehre der Abstammung des Menschen vom Affen liege ein tiefes, moralisches Prinzip; der Gedanke, der Mensch habe sich durch eigene Kraft, durch den fortgesetzten Kampf ums Dasein zu seiner jetzigen Stellung als Haupt aller Geschöpfe emporgehoben, erhebe und adle den Menschen, und treibe ihn zur unausgesetzten weiteren Vervollkommnung seiner physischen und geistigen Natur an; zugleich erinnere ihn diese Lehre an die Stammesverwandtschaft des Menschen mit dem Tiere und mahne ihn an die Verpflichtung, die Tierwelt zu lieben und zu beschützen, und mit derselben wegen ihrer schwächeren Kräfte, als der Mensch sie infolge seiner Kunstfertigkeit besitzt, Mitleid zu haben. Es sei nur eine Folge der „Herrschaft menschlicher Vorurteile“, meint Lamarck,[2]) wenn wir die ehrbaren Eigenschaften der niedrigeren Mitglieder der Naturgemeinde nicht genugsam anerkennen, und nur „geistiger Hochmut“ veranlasse den Menschen, wie Büchner behauptet, „sich hoch erhaben über die ganze Tierwelt zu dünken“.[3])

Nun ist ja das Gewicht und der Ernst dieser und ähnlicher Erwägungen und Bemerkungen gewiß nicht zu unterschätzen oder zu verkennen; aber einen wissenschaftlichen Beweis der innern Wahr-

---

[1]) Gen. 1, 26. — [2]) Natürl. Geschichte d. Schöpfung, S. 136. — [3]) Kraft und Stoff, S. 88.

heit der Descendenztheorie vermögen auch sie nicht zu ersetzen. Übrigens bedarf es keineswegs erst des Rekurses auf die Hypothese der Descendenzlehre, um die Pflicht der sittlichen Selbstachtung und steten Selbstvervollkommnung des Menschen zu begründen; diese Pflicht ist vielmehr schon eine natürliche und selbstverständliche, und wurde als solche von denkenden Geistern erkannt, lange ehe man noch von einer Descendenzlehre etwas wußte. Vom Standpunkte der Entwickelungslehre würde die Pflichtforderung der Selbstvervollkommnung etwa lauten: „Da du von der Natur zum ‚Menschen' veranlagt wurdest, so hast du die Pflicht, deine körperlichen, geistigen und sittlichen Kräfte harmonisch auszubilden, damit du dich dem Ideale eines echten, edlen, vollkommenen ‚Menschen', namentlich in menschlich-höchster, in ethischer Beziehung, möglichst näherst."

Ebenso begründet nicht erst die Theorie der tierischen Abstammung des Menschen für letzteren die Pflicht, die übrigen Lebewesen, soweit sie ihm nicht geradezu gefährlich, lästig oder schädlich sind, zu schonen und zu schützen; diese Pflicht ist vielmehr gleichfalls schon eine natürliche und selbstverständliche, sie ergiebt sich gleichfalls aus der Entwickelungslehre, wobei man nicht einmal an den vielfachen Nutzen zu denken braucht, den zahlreiche Tiere — wie auch Pflanzen — dem Menschen gewähren, oder an die geradezu unentbehrlichen Dienste, welche sie ihm leisten. Ohne das Vorhandensein und ohne die merkwürdige Zähmbarkeit unserer gegenwärtigen Haustiere, namentlich des Pferdes und des Rindes, wäre der Mensch ein elender, geplagter Sklave, und wir sind berechtigt, auch hierin das Walten und Wirken einer natürlich-göttlichen Vorsehung zu erblicken. Auch diese Pflicht der Schonung der Tiere wurde schon lange vor dem Auftauchen der Descendenzlehre erkannt und geübt, und sie bildete gleichfalls schon im frühesten Altertum einen Gegenstand der positiven Religionspflichten, in welcher Beziehung manche der alten Religionen sogar zuweit gingen und bisweilen das Leben gewisser Tiere höher anschlugen, als selbst das des Menschen. Man denke nur z. B. an die Perser, bei denen die Tötung eines Hundes als größeres Verbrechen galt, als die eines Menschen, an die Hindus mit ihrer excessiven Wertschätzung der Kuh — der Buddhismus will das „Mittleid" mit den „niedrigeren Mitgliedern der Naturgemeinde" sogar auf die Parasiten ausgedehnt wissen — an den Tierkult der Ägypter u. a. Auch der Mosaismus läßt die

Pflichten gegen die Tiere nicht außer Acht: „Der Gerechte sorgt auch für sein Vieh, aber das Herz der Gottlosen ist grausam.“[1])

Andererseits giebt es kaum ein Prinzip, das, auf den Menschen und die menschliche Ordnung angewendet, härtere und herzlosere Konsequenzen in sich birgt, als eben das Darwin'sche Prinzip der „natürlichen Züchtung“ und des „Kampfes ums Dasein“. Regelt sich das Verhalten des Menschen zum Mitmenschen wirklich nur nach dem Prinzipe des „Kampfes ums Dasein“, dann darf der physisch, geistig, finanziell, wirtschaftlich und sozial „Stärkere“ den „Schwächeren“ rücksichtslos, erbarmungslos unterdrücken, zurückdrängen, vernichten, dann giebt es für die Ideen der Billigkeit, der Schonung, des Mitleids, der Barmherzigkeit keinen Raum und keine Berechtigung, dann ist der starre, kalte „Egoismus“ mit all seinen häßlichen Auswüchsen und Erscheinungsformen die einzig berechtigte Triebfeder menschlichen Sinnens und Handelns: „Mors tua vita mea!“.. Dann darf der Mensch bewußt und mit Überlegung üben, was etwa die in dichtem Bestande aufwachsenden Bäume des Waldes unbewußt mechanisch thun, indem die stärkeren, höheren den schwächeren, niederen Licht und Luft und Nahrung rauben, unbekümmert, ob die letzteren verkümmern, ersticken, zugrunde gehen, oder was das Raubtier der Wüste thut, wenn es gilt, einen Nebenbuhler innerhalb seines Jagdreviers zu verdrängen und zu beseitigen..

Und ganz ähnlich wären die auf den Menschen und die Menschheit angewandten Konsequenzen der „natürlichen Zuchtwahl“. Darwin nimmt daran Anstoß, daß für Blöde, Kranke, Krüppel Bewahrhäuser und Spitäler errichtet werden, statt sie zugrunde gehen zu lassen, weil dadurch der Ausstoßungsprozeß und die guten Folgen der „natürlichen Zuchtwahl“ verhindert werden;[2]) er lobt die Wilden, daß sie ihre an Körper und Geist schwachen Eltern und Kinder „ausstoßen“, d. i. töten; er tadelt die Einrichtung zivilisierter Nationen, in denen die Ärzte das Leben eines jeden solange als möglich zu erhalten suchen; ja er tadelt das Impfen, weil dadurch Tausende erhalten werden, die ihrer schwachen Konstitution wegen früher den Blattern würden erlegen sein.. Im Interesse der edleren, besseren Seite der Menschennatur, im Interesse der Volks-

[1]) Spr. 12, 10.

[2]) Vgl. Darwin, Die Einwirkung d. natürl. Zuchtwahl auf d. zivilis. Nationen, S. 68.

seele und des Volksgemütes, im Interesse unserer auf dem Geiste des Christentums fußenden Kultur darf wohl gehofft werden, daß es nie gelingen wird, diese Darwin'schen Prinzipien und Schlagwörter zur Grundlage und Norm des individuellen und gesellschaftlichen Lebens zu machen.[1])

---

2. Das Alter des Menschen.

Unsicherheit der Zeit des Auftretens des Menschen. — Ist der Mensch mit den vorweltlichen Tieren gleichzeitig entstanden? — Auch Funde von Menschenknochen in tiefen Erdschichten geben keinen sicheren Anhaltspunkt. — Die „Stein-", „Bronze-" und „Eisenzeit". — Die Pfahlbauten. — Zwei diesbezügliche extreme Anschauungen. — Die vernünftige Mitte.

Die weitere Frage nach dem Alter des Menschengeschlechtes, also die Frage, wie lange es sei, seitdem der vollkommen entwickelte Mensch auf der Erde aufgetreten, ist für den Zweck vorliegender Schrift von untergeordneter Bedeutung, weshalb wir uns hier nur auf einige wenige Bemerkungen beschränken wollen.

Es ist noch nicht gar lange her, daß die Paläontologen das erste Auftreten des fertigen Menschen in die Zeit der Bildung des Alluviums versetzten; doch stimmt gegenwärtig die Forschung auf Grund eingehender Untersuchungen allgemein darin überein, daß der Mensch bereits zur Zeit des Diluviums, und zwar noch in Gemeinschaft mit den großen, jetzt ausgestorbenen Tieren dieser geologischen Epoche gelebt haben muß; denn nicht nur findet man zahlreich Menschenknochen vermischt mit Knochen solcher Tiere in Knochenhöhlen, auch Zeichnungen und Nachbildungen solcher Tiere, insbesondere des Mammut, auf harten Knochen, auf Geweihen und Elfenbein mit Feuersteinsplittern eingeritzt, finden sich ziemlich zahlreich vor, und dies nicht nur in Europa — namentlich in der Höhle La Madelaine in dem jetzigen Frankreich — sondern, was besonders

---

[1]) Die Zahl der Gegner des Darwinismus ist unleugbar im Wachsen begriffen und die wissenschaftliche Überwindung desselben ebenso nur eine Frage der Zeit, wie jene des groben Materialismus. „Der Darwinismus," erklärt u. a. der Zoologe Driesch, „gehört der Geschichte an, er ist widerlegt." Das Leben biete nur soweit kausal erforschbare Probleme, als der Mechanismus eine Rolle spielt; sein Wesentlichstes aber, weil es „Struktur oder Tektonik" ist, ist nur beschreibbar, und zwar vorwiegend mit Zweckmäßigkeitsausdrücken, während die Darwin'schen Voraussetzungen die Zweckmäßigkeit der Lebenserscheinungen nicht erklären. (Biolog. Centralblatt, XVI. Bd. 1896, S. 355.)

bemerkenswert, auch in Amerika.[1]) Manche wollen das Erscheinen des Menschen bis in die Tertiärzeit versetzen,[2]) ohne daß jedoch bis jetzt sichere Beweise für diese Annahme erbracht worden wären.

Fragen wir aber, welcher Zeitraum seit dem ersten Auftreten des Menschen verflossen ist, so ist die ehrlichste und der Wahrheit am meisten entsprechende Antwort wieder die: „Wir wissen es nicht." Alle diesfalls gemachten und versuchten Berechnungen und Aufstellungen sind gewagt und unsicher; denn wenn auch der Mensch mit jenen vorweltlichen Tieren gleichzeitig gelebt hat, so folgt daraus noch nicht, daß er gleichzeitig mit diesen Tieren entstanden ist, abgesehen davon, daß sich ja ebensowenig das Alter dieser Tiere bestimmen läßt. Auch die Höhe einer Schlamm-, Moor- oder Erdschichte, unter der man Menschenknochen gefunden hat, kann nicht als Maßstab zur Berechnung des Zeitraumes dienen, während welches jene Menschenknochen sich daselbst schon befanden; abgesehen von mannigfachen Zufälligkeiten, durch welche der fragliche Fund dorthin gelangen konnte, setzt eine genaue Zeitangabe ein regelmäßiges Anwachsen der betreffenden Schichten voraus, welches aber durch Überschwemmungen, durch Hebungen und Senkungen des Bodens, durch Katastrophen mannigfacher Art gestört werden konnte.

Ebensowenig läßt sich über die Dauer der sogen. Stein- und Bronzezeit, welche der „Eisenzeit" vorausgegangen sei, irgend eine bestimmte oder auch nur wahrscheinliche Angabe machen, wenn auch wenigstens eine „Steinzeit", in der man eine Bearbeitung der Metalle noch nicht kannte, angenommen werden muß. Ja manche Forscher zweifeln geradezu, ob man eine Aufeinanderfolge aller dieser drei Perioden menschlicher Kulturentwickelung für alle Völker annehmen dürfe, wenn sie auch bezüglich einzelner Länder und Völker, z. B. bezüglich der skandinavischen, sehr wahrscheinlich ist, während andere die Verarbeitung und den Gebrauch des Eisens jenem des Kupfers und somit auch der Bronze vorangehen lassen. „Diese drei Perioden für Europa überhaupt anzunehmen," bemerkt H. Wankel, „entspricht nicht mehr dem Stande der Wissenschaft; und wenn noch heute die Forscher an dem Systeme der Dreiteiligkeit festhalten, so ist es nur der Zähigkeit zuzuschreiben, mit der

[1]) Dem entgegen erklärte Virchow auf der Naturforscherversammlung in Ulm im Jahre 1892: „Es ist bisher kein Beleg erbracht worden, daß der Mensch mit dem Mammut zusammengelebt habe."

[2]) Vgl. Koken, Die Vorwelt u. ihre Entwickelungsgeschichte. Leipzig, 1893.

auch in anderen Wissenschaften an langgehegten Vorurteilen festgehalten wird. In Süd- und Mitteleuropa kann man keineswegs behaupten, daß die Kenntnis und Verwendung der Bronze der des Eisens vorangeschritten ist; man könnte höchstens sagen, daß das Eisen nicht in solchem Übermaße zur Verwendung kam, wie die Bronze."[1]) „Die Ursache dieser Erscheinung lag hauptsächlich darin, daß das Eisen nie zum Gusse verwendet wurde, daß es immer nur gehämmert und geschmiedet wurde,[2]) welch letztere Behandlungsart eine große Fertigkeit erfordert, um brauchbare Ware zu liefern.. Wenn die Gediegenheit des Kupfers den Menschen zu dessen Gebrauche und Verwertung verleitete, so mußte dies das Eisen viel früher und allgemeiner bewerkstelligt haben, da es als Meteoreisen weit massenhafter über unsern Erdball zerstreut gefunden wurde."[3])

Auch die Anschauung, daß die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in Seen der Schweiz und Deutschlands entdeckten Pfahlbauten uralt seien und zur Annahme eines überaus hohen Alters des Menschengeschlechtes berechtigen, erwies sich auf Grund eingehender Forschungen als willkürlich, und gegenwärtig steht sogar das verhältnismäßig geringe Alter dieser Pfahlbauten fest.[4])

Im allgemeinen werden wir uns in der vorliegenden Frage nur vor zwei extremen Auffassungen zu hüten haben, von denen die eine das Alter des Menschen mit vielen Hunderttausenden von Jahren oder mit noch weit höheren Zahlen annimmt, während die andere hiefür nur einige wenige Jahrtausende gelten läßt. Zu den Vertretern der ersten Auffassung gehören naturgemäß zumeist solche, welche den Menschen aus niederen organischen Formen hervorgehen

---

[1]) Mitteilungen d. anthropol. Gesellschaft in Wien, VIII. Bd. Nr. 10, S. 291.

[2]) Für andere Erdteile dürfte das nicht gelten; so fand man im Jahre 1892 in Indien einen mächtigen Gußstahlblock, der nach der allgemeinen Annahme aus der Zeit von 1400 v. Chr. stammt.

[3]) Ebend. S. 292.

[4]) Maurer versetzt das Entstehen der Pfahlbauten in die Zeit zwischen dem 8. und 5. Jahrhundert v. Chr. (Ausland, 1864, S. 913); Hochstetter in das letzte vorchristliche Jahrtausend. (Österr. Wochenschrift, 1864, S. 1610); Haßler versetzt die jüngeren in das 3. vorchristliche Jahrhundert und bemerkt bezüglich der älteren: „Es nötigt uns nichts, gar nichts, in der Zeitbestimmung über das Jahr 1000 v. Chr. zurückzugehen." (Deutsche Vierteljahrsschrift, 1865, I. Heft, S. 80.) Ähnlich urteilt Pallmann (Die Pfahlbauten und ihre Bewohner, Greifswalde, 1866) u. a.

lassen; da es auf Grund übereinstimmender Resultate der geologischen Forschung nicht angeht, die „Ewigkeit“ des Menschen zu behaupten, so suchen sie den „Werdeprozeß“ des Menschen wenigstens durch Annahme einer überaus langen Dauer desselben begreiflicher zu machen. „Das Dasein des Menschen auf der Erde,“ bemerkt z. B. Büchner, „kann, zeitlich betrachtet, nur nach Hunderttausenden von Jahren gerechnet werden.“[1]) Ähnlich Vogt: „Die Epoche (seit welcher der Mensch schon existiert) läßt sich jedenfalls nur nach Hunderttausenden von Jahren berechnen.“[2])

Dagegen sind die Vertreter der kirchlichen Theologie bemüht, das Alter des Menschen möglichst gering, etwa mit 6000 Jahren, anzunehmen, weil sich diese Zahl auf Grund der in der Bibel enthaltenen Geschlechtsfolgen seit Adam beiläufig ergiebt; doch weicht hier auch selbst die Septuaginta von dem hebräischen Texte dadurch ab, daß jene gegenüber dem hebräischen Urtexte das Alter des Menschen um mehr als 1000 Jahre zurückrückt; überdies erklärt wenigstens die römisch-katholische Theologie, daß die Frage bezüglich des Alters des Menschengeschlechtes eine rein wissenschaftliche sei, durch welche ein formelles Dogma dieser Kirche nicht berührt werde, wenn nur die zeitliche, unmittelbar göttliche Erschaffung des Menschen in der von der Bibel erzählten Weise zugestanden wird.

Gewiß ist, daß man den Chronologieen der alten Völker, insbesondere der Ägypter, Inder, Perser, Chinesen, Babylonier ꝛc. sowie deren traditionellen Behauptungen ihres überaus hohen Alters berechtigtes Mißtrauen entgegenbringen darf, zumal die geschichtliche Gewißheit über das 8. vorchristliche Jahrhundert hinaus bei fast allen Völkern abnimmt oder ganz aufhört. Begreifliche menschliche Eitelkeit im Vereine mit einer kindlich-naiven beschränkten Weltanschauung veranlaßte diese Völker, ihren Ursprung und ihre Geschichte möglichst weit zurückzuverlegen; am liebsten hielt sich jedes Volk für „autochthon“, als mit der Bildung der Welt und des betreffenden Landes gleichzeitig entstanden, und insbesondere die regierenden Dynastieen wollten als schon vor dem Beginne aller Geschichte existierend, als direkte Nachkömmlinge oder Abstämmlinge der Götter oder der Sonne gelten. Nur die Ägypter hielten sich eigentümlicher Weise für Abstämmlinge der Uraffen dieses Weltteiles, und sogar

---

[1]) Kraft und Stoff, S. 74.

[2]) Köhlergl. und Wissenschaft, S. 50.

eine regierende Familie dieses Landes führte ihren Ursprung direkt auf die Affen zurück.

Allein wenn man auch derartigen Behauptungen keinen realen Wert beilegt, und wenn auch zugegeben werden muß, daß insbesondere die Urgeschichte Ägyptens, wie Ideler bemerkt, „ein Labyrinth ist, zu welchem die Chronologie den Schlüssel verloren hat,“[1]) so weisen doch ziemlich zahlreich erhaltene Denkmäler und Überreste mit Sicherheit darauf hin, daß bei einzelnen dieser Völker schon mehrere Jahrtausende vor der christlichen Zeitrechnung eine verhältnismäßig hohe Kultur geherrscht. So gehören die ältest erhaltenen und in neuester Zeit untersuchten Terrassentempel der Chaldäer in Mugheir, Warka, Abu-Sefrain und Tello ihrer Erbauungszeit nach schon der Periode von 3700 bis 2200 v. Chr. an, und wohl noch älter ist der aus drei Terrassen bestehende Unterbau des von Herodot[2]) beschriebenen und von Nabuchodonossor II. vollendeten Balstempels in Babylon. Die mächtige Pyramide des ägyptischen Königs Cheops wurde gleichfalls wenigstens 3000 Jahre v. Chr. gebaut und hat daher ein Alter von wenigstens 5000 Jahren, und die Sphinx ist sogar noch älter. Und wieder älter als beide Denkmäler ist ein altägyptischer Tempel, der aus mächtigen Quadern erbaut wurde und kein Ornament, keine Hieroglyphen, keine Verzierungen aufweist. Diesen Tempel nennt selbst eine Handschrift des Königs Cheops „uralt“, und die Entstehung desselben wird schon zur Zeit des Baues der großen Pyramide weit zurück in eine dunkle Vorzeit verlegt.

Aber trotz des hohen Alters dieser Denkmäler reichen diese bezüglich der Zeit ihres Entstehens nicht an jene oben erwähnten — allerdings primitiven — Kunsterzeugnisse heran, welche man in den Höhlenwohnungen europäischer Urmenschen, hauptsächlich in den uralten Knochenhöhlen des jetzigen Frankreichs, gefunden. Seit diese entstanden sind, hat nicht nur die Erdachse ihre Lage verändert, sondern auch die Erdoberfläche eine andere Beschaffenheit erhalten. Damals hatten Frankreich, England, Belgien und Deutschland ein arktisches Klima, worauf auch die zahlreich gefundenen Knochen des Rentieres, Mammuts, Steinbockes, Alpenhasen, der Gemse 2c., welche nur ein nordisches Klima vertragen, hinweisen. Daß aber

[1]) Handbuch d. Chronologie, I. Tl., S. 190.

[2]) hist. I. I. 181—186.

der Mensch mit diesen Tieren dort gleichzeitig gelebt haben muß, ist ebenso unzweifelhaft; denn in den Knochen dieser Tiere, insbesondere der Rentiere, welche die hauptsächlichste Nahrung des Höhlenmenschen ausgemacht haben müssen, finden sich von Steinwerkzeugen herrührende Einschnitte, die nur von Menschenhand in die noch frischen und weichen Knochen gemacht sein können. Außerdem sind die meisten Knochen zerschlagen — offenbar zu dem Zwecke, um das darin befindliche Mark zu erlangen.

Erwägt man nun, daß ein so bedeutender Klimawechsel nur ganz allmählich vor sich gegangen sein konnte, und daß Frankreich, soweit geschichtliche Nachrichten reichen, ein gemäßigtes Klima hatte, so müssen sehr lange Zeiträume den damals lebenden Höhlenmenschen von der Gegenwart trennen — Zeiträume, die größer sind als jene, welche zwischen der Gegenwart und dem Baue der ägyptischen und chaldäischen Tempel, der Sphinx und der Pyramiden liegen. Andererseits ist klar, daß lange Zeiträume vergangen sein mußten, bevor der Mensch aus seinem Naturzustande sich kulturell so hoch gehoben hatte, daß er Bauwerke von so vollendeter Kunstform herzustellen vermochte.

Zwar behauptet dem gegenüber die kirchliche Theologie, die verhältnismäßig hohe Kultur dieser Völker bei ihrem Eintritte in die Geschichte beweise nur die Falschheit der Annahme eines ursprünglich rohen Naturzustandes der Menschheit; allein die Lehre der Theologie von einem ursprünglich vollkommenen Zustande des Menschen und der Menschheit ist nicht nur nicht erwiesen, es sprechen dagegen vielmehr auch zahlreiche positive Thatsachen, wie teilweise schon aus den bisherigen Untersuchungen hervorgeht und im Folgenden noch deutlicher gezeigt werden soll.

So können wir die Frage nach dem Alter des Menschen kurz wenigstens dahin beantworten: Es muß als sicher angenommen werden, daß das Alter des Menschen die auf beiläufigen Angaben der Bibel beruhende Zeit von 6000 Jahren übersteigt; in bestimmter positiver Weise vermag aber die Wissenschaft nach ihrem heutigen Stande die Frage, wie lange der Mensch schon auf der Erde existiert, nicht zu beantworten und wird dies wohl auch in aller Zukunft nicht können; was immer diesfalls behauptet wurde und wird, beruht auf mehr oder minder unsicheren Hypothesen, unter denen jene einem gemäßigten Standpunkte angehörige der Wahrheit am nächsten zu kommen scheint, welche das Alter des Menschen mit mindestens

10.000 Jahren annimmt,[1]) von welchem Zeitraume ungefähr 6—7000 Jahre der durch historische Überreste nachweisbaren höheren Kulturentwickelung angehören, ohne daß aber gleichwohl ein bedeutend höheres Alter des Menschen ausgeschlossen erscheint.

---

3. Die Einheit des Menschengeschlechtes.

Der Kernpunkt dieser Frage. — Die biblische Theologie muß die einheitliche Abstammung aller Menschen lehren. — Die Vertreter der Naturforschung sind in dieser Frage geteilter Meinung. — Die Anschauung Burmeisters, Büchners, Vogts u. a. — Kann die Unmöglichkeit der Einheit des Menschengeschlechtes bewiesen werden? — Welche Gründe sprechen für diese Einheit? — Die lex „parsimoniae naturae". — Analogieen aus der Pflanzen- und Tierwelt. — Die Anschauung Agassiz'. — Die fortgesetzt fruchtbare Vermischung der Menschenrassen. — Begriff der „Art". — Die wesentlich gleiche körperliche Organisation aller Menschen. — Eine Bemerkung Humboldts. — Die vernünftige und geistige Seite des Menschengeschlechtes. — Die Frage der Bildungsfähigkeit niederer Rassen. — Ein indirekter Wahrscheinlichkeitsgrund für die Arteinheit aller Menschen. — Die Verschiedenheit der menschlichen Sprachen. — Die „Sprachverwirrung" zu Babel. — Der indogermanische Sprachstamm. — Inflektionale, radikale und agglutinative Sprachen. — Wirkende und fördernde Ursachen der Rassenbildung. — Die geographischen Hindernisse. — Eine Gegenbemerkung Pertys, Waitz' u. a. — Ein ethisches Bedenken gegen die einheitliche Abstammung aller Menschen. — Zusammenfassung des Vorstehenden. — Eine von der Bibel selbst bereitete diesfällige Schwierigkeit. — Die ethisch-soziale Bedeutung der Theorie der Einheit des Menschengeschlechtes. —

---

[1]) Schaafhausen nimmt 10.000—15.000 Jahre an, fügt aber hinzu, „auch das bleibt nur eine Schätzung." (Korrespondenzbl. für Anthropol. 1890. S. 122.) Nüesch berechnet auf Grund seiner Untersuchungen der Erdschichten am Schweizerbilde für die historische Bronze- und Eisenzeit 4000 Jahre, ebensoviel für die jüngere Steinzeit, für den Zeitraum zwischen ihr und der älteren Steinzeit 8—12.000 Jahre, für die letztere endlich 8000 Jahre, im ganzen also 24.000 bis 28.000 Jahre. (Das Schweizerbild, eine Niederlassung aus paläolithischer und neolitischer Zeit. Schaffhausen, 1897.) Häckel hatte das Alter der geologischen Perioden unserer Erdgeschichte früher mit etwa 100 Millionen Jahren bestimmt — gegenwärtig nimmt man nämlich als wahrscheinlich 1400 Millionen Jahre an — welche sich nachstehend verteilen: 1. Archäozoicum (Urzeit der Erde) 52 Millionen Jahre; 2. Paläozoicum (Altertum der Erde) 34 Mill. Jahre; 3. Mesozoicum (Mittelalter der Erde) 11 Mill. Jahre; 4. Känozoicum (Neuzeit d. Erde) 3 Mill. Jahre; 5. Prähistorisches Anthropozoicum (seit dem ersten Auftreten des Menschen) 0.1 bis 0.2 Millionen, d. i. 1 bis 2 Hunderttausend Jahre; 6. Die „Weltgeschichte" — richtiger Menschengeschichte — 6000 Jahre.

Unstreitig wichtiger, sowohl an sich als für den Zweck der vorliegenden Arbeit, ist die Frage bezüglich der Einheit des Menschengeschlechtes, d. i. die Frage, ob alle jetzt vorhandenen Völker und Stämme von einem einzigen Urpaare abstammen, oder ob mehrere oder viele Stammpaare angenommen werden müssen. Diese Frage spitzt sich wesentlich offenbar dahin zu, ob die verschiedenen Teile und Glieder des Menschengeschlechtes nur als Rassen oder Varietäten derselben Spezies, oder als verschiedene, getrennte Spezies anzusehen sind.

Auch in dieser Frage dürfte es, wie in der Gegenwart, so auch in der Zukunft, schwer, wenn nicht unmöglich sein, eine vollständige Einigung der Vertreter der Naturforschung zu erzielen; denn ein wirklicher, strenger Beweis kann, um dies gleich hier hervorzuheben, weder für die eine noch für die andere Annahme geliefert werden, da gewisse Gründe sowohl für als gegen die einheitliche Abstammung der Menschen geltend gemacht werden können. Für jene, welchen die einschlägige biblische Erzählung als Ausfluß einer Offenbarung gilt, kann die Abstammung aller Menschen von dem biblischen Stammpaare keinen Augenblick zweifelhaft sein.[1]) Auch Jesus selbst beruft sich auf diese Darstellung: „Der, welcher im Anfange den Menschen schuf, hat als Mann und Weib sie geschaffen;“[2]) desgleichen Paulus: „Gott hat aus einem Menschen das ganze menschliche Geschlecht gemacht, daß es wohne auf der ganzen Oberfläche der Erde.“[3]) Speziell für den römisch-katholischen Lehrbegriff hat der Satz von der Einheit des Menschengeschlechtes geradezu die Bedeutung eines Dogmas, indem das Tridentinische Konzil jeden mit dem Anathem bedroht, welcher die Vererbung der Sünde des ersten Elternpaares auf alle seine natürlichen Nachkommen, d. h. auf die ganze Menschheit leugnet,[4]) womit die Einheit des Menschengeschlechtes wenigstens indirekt ausgesprochen wird.

Unter den Vertretern der Naturforschung sowie unter den Philosophen, soweit sich letztere mit dieser Frage beschäftigten, sind die Meinungen geteilt. Zahlreiche ältere und neuere Forscher sprechen sich aus rein wissenschaftlichen Gründen für die einheitliche Abstammung aller Menschen aus, wogegen dieselbe von anderer Seite entschieden geleugnet und bekämpft wird.

---

[1]) Vgl. Gen. 1, 27; 2, 5; 2, 20, 8, 16. — [2]) Mtth. 19, 4. — [3]) Apostelg. 17, 26. — [4]) Sess. V. can. 1. 2. 3.

Insbesondere Gegner der theistischen Weltauffassung stellen die Abstammung aller Menschen von einem Urpaare nicht nur als unwahrscheinlich, sondern geradezu als unmöglich hin. Burmeister meint, die Einheit des Menschengeschlechtes werde nur von einigen „mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft nicht sattsam bekannten Forschern verteidigt".[1]) Nach Büchner „scheinen die Resultate der Naturforschung kaum einen Zweifel darüber zu lassen, daß das Menschengeschlecht nicht bloß von mehreren, sondern sogar von sehr vielen Paaren abstammt."[2]) Noch wichtiger seien die Resultate der Sprachforschung: die Wurzeln und die ganze Entstehungsweise der verschiedenen Völkersprachen zeigen eine so durchgreifende und hochgradige Verschiedenheit, daß an einen gemeinschaftlichen Ursprung derselben aus einer Wurzel gar nicht gedacht werden könne. So gebe es — nach A. W. Schlegel — analytische, organische und synthetische Sprachgruppen, welche auf eine durchaus besondere Weise entstanden seien. Ja es müsse sogar aus diesen Resultaten gefolgert werden, daß nicht einmal dieselbe Menschenrasse jedesmal von einem Paare abstammt, sondern daß z. B. die kaukasische Rasse zwei verschiedene Ursprungspunkte besitzt.

Sehr entschieden leugnet Vogt die Möglichkeit der Abstammung aller Rassen von einem Paare.[3]) Die fruchtbare Vermischung sei kein Kriterium der Zugehörigkeit zu einer Art; die Unterschiede, wie die jetzt existierenden Rassen sie bieten, haben schon zu der Zeit existiert, in welcher zum erstenmale die Spuren menschlicher Überreste entdeckt werden konnten; es ist sehr wahrscheinlich, daß nicht nur fünf oder fünfzehn Stammpaare existiert haben, jenachdem man 5 oder 15 verschiedene Menschenrassen annimmt, sondern hunderte; die Verschiedenheit der Hauptrassen in Bezug auf Farbe und Haar, auf Bildung des Skelets und namentlich des Schädels sei so groß, daß „an eine Veränderung durch irgend welche klimatische oder sonstige Einflüsse nicht gedacht werden kann." Unter den Vertretern der philosophischen Spekulation gehört vor allem Strauß zu den Bekämpfern der Einheit des Menschengeschlechtes.[4]) Lotze hält den alten Streit über diese Frage für praktisch bedeutungslos; man müsse „die Einheit der Menschheit vielmehr als ein Ziel in die

[1]) Gesch. d. Schöpfung, S. 504. — [2]) Kraft u. Stoff, S. 76.

[3]) Vgl. Köhlergl. u. Wissenschaft, S. 70 ff. Natürl. Geschichte d. Schöpfung, S. 252 ff. Physiol. Briefe S. 261.

[4]) Glaubensl. I. Bd. S. 681.

Zukunft verlegen," während sie in der Vergangenheit „nie mehr als eine wirkungslose Initiale sein werde".[1])

Fragen wir aber, ob die Leugner und Gegner der einheitlichen Abstammung aller Menschen wirklich bewiesen haben oder beweisen können, daß notwendig eine Mehrheit von Stammpaaren angenommen werden müsse, so muß diese Frage wohl von jedem vorurteilslos Denkenden verneint werden. Weder vermochten und vermögen sie diesen Beweis direkt zu liefern, noch indirekt, d. h. durch den Beweis der Unmöglichkeit der einheitlichen Abstammung aller Menschen. — Nun können die Forscher allerdings auch die Einheit des Menschengeschlechtes nicht eigentlich beweisen, und zwar gleichfalls weder direkt noch indirekt. Es liegt also in diesem Falle ein Problem vor, bezüglich dessen Lösung sich logische und wissenschaftliche Gewißheit nicht erzielen läßt. Insofern aber der Menschengeist trotzdem das Bedürfnis hat, sich über die vorliegende Frage ein Urteil zu bilden, erübrigt nur, die Grenzen der objektiven Gewißheit mittels der Wahrscheinlichkeit zu überschreiten und sich mit dem Fürwahrhalten aus überwiegenden, wenngleich nicht völlig ausreichenden Gründen zu begnügen. Und da kann wohl nicht geleugnet werden, daß für die einheitliche Abstammung aller Menschen mehr Gründe sprechen als für das Gegenteil, und daß die Einwendungen der Gegner nicht derart sind, daß sie als schlechthin unwiderlegbar bezeichnet werden müßten.

Wir wollen hier von dem seitens der Theologen und mancher philosophierenden Forscher — namentlich der älteren — gebrauchten Hinweis auf die sogen. „lex parsimoniae naturae" absehen, d. h. von dem Hinweis auf die Thatsache, daß die Natur bestrebt ist, mit den verhältnismäßig geringsten Mitteln die relativ größten Wirkungen hervorzubringen. War nämlich die Bevölkerung der Erde mittels eines einzigen Menschenpaares möglich, dann wird — das sei schon von vornherein wahrscheinlich — die Natur, bezw. die schöpferische Allmacht, nicht zwei oder mehr Stammpaare hervorgebracht haben. Daß es aber möglich war, mit einem Urpaare die ganze Erde in verhältnismäßig kurzer Zeit zu bevölkern, könne nicht geleugnet werden, und werde von der Naturforschung selbst zugegeben. „Wenn jetzt von jedem Ehepaare in Europa", bemerkt z. B. Burdach,[2]) „im Durchschnitte vier Kinder entstammen, so

[1]) Mikrokosm. III. Tl. S. 92. — [2]) Anthropologie, S. 704.

konnte aus einem einzigen Menschenpaare, welches nebst seinen Nachkommen nach diesem Maßstabe sich fortpflanzte, schon nach tausend Jahren eine doppelt so große Bevölkerung, als jetzt auf der Erde lebt, abstammen."

Bemerkenswert ist das Gesagte immerhin, sei es auch nur, daß es die Zahl der Gründe, welche für die Möglichkeit der Einheit des Menschengeschlechtes sprechen, um einen vermehrt. Ob aber die Einheit des Menschengeschlechtes aus dieser theoretischen Erwägung a priori mit Wahrscheinlichkeit hervorgeht, dürfte bei aller Anerkennung der Natur-Ökonomie und Weltteleologie doch fraglich sein. Denn, wie schon bei einer früheren Veranlassung (im IV. Abschnitte) bemerkt: Wie viele Millionen und aber Millionen Keime bringt die Natur hervor, welche sich nicht zu vollständigen organischen Gebilden entwickeln, ja wegen Abganges der notwendigen Bedingungen überhaupt nicht entwickeln können, und wie viele Millionen zur Entwickelung gelangter pflanzlicher und animalischer Organismen, den Menschen inbegriffen, gehen vorzeitig, d. h. ohne ihren Lebenszweck erreicht zu haben, wegen Mangels innerer und äußerer Existenzbedingungen zugrunde!

Gleichwohl sind wir vielleicht auf Grund gewisser Analogieen schon von vornherein berechtigt, für den Menschen nur einige wenige, oder gar nur einen einzigen Ausgangs- und Entwicklungspunkt als wahrscheinlich anzunehmen. Diese Analogieen bietet nämlich die höhere Tier- und Pflanzenwelt. Sowohl für die höheren Tiere als Pflanzen, wenigstens für die Kulturpflanzen, sind wir im allgemeinen berechtigt, eine „Urheimat" anzunehmen, wo sie in uns unbekannter Zeit in bestimmter Form, als besondere organische Spezies zum erstenmale auftreten, um sich von hier allmählich über die Erde zu verbreiten, soweit eben diese Verbreitung mit Rücksicht auf ihre Lebens- und Existenzbedingungen möglich war. So ist die Urheimat des Feigenbaumes Asien, von wo aus er erst später nach Griechenland und Italien verpflanzt wurde. Nach dem heutigen Frankreich kam der Feigenbaum erst unter dem Kaiser Julian. Der Kirschbaum stammt aus Armenien, die Theestaude aus Korea, die Tulpe aus Taurien, die Kamelie aus China und Japan, die Georgine aus Mexiko, woher auch die Sonnenblume stammt, die Fuchsie aus Südamerika. Unsere Wallnuß fand sich zuerst in Persien und wurde zur Zeit der römischen Könige nach Italien verpflanzt, worauf sie allmählich nach den nördlicher gelegenen

Ländern kam. Der Haselnußstrauch hat seine Urheimat in Pontus. Der Apfelsinenbaum stammt aus China und kam von da nach Portugal und Neapel. Die Roßkastanie wuchs in der Tatarei und wurde erst im Jahre 1550 nach Europa gebracht. Der Kirschlorbeer kam im Jahre 1576 aus Trapezunt. Der Maulbeerbaum stammt aus China, die Quitte von den Ufern der Donau. Der Weinstock hat seine Urheimat in den gebirgigen Gegenden Assyriens, von wo er nach Palästina, Kleinasien und Griechenland verpflanzt wurde. Von hier kam er nach Italien, wurde hier aber erst 600 Jahre nach der Erbauung Roms allgemein angepflanzt. Noch viel später kam der Weinstock nach Gallien und Ungarn, nach Deutschland erst am Ende des dritten christlichen Jahrhunderts.

Und Ähnliches gilt auch von den höheren Tieren, welche sich aus ihrer Urheimat, die wir allerdings häufig nicht oder nicht mit Sicherheit kennen, teils durch Wanderung, teils durch menschliches Zuthun immer weiter verbreiteten, soweit nicht Klima und andere Lebensbedingungen natürliche Schranken setzten. So kam das Pferd, das Rind, der Esel, die Ziege, das Schwein, die Katze, Ratten und Mäuse erst von Europa nach Amerika, während die Puten, die Meerschweinchen, der Kochenillekäfer dort einheimisch waren.

Darf nun mit Rücksicht auf diese mutmaßliche, ja wahrscheinliche Beschränktheit und Lokalisierung des Ursprunges dieser organischen Formen nicht auf eine verhältnismäßig geringe Zahl der bezüglichen Urstämme, ja vielleicht auf einen einzigen Urstamm geschlossen werden? Und sind wir dann nicht zu einer ähnlichen Annahme auch bezüglich des Menschen berechtigt, als dessen Wiege, soweit nicht Autochthonensagen entgegenstehen, in den dunklen Überlieferungen der Völker zumeist Asien bezeichnet wird?

Von größerer Bedeutung für die Annahme der Einheit des Menschengeschlechtes ist unstreitig die Thatsache der fortgesetzt fruchtbaren Vermischung der verschiedenen Menschenrassen untereinander. Zwar wird die Beweiskraft dieser Thatsache von manchen Naturforschern geleugnet — nicht nur von Vogt, wie wir oben sahen, sondern auch von Morton, Rudolphi, Schleiden, Giebel u. a; trotzdem zeugt die Erfahrung für die Richtigkeit des zu Gunsten der einheitlichen Abstammung aller Menschen soeben angeführten Grundes. Mag auch, wie oben erwähnt, die Abgrenzung der „Spezies“ naturhistorisch und in einem besonderen Falle schwierig

und strittig sein, so dürfte wenigstens vom theoretisch-wissenschaftlichen und logischen Gesichtspunkte keine begründete Einwendung gegen jene Definition erhoben werden, welche zu einer und derselben „Art“ — „Spezies“ — alle jene Individuen rechnet, die in den wesentlichen, charakteristischen, inneren oder konstitutiven Merkmalen übereinstimmen, während zu einer „Varietät“, „Abart“ oder „Rasse“ solche Individuen gehören, denen außer den gemeinsamen wesentlichen noch gewisse unwesentliche, äußere, zufällige Merkmale eigentümlich sind.

Daß aber alle normalen Menschen in jenen Merkmalen, welche eben den Begriff „Mensch“ ausmachen, wirklich übereinstimmen, kann nicht geleugnet werden. Alle Menschen haben wesentlich die gleiche körperliche Organisation, denselben anatomischen Bau. Alle Menschen, mögen sie welchem Volke immer angehören oder welche Farbe immer aufweisen, haben, von unwesentlichen oder Rassen-Eigentümlichkeiten abgesehen, eine Schädelbildung, welche eben nur dem Menschen zukommt, und wodurch dieser sich von den höchst entwickelten Affen durchgreifend unterscheidet; die Grundfläche des Schädels und der Umfang der Schädelhöhle ist, mit Ausnahme unbedeutender Abweichungen, bei allen Rassen gleich, und ebenso unterscheidet sich das Gehirn des Negers in nichts Wesentlichem von jenem des Europäers.[1]) Auch das Skelet, die Bildung der Extremitäten ꝛc. ist bei allen Gliedern der großen Menschenfamilie dasselbe; die bei einzelnen Rassen vorhandenen Abweichungen im Baue des Beckens sind nicht wesentlich, und der Unterschied zwischen dem Becken eines Kaukasiers und Negers ist verschwindend klein gegenüber dem Becken etwa eines Orang-Utang oder Gorilla; desgleichen haben alle Menschenrassen die gleiche Zahl, Anordnung, Art und Bau der Zähne und dieselbe Periode der Zahnung. Alle Menschenrassen haben den aufrechten Gang gemeinsam, — eine natürliche Folge des anatomischen Baues des Fußes und des Längenunterschiedes zwischen den vorderen und hinteren Extremitäten;[2]) alle Menschenrassen besitzen ferner die wesentlich gleiche Grenze der Lebensdauer, dieselbe Empfänglichkeit für Krankheiten, die gleiche mittlere Pulsfrequenz, dieselbe normale Körpertemperatur (37 °C), welche Erscheinung sich in der Tierwelt nie bei verschiedenen Arten einer

---

[1]) Vgl. Tiedemann, das Gehirn des Negers ꝛc. Heidelberg, 1837. R. Wagner, Üb. d. Hirnbildung d. Mikrokephalen ꝛc. Göttingen, 1862.

[2]) Vgl. Burmeister, Geol. Bilder, 1. Tl., S. 63 ff.

Gattung, sondern nur bei Varietäten derselben Art findet.[1]) Desgleichen ist bei allen Menschenrassen nicht nur die merkwürdige Erscheinung der Menstruation, sondern auch dieselbe periodische Wiederkehr derselben und die nämliche Dauer der Prägnanz gemeinschaftlich.

Und dieser Parallelismus in körperlicher und physiologischer Beziehung, der eigentlich wesentliche Gleichheit ist, könnte durch das Eingehen in das Detail noch weiter fortgeführt werden. Die — schon oben erwähnten — Abweichungen im Schädel- und Beckenbaue, ferner die Verschiedenheit in Bezug auf die Hautfarbe und die Beschaffenheit des Haares sind nicht auf eine und dieselbe Rasse beschränkt, vielmehr finden sich charakteristische Merkmale der einen Rasse auch an Individuen, ja an ganzen Volksstämmen anderer Rassen, weshalb es ein vergeblicher Versuch der Naturforschung ist, zwischen den einzelnen Rassen eine scharfe Grenze zu ziehen und überhaupt die Menschheit in eine bestimmte Anzahl von Rassen einzuteilen.

Ebenso wichtig, ja noch wichtiger und bedeutsamer ist die wesentliche Übereinstimmung aller normal entwickelten Glieder des Menschengeschlechtes bezüglich der vernünftigen und geistigen Seite, mögen die diesfälligen graduellen Unterschiede auch noch so groß sein. Alle Menschenrassen haben die geistigen Potenzen der Vernunft, der Denkfähigkeit, des Selbstbewußtseins, der freien Willensbestimmung, alle besitzen die Fähigkeit artikulierten Sprechens, alle haben die sittliche Anlage, eine ihrem Kulturgrade entsprechende Gottesvorstellung. Eine gewisse Bildungsfähigkeit kann dem Menschen, mag er welche Hautfarbe immer haben und welcher Rasse immer angehören, im allgemeinen nicht abgesprochen werden, trotz der so überaus niederen Kulturstufe, auf der manche „wilde" Völker noch stehen. Es ist willkürlich und entspricht nicht den Thatsachen, wenn z. B. Büchner ganz allgemein das Urteil fällt, die amerikanischen Indianer seien „ganz unzivilisierbar";[2]) man lasse Europäer unter wilden Völkern aufwachsen, und sie werden sich über den Kulturzustand ihrer Umgebung nicht erheben, während wir zahlreiche Beispiele von Negern kennen, welche durch die ihnen dargebotene Gelegenheit zu geistiger Ausbildung sich nicht nur einen

---

[1]) Vgl. Prichard, I., S. 151 ff.; Waitz, Anthropologie, I., S. 124; Perty, Grundzüge, S. 19.

[2]) Kraft und Stoff, S. 135.

bedeutenden Grad allgemeiner Bildung, sondern selbst der Gelehrsamkeit und der Kunstbildung erworben haben;[1]) und die in neuester Zeit in dem vorkolumbischen Mittel- und Südamerika entdeckten Bauwerke, Städteruinen und Skulpturarbeiten lassen sogar auf einen verhältnismäßig hohen Grad der Kulturentwickelung der Urbevölkerung Amerikas schließen.[2]) Und Ähnliches gilt auch von den Naturvölkern anderer Weltteile, insbesondere Australiens und Polynesiens. Bei dem Stamme der Maoris auf Neuseeland hat man Holzschnitzarbeiten gefunden, welche den diesfalls berühmten Erzeugnissen des europäischen Mittelalters an Geschmack, Feinheit und künstlerischer Ausführung nicht nachstehen! Beweist dies absolute „Bildungsunfähigkeit"? — Aber wie in Amerika sind die Europäer gegen die eingeborenen Stämme auch hier vielfach rücksichtslos mit Zurückdrängung und Vernichtung vorgegangen, und anstatt sich dem mühevollen und langwierigen Geschäfte der geistig-sittlichen Hebung der Eingeborenen zu widmen, hat man sich vielfach damit begnügt, rasch anwachsende Städte mit allem Komfort des modernen Europas anzulegen und die reichen Naturprodukte des Weltteiles auszubeuten.

Zwar scheint die Verschiedenheit der menschlichen Sprachen und deren organischen Aufbaues ein gewichtiger Grund gegen die Annahme der Einheit des Menschengeschlechtes zu sein; allein als thatsächlicher Beweis der spezifischen und ursprünglichen Verschiedenheit der Menschheit können auch diese sprachlichen Abweichungen und Gegensätze nicht angesehen werden. Die Wissenschaft der vergleichenden Sprachforschung ist noch zu jung, deren Resultate sind noch zu wenig gesichtet und gesichert, als daß sich hieraus ein Schluß mit logischer Beweiskraft ziehen ließe, und aus der bloßen Thatsache der Vielheit und Verschiedenheit der menschlichen Sprachen folgt noch nicht mit Notwendigkeit, daß diese Vielheit und Verschiedenheit eine genetische und ursprüngliche gewesen. Ist doch die vergleichende Sprachforschung, und nicht ohne Erfolg, bemüht, den Nachweis zu liefern, daß die hunderte der jetzt vorhandenen Sprachen und ihrer Dialekte durch Differenzierung einer gewissen Anzahl von Sprachfamilien entstanden seien, welch letztere wieder auf eine kleine Zahl höherer Einheiten, der Sprachstämme hinweisen; indem sich so der Umfang der einheitlichen Sprachen-

[1]) Vgl. Waitz, Anthropologie, I. 304 ff.; Perty, Grundzüge, S. 424; Tiedemann, D. Hirn d. Negers, S. 64.

[2]) Vgl. R. Cronau, Amerika. Leipzig, 1892.

gruppen erweitert, die Zahl dieser Gruppen aber vermindert, glauben manche Forscher sogar zur Hypothese einer obersten Spracheinheit, einer „Ursprache", berechtigt zu sein, aus der auch selbst die jetzt noch als heterogen angesehenen Sprachstämme hervorgegangen seien. So glauben manche Forscher — Ewald, Fürst, Wüllner, Burnouf, Steinthal, M. Müller u. a. — Anhaltspunkte zur Annahme einer Verwandtschaft des indogermanischen und semitischen wie auch des turanischen Sprachzweiges gefunden zu haben.

Für jenen, der sich auf positiv biblischen Boden stellt, giebt es freilich auch in dieser Frage keine Unsicherheit und keinen Zweifel. Denn ganz unzweideutig sagt die hebräische Erzählung: „Es war aber auf Erden nur eine Sprache und einerlei Rede."[1]) Da aber die Söhne Adams anfingen, eine Stadt zu bauen und einen Turm, dessen Spitze bis an den Himmel reicht, kam der Herr herab, um die Stadt und den Turm zu sehen, und er verwirrte ihre Sprache, daß einer des andern Rede nicht verstehe; und darum heißt man den Namen dieser Stadt „Babel", d. i. Verwirrung.

Danach wäre die Vielheit und Verschiedenheit der menschlichen Sprachen plötzlich, durch ein unmittelbares und außerordentliches Eingreifen der Gottheit entstanden, und die Verschiedenheit der menschlichen Sprache wäre als göttliche Strafe (!) für die Bethätigung menschlicher Thatkraft oder, wenn man will, menschlichen Hochmutes aufzufassen, während eine solche im Laufe der Zeit immer weiter fortschreitende sprachliche Differenzierung auf rein natürlichem Wege auch in dem Falle eintreten mußte, wenn es ursprünglich wirklich nur ein Menschenpaar und eine Sprache gegeben hat.

Auf eine Thatsache möchten wir hier besonders hinweisen, nicht nur, weil sie die Natürlichkeit des Prozesses der Entstehung neuer Sprachen bestätigt, sondern weil sich aus dieser Thatsache auch eine nicht unwichtige Folgerung bezüglich der Möglichkeit der einheitlichen Abstammung der Menschen ziehen läßt. Diese Thatsache — und die Bezeichnung „Thatsache" darf man wohl auf Grund der Ergebnisse der Sprachforschung mit gutem Rechte gebrauchen — betrifft nämlich die Zusammengehörigkeit der zu dem indo-germanischen oder arischen Sprachstamme gehörenden Völker. Nun ist der östlichste Zweig dieses ursprünglich vereinigten Völkerkomplexes,

[1]) Gen. 11, 1 ff.

der Hindu, fast schwarz, der westlichste, der Deutsche, Anglosachse und Kelte, weiß, woraus hervorgehen würde, daß äußere Unterschiede, insbesondere Unterschiede in der Hautfarbe, die Annahme der genetischen Einheit des Menschengeschlechtes nicht von vornherein unmöglich machen.

Allerdings giebt es Sprachen, welche in morphologischer Beziehung von dem Arischen durchgreifend abweichen; letzteres gehört nämlich zu den „inflektionalen" Sprachen, während es auch „radikale" — wie das Chinesische — und „agglutinative" — wie das Turanische und die amerikanischen Sprachen — giebt; trotzdem sind wir nicht bemüßigt, ja nicht einmal berechtigt, aus dieser typischen Verschiedenheit der Sprachen auf die ursprüngliche Verschiedenheit des Menschengeschlechtes zu schließen, weil sprachliche und Rassen-Verschiedenheiten, wie wissenschaftlich feststeht, keineswegs durchaus parallel gehen; vielmehr gehören zu derselben Rasse verschiedene Sprachfamilien und Sprachstämme — so umfaßt die kaukasische Rasse den indoeuropäischen und semitischen Sprachstamm — und andererseits gehören demselben Sprachstamme verschiedene Rassen an — so zum Turanischen die Magyaren, Mongolen, Jakuten, Eskimos, Tataren, bis hinab zu den Dialekten der Malaien, von Siam und Polynesien.[1])

Als wirkende und fördernde Ursachen der Rassenbildung bezeichnen die Verteidiger der Einheit des Menschengeschlechtes vor allem physikalisch-klimatische Einflüsse, aber auch intellektuelle und kulturelle Zustände in Verbindung mit Nahrung, Beschäftigung, Aufenthalt und Lebensweise, Vererbung, den sogenannten Variationstrieb 2c., welche Einflüsse im Kindesalter des Menschen wirksamer als jetzt sein konnten und mußten, und so allmählich Veränderungen hervorbrachten, welche sodann stabil und relativ unveränderlich geworden sind. So wird unser Hund in Guinea gewissermaßen negerartig — kahl mit krausem Haare im Gesichte, von schwarzer oder schmutzig brauner Farbe;[2]) das nach Amerika eingeführte Schwein ändert nicht nur seine Farbe, sondern man beobachtet bei ihm im verwilderten Zustande die Bildung von Hauern wie beim Eber;[3]) unser Kaninchen wird in Australien rattenähnlich 2c. Wenn nun derartige Veränderungen infolge innerer und äußerer Einflüsse in verhältnismäßig kurzer Zeit noch immer bei Tieren eintreten, mit

[1]) Vgl. M. Müller, a. a. O. S. 243. — [2]) J. Müller, Physiologie d. Menschen, S. 771. — [3]) Peschel, Zeitalter d. Entdeckungen, S. 558.

welchem Rechte könnte die Möglichkeit von Rassenbildungen durch ähnliche Einflüsse beim Menschen geleugnet werden? Der Einfluß des Klimas zeigt sich selbst an den Nachkommen der Neger, welche in kälteren Erdstrichen nicht so schwarz werden wie in der heißen Zone; ebenso hat sich der Typus der Nachkommen der ersten Ansiedler in Nordamerika geändert.[1]) Die Dunkelung der Hautfarbe in heißen Landstrichen und in der Sonnenwärme hat ihren physiologischen Grund in der reichlicheren Entwickelung eines Pigments in den Zellen des Schleimnetzes, ohne daß allerdings bisher der Wissenschaft das eigentliche Wesen dieses Vorganges vollständig klar geworden wäre. Bemerkenswert ist auch die von Burdach betonte Thatsache, daß „alle Kinder — mögen sie von Eltern welcher Rasse immer geboren werden — im Mutterleibe und unmittelbar nach der Geburt eine rote Hautfarbe haben, wie sie im reifen Alter bei keinem Stamme sich findet; erst allmählich färbt sich das Kind des Negers schwarz, des Europäers weiß, des Mongolen gelblich," und er zieht hieraus den Schluß: „Es ist zu glauben, daß die menschliche Natur anfangs noch nicht in so festen Zügen ausgeprägt, vielmehr unbestimmt war, und erst allmählich in die verschiedenen Menschenstämme sich entwickelt hat."[2])

Daß aber bei der Rassenbildung auch geistige, kulturelle Einflüsse und Faktoren modifizierend einwirken konnten, ergiebt sich v. a. daraus, daß, wie Lyell nachgewiesen, der Schädel und gesamte Körperbau des Negers bei stetem Verkehr mit Weißen sich mit jeder neuen Generation mehr und mehr dem Typus des Europäers annähert,[3]) während man andererseits, wie Perty berichtet, in den abgelegenen Gegenden Ungarns noch heute die abschreckende Häßlichkeit der Hunnen trifft;[4]) und ähnliche Beobachtungen ließen sich noch mehrere anführen.

Wenn, wie dies insbesondere Vogt und die zur sogenannten amerikanischen Schule gehörigen Naturforscher thun, die einheitliche Abstammung aller Menschen aus geographischen Hindernissen als unmöglich bezeichnet wird, so kann ein solcher Einwand doch wohl nicht als stichhältig anerkannt werden. War Asien die Urheimat des Menschen, so konnte sich von hier aus allmählich der ganze Erdball bevölkern. Eine größere Schwierigkeit ergäbe sich diesfalls

[1]) Vgl. Wilbrand, Stammt d. Menschengeschl. v. einem Paare ab? S. 68 ff. — [2]) Anthropologie, S. 702. — [3]) Waitz, Anthropol. d. Naturvölker, I. S. 110. — [4]) Anthropol. Vorträge, S. 104.

nach den gegenwärtigen geographischen Verhältnissen nur bezüglich der Inseln der Südsee; „und doch läßt sich gerade hier in genügender Weise zeigen, daß durch diese Schwierigkeiten die Einwanderung von auswärts und die Ausbreitung der Menschen von einer Inselgruppe zur andern nicht gehindert worden ist. ... Die große Übereinstimmung, welche bezüglich der Sprache, Sitte, Sage und Religion in Polynesien von den Sandwichsinseln bis nach Neuseeland hin herrscht, läßt die Annahme verschiedener Abstammung der Inselvölker nicht einmal zu."[1])

Nach der neuen Welt aber konnte die Einwanderung sogar auf verschiedenen Wegen vor sich gegangen sein: von Norden her über die Behringstraße, von der Ostküste Asiens aus, von den Inseln der Südsee, von Island und Grönland aus. Daß wir aber mit großer Wahrscheinlichkeit Asien wirklich als den ältesten Sitz oder die Urheimat des Menschen betrachten dürfen, darin stimmt, mit verschwindend geringen Ausnahmen, auch die wissenschaftliche Forschung überein. „Nirgends," bemerkt Burdach, „finden wir Völkerschaften der drei Hauptstämme des Menschengeschlechtes noch jetzt so beisammen, wie dies in Indien der Fall ist."[2]) Auch Europa hatte wahrscheinlich keine „Aborigines, sondern empfing seine Bevölkerung allmählich aus Asien."[3]) Bei den Chinesen findet sich eine uralte Überlieferung, nach welcher ihre Vorfahren über das nordwestliche Gebirge Schensi eingewandert seien.[4]) Die Religion und Kunst der Griechen wie der Etrusker weist auf ägyptischen, zum Teil auf assyrisch-persischen Ursprung hin.[5]) Die Buchstabenschrift der meisten Kulturvölker Asiens, Nordafrikas und Europas, auch die Runenschrift der Germanen und Skandinavier stammen von den 22 Buchstaben des phönicischen Alphabets ab. Die amerikanischen Völker betreffend, weisen Sagen, Denkmäler und Kulturreste darauf hin, daß auch sie in ihren Ländern nicht ursprünglich heimisch waren, sondern aus Asien eingewandert sind,[6]) wie denn geschichtlich feststeht, daß im Mittelalter Normannen über Island und Grönland nach der Ostküste Nordamerikas kamen, und umgekehrt Eskimos auf ihren Kähnen bis nach Norwegen und in die Ostsee gelangten. Die Stelle, wo der Normanne Thorfien, mit 120 Männern und 5 Frauen

---

[1]) Waitz, Anthropologie, I. S. 226. — [2]) Anthropologie, S. 703. — [3]) Grimm, Deutsche Mythologie, Vorr. S. 22. — [4]) Windischmann, Sina I. S. 19. — [5]) Vgl. Braun, Studien u. Skizzen 2c., S. 308 ff. — [6]) Vgl. Wuttke, Gesch. d. Heident., I. S. 443. Ritter, Erdkunde, III. Tl. S. 338.

von Grönland ausziehend, im Jahre 1003 sich ansiedelte, ist durch eine alte, noch heute sichtbare Felsenschrift kenntlich gemacht.

Auch ein ethisches Bedenken hat man gegen die einheitliche Abstammung der Menschheit geltend gemacht: gab es nur ein Urelternpaar, dann war die geschlechtliche Vermischung der Söhne und Töchter desselben ein Incest, also eine unsittliche Verbindung, welche Annahme unserem sittlichen Gefühle widerspreche und auch mit dem von der Theologie gelehrten Gottesbegriffe schwer vereinbar sei. Darauf ist zu erwidern, daß die Frage der Abstammung aller Menschen von einem Paare oder von mehreren Paaren in erster Linie eine wissenschaftliche, insbesondere eine naturwissenschaftliche und ethnographische sei und nicht eine theologische oder ethische. Die Naturkräfte wirken und schaffen nach bestimmten Gesetzen eben kraft innerer Notwendigkeit ohne Rücksicht auf menschlich-ethische Normen und Forderungen. Die „Ethik" ist nichts ursprünglich Vorhandenes, unmittelbar und fertig Gegebenes, sondern Produkt späterer menschlicher Reflexion und allmählicher vernünftig-geistiger und kultureller Entwickelung. Je tiefer sich der Mensch auch heute noch im Naturzustande befindet, desto unentwickelter und spärlicher sind deshalb seine ethischen Begriffe, desto mehr nähert er sich auch in dieser Beziehung der Tierwelt, desto widerstandsloser läßt er sich gleich dieser von seinen „natürlichen" Trieben und Neigungen ohne sittliche Skrupel beherrschen. Ebensowenig bringt auch selbst das Kind des heutigen — etwa christlichen — Europäers schon fertige sittliche Begriffe und Unterscheidungen mit auf die Welt, und es würde aus und durch sich selbst, ohne Unterricht und Erziehung, auch bei fortschreitender physischer Entwickelung, wenn überhaupt, nur zu dunklen sittlichen Begriffen und Vorstellungen gelangen.

Darum haben zwar alle Kulturvölker eine bestimmte Ethik als Inbegriff fester sittlicher Normen, weil eben alle Kultur wesentlich eine Bethätigung der menschlichen Vernunft ist, und diese Sittenlehre wird bis zu einer gewissen Grenze infolge ihrer unumgänglichen Notwendigkeit für den Einzelnen und die Gesamtheit mit allem Rechte sogar durch gesetzliche und strafrechtliche Bestimmungen des betreffenden Volkes oder Staates geschützt; aber andererseits weichen die Begriffe des sittlich Erlaubten oder Unerlaubten und damit der Inhalt dieser Ethik vielfach ab, weil eben dieser Inhalt durch den reflektierenden Verstand und das Zusammenwirken grundlegender ethischer Geister geschaffen wurde und das Ergebnis dieser Reflexion je nach

Ort, Zeit und Bildungsstand sowie nach speziellen Verhältnissen und Bedürfnissen verschieden sein mußte.

So auch in der vorliegenden Frage. Unsere Gesetze und unser sittliches Gefühl sprechen sich gegen die Zulässigkeit einer ehelichen Verbindung unter sehr nahen Blutsverwandten aus — sowohl aus Gründen der Vernunft als der Erfahrung, weil bei etwaiger Zulässigkeit geschlechtlicher Verbindungen im ersten Grade der Blutsverwandtschaft die sittliche Reinheit und Würde der Familie auf das höchste bedroht würde, und weil geschlechtliche Verbindungen an den Sprossen derselben in körperlicher wie geistiger Beziehung erfahrungsgemäß nicht selten sich in umso höherem Maße rächen, je näher blutsverwandt die Eltern gewesen; allein es geht eben nicht an, den Maßstab unseres sittlichen Bewußtseins und die Forderungen unserer Ethik, deren Grundlage ja unleugbar wesentlich die christliche ist, sowie den derzeitigen geläuterten Gottesbegriff auf den Menschen der Urzeit und des rohen Naturzustandes anzuwenden.

Größere Bedenken scheinen der Lösung dieser Schwierigkeit gerade vom Standpunkte der positiven Theologie entgegenzustehen, weshalb von Seite dieser Theologie über den in Rede stehenden Einwand am liebsten stillschweigend hinweggegangen wird; die Zulassung einer geschlechtlichen Verbindung von Bruder und Schwester im Uranfange des Menschendaseins seitens Gottes will sich in der That mit dem von der heutigen Theologie gelehrten Gottesbegriffe nur schwer vertragen; Gott brauchte nur zwei oder mehrere Stammpaare zu schaffen, und der Incest wäre vermieden worden. Vom Gesichtspunkte der Entwickelungslehre (allerdings auch der Descendenztheorie) fällt übrigens auch dieses Bedenken weg, da sich jener Urorganismus, welcher embryonisch den „Menschen" in sich schloß, durch eine lange Reihe von Zwischen- und Seitengliedern entwickeln mußte, bevor der eigentliche „Mensch" ins Dasein trat.

Fassen wir unsere bisherigen Untersuchungen zusammen, so können wir wohl mit voller Beruhigung sagen: Die Einheit des Menschengeschlechtes ist vom Standpunkte der Vernunft und Wissenschaft möglich und sogar wahrscheinlich, und die Wissenschaft sowie die positive Religion, welche diese Einheit lehrt und verteidigt, hat den Beweis des Gegenteiles jetzt oder in der Zukunft kaum zu fürchten. An den biblischen „Adam" und die biblische „Eva" darf ja hiebei, insofern es sich um eine wissenschaftliche Untersuchung dieser Frage handelt, nicht gedacht werden; die Bezeichnung des ersten

Menschen mit irgend einem charakteristischen Namen war begreifliches und selbstverständliches Bedürfnis, weshalb wir eine solche nicht nur in der Bibel der Hebräer finden.[1])

Ja — jene, welche sich auf den positiv biblischen Boden stellen, erschweren sich sogar den Beweis der Möglichkeit der einheitlichen Abstammung aller Menschen. Denn wenn schon der biblische Adam lange vor der üblichen Annahme gelebt haben und daher die Rassenbildung unter seinen Nachkommen schon in unvordenklicher Zeit vor sich gegangen sein kann, da die Bibeltexte, wie wir früher gesehen, bezüglich des Alters des ersten Menschen nicht übereinstimmen, so bereitet sich dieselbe Bibel eine neue kaum zu überwindende Schwierigkeit durch die Erzählung von dem Untergange aller Menschen mit Ausnahme Noes und seines Weibes sowie deren Nachkommenschaft.[2]) Die vor Noe vorhandenen Rassen — daran gestattet der Text der Bibel keinen Zweifel — gingen zugrunde, und die Bildung der jetzt vorhandenen Menschenrassen geschah unter den Nachkommen Sems, Chams und Japhets. Da nun die Figuren der ältesten Denkmäler Ägyptens schon den unverkennbaren Negertypus — pregnathen Schädel, Wollhaare, dicke Lippen — aufweisen, so müßte nach der Sündflut dieselbe Rassenbildung vor sich gegangen sein, wie sie vor derselben bestand, welche Annahme doch nicht wahrscheinlich und auch mit dem von der Bibel hervorgehobenen Charakter der Flut als einer Strafe, einer durch eigenes Verschulden herbeigeführten Vernichtung der alten Menschheit, schwer verträglich wäre.

Überdies — wie schnell müßte diese Rassenbildung und die Bevölkerung der Erde vor sich gegangen sein! Denn als Abraham, kaum 400 Jahre nach der Flut, nach Ägypten zieht, findet er dort schon ein reich bevölkertes, wohl eingerichtetes Staatswesen, dessen Bewohner zu einer von der semitischen **verschiedenen** Rasse gehören, und ebenso stehen sich 500 Jahre später, zur Zeit des Moses, in Ägypten Juden und Ägypter strenge geschieden gegenüber. Überdies

---

[1]) Bei den Chinesen hieß der erste Mensch In und sein Weib Yang. (Schmitt, Uroffenb. S. 122); bei den Persern Meschia und Meschiana (Zendav. II. 378 b. Nikolas, phil. Stud.); bei den Indern Yama und seine Schwester Yami (Rigveda). Bei den Chaldäern wird der Name „Admi" oder „Adami" der dunklen Rasse beigelegt, während die helle „Sarku" genannt wird. (Fischer, Heident. u. Offenb., S. 207.) Das hebräische „Adam" bedeutet: „der Erdene". — [2]) Gen. 6, 18; 7 13.

gehören, um schon bei der biblischen Völkertafel zu bleiben, nicht nur die Nachkommen Sems, also die Semiten, der weißen Rasse an, auch Japhet und seine Nachkommen waren weiß; es bliebe also nur Cham als Stammvater aller übrigen, farbigen Rassen. Dem steht aber die Thatsache gegenüber, daß unter den Nachkommen Chams Nimrod und die Erbauer von Ninive genannt werden,[1] welche nach den uns erhaltenen Denkmälern weder den mongolischen noch den afrikanischen, sondern gleichfalls den iranischen Typus aufweisen.

Überhaupt kennt der uns unbekannte Urheber dieser uralten biblischen Darstellung nur weiße Nachkommen der Söhne Noes, welche später zahlreiche kleinere Völkerschaften bildeten,[2] deren Wohnsitze fast ausschließlich in einem verhältnismäßig kleinen Teile Asiens zu suchen sind, weil sich die geographischen Kenntnisse jener Vorzeit, in der diese biblischen Erzählungen entstanden sind, eben noch nicht weiter erstreckten.

Zum Schlusse wollen wir nicht unterlassen, auch die praktische, ethisch-soziale Bedeutung der Theorie der einheitlichen Abstammung aller Menschen hervorzuheben. Wir thun dies erst am Schlusse der diesfälligen Untersuchungen, weil wir, wie in allen in diesem Werke behandelten Fragen, so auch in der vorliegenden vor allem die unbefangene wissenschaftliche Untersuchung sprechen lassen mußten, und weil eine Untersuchung aufhört, eine unbefangene und parteilose zu sein, sobald sie sich durch die Rücksicht auf die außerwissenschaftliche Bedeutung eines Satzes und die aus ihm fließenden praktischen Konsequenzen leiten läßt. Umso erfreulicher, wenn auch die wissenschaftliche Untersuchung mit dem ethisch-praktischen Bedürfnisse der Menschheit übereinstimmt.

Denn unleugbar hängt die Lehre von der Abstammung aller Menschenrassen von einem Urpaare mit der Lehre von dem wesentlich gleichen innern Werte, der persönlichen Würde, dem wesentlich gleichen Rechte und Ziele aller Menschen, mit der Pflicht gegenseitiger humaner, liebevoller Behandlung, Schonung und Achtung innig zusammen. Das Altertum kannte die Idee der gemeinsamen Herkunft und Abstammung aller Menschen nicht, darum fehlte ihm auch das Bewußtsein der sozialen Zusammengehörigkeit aller, die ein menschliches Antlitz tragen, darum galt auch im Heiden-

[1]) Gen. 10, 8 ff. — [2]) Sie werden in der Gen. Kap. 10 aufgezählt.

tum die Sklaverei als eine schon aus natürlichen Gründen selbstverständliche und berechtigte Institution, darum schloß sich der Heide gegen den Barbaren und Fremdling, der ihm wesentlich als „Feind" — hostis — galt,[1]) schroff ab. Ein Claudius Galenus erklärt ausdrücklich, er denke bei der Abfassung seiner „Diätetik" an die „Germanen und die übrigen Barbaren so wenig, als an die Bären, Wildschweine und ähnliche wilden Tiere".[2]) Und ähnlich bemühten sich in neuerer Zeit Agassiz und die übrigen Häupter der sogen. amerikanischen Schule Gründe gegen die einheitliche Abstammung der verschiedenen Menschenrassen geltend zu machen — im Interesse der Rechtfertigung des Fortbestandes der Sklaverei!

Allerdings verwahrt sich u. a. Vogt gegen derartige Konsequenzen aus der Artverschiedenheit der Menschen. „Für uns," erklärt er, „hat der Neger dasselbe Recht auf Freiheit, möge er nun einer verschiedenen Art angehören oder mit dem Europäer von Adam her blutsverwandt sein."[3]) Allein doch wohl nicht ganz folgerecht; denn ist der Neger wirklich nur ein Mittelding zwischen Affe und Mensch, wie ja Büchner[4]) u. a. ausdrücklich behaupten, ist er also kein wahrer, wirklicher Mensch, wie es der Weiße ist, dann ist der Weiße auch im Rechte, wenn er den Neger als nicht ebenbürtig, als nicht vollständig „seines Gleichen" betrachtet und ihn demgemäß auch so behandelt ... Wie ganz anders als jene vorhin zitierte Äußerung des Galenus klingt dagegen die bedeutsame Bemerkung des christlichen Schriftstellers Lactantius: „Sind wir alle von einem Menschen ausgegangen, den Gott schuf, dann sind wir blutsverwandt allzumal, und darum ist es ein großes Verbrechen, einen Menschen zu hassen."[5])

---

[1]) Cic. De off. I. 12. — [2]) Opp. omn. IX. p. 52. — [3]) Köhlergl. u. Wissenschaft, S. 84. — [4]) Kraft u. Stoff, S. 88. — [5]) Div. instit. V. 10.

XIV. Abschnitt.

Welchen innern Wert hat die theologische Lehre vom Urzustande des Menschen, vom Sündenfalle, der Erbsünde und Erlösung?

1. Die theologische Lehre vom Urzustande des Menschen.

Der Urzustand des Menschen nach der Lehre der römisch-katholischen und evangelischen Theologie, des Jansenismus und Pelagianismus. — Die diesfällige Lehre der positiven Theologie ist selbst biblisch nicht beweisbar. — Wie bildete sich die Lehre von der „Übernatürlichkeit" des Zustandes des ersten Menschen aus? — Weitere Lehren der Theologie betreffs des Urzustandes des Menschen; die Glückseligkeit des Paradieses. — Welchen innern Wert hat diese theologische Lehre? — Der „Baum des Lebens" und der „Baum der Erkenntnis". — Die „geistig-sittliche Vollkommenheit" des ersten Menschen. — Der Paradiesgarten. — Wie entstand die Sage vom glücklichen Urzustande des Menschen? — Die theologische Lehre über den Urzustand des Menschen ist ungeschichtlich. — Natürliche Entwickelungsfähigkeit des Menschen und Tendenz desselben zum Fortschritte. — Allmähliche Vervollkommnung menschlicher Erfindungen und Fertigkeiten. — Dasselbe gilt von den kulturellen und religiösen Zuständen der Menschheit. — Kann die menschliche Sprache als etwas sofort Fertiges gedacht werden? — Zwei andere extreme Auffassungen. — Der Urzustand des Menschen war der Naturzustand. — Der Urzustand des Menschen nach der Sage der Inder. — Der Perser. — Der Babylonier und Assyrier. — Der Chinesen. — Der Griechen. — Der Ägypter. — Der Germanen. — Schlußbemerkung.

Gemäß der Lehre der positiven Theologie wurde der erste Mensch von Gott nicht nur als Erwachsener, im Zustande vollkommener physischer Entwickelung, und begabt mit Vernunft, freiem Willen und unsterblicher Seele erschaffen, er besaß als Ausfluß besonderer göttlicher Gnade und Liebe auch eine Reihe „übernatürlicher" Gaben, also solcher, welche zum Wesen und Begriffe des Menschen nicht notwendig gehören, und welche er daher unter Um-

ständen wieder verlieren konnte. So sei der erste Mensch nicht nur frei vom Bösen gewesen, er habe auch die übernatürliche Heiligkeit und Gerechtigkeit besessen, welche ihn zu einem Freunde und Kinde Gottes machte und ihn befähigte, sich die ewige Seligkeit zu verdienen.[1])

Wenn jedoch soeben gesagt wurde, die „positive Theologie“ lehre dies, so muß sofort erklärend und einschränkend hinzugesetzt werden: die positive römisch-katholische Theologie; denn die ursprüngliche protestantische Theologie schreibt zwar dem ersten Menschen gleichfalls „Heiligkeit und Gerechtigkeit“ zu, betrachtet diese aber als zum Wesen des Menschen notwendig gehörend. „Dem ersten Menschen,“ lehrte Luther,[2]) „war die ursprüngliche Gerechtigkeit etwas Natürliches, so zwar, daß es zur Natur Adams gehörte, Gott zu lieben, Gott zu glauben, Gott zu erkennen, wie es dem Auge natürlich ist, das Licht zu schauen.“ Die übrigen Richtungen des Protestantismus stimmen diesfalls mit Luther überein, desgleichen im allgemeinen der Jansenismus, während schon Pelagius im 5. Jahrhundert, einer mehr rationellen Auffassung der theologischen Anthropologie huldigend, lehrte, der erste Mensch sei zwar ohne Sünde erschaffen worden, aber auch nicht mit übernatürlicher Heiligkeit begabt gewesen, er habe sich also in einem Zustande befunden, den die Theologie als „Zustand der reinen Natur“ — status naturae purae — bezeichnet. Hiebei scheint die römisch-katholische Lehre im Gegenhalte zur protestantischen die konsequentere zu sein; denn gehörte die „Heiligkeit und Gerechtigkeit“ zum Wesen oder der Natur des Menschen, dann hätte er sie wohl nicht verlieren können, ohne überhaupt aufzuhören, „Mensch“ zu sein.

Irgend einen auf wissenschaftlichen Wert Anspruch erhebenden „Beweis“ kann die Theologie selbstredend allerdings weder für die eine noch die andere Auffassung liefern; ja selbst ein Beweis aus der diesfälligen Darstellung der Bibel kann nicht erbracht werden. Was berichtet diese hierüber? —

„Gott sprach: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde und unserer Ähnlichkeit . .“[3]) Beide Ausdrücke sind offenbar synonym und wollen sagen, Gott habe beschlossen, in dem Menschen ein ihm — Gott — ähnliches Wesen zu schaffen — also ein Wesen, dessen Vernunft- und geistige Thätigkeit der göttlichen analog sein,

---

[1]) Conc. Trid. s. V. — [2]) In gen. 3. — [3]) Gen. 1, 26.

und die ihn, den Menschen, befähigen sollte, sich zum Herrn der Erde und deren Dinge zu machen.[1]) Ja mit Rücksicht auf die sinnliche, rein anthropomorphistische Gottesvorstellung der Genesis sind wir, wie schon oben bemerkt, sogar zur Annahme berechtigt, der Urheber dieser Schilderung habe mit diesen Worten die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott nicht nur in geistiger, sondern auch in leiblicher Beziehung ausdrücken wollen. Die spätere Theologie — schon die patristische — unterschied aber zwischen den beiden Ausdrücken „Bild" und „Ähnlichkeit", und behauptete, es seien damit zwei wesentlich verschiedene Ordnungen oder Stufen der ursprünglichen Ausstattung des Menschen angedeutet: „Bild" — εἰκών — bedeute die Gaben der natürlichen, „Ähnlichkeit" — ὁμοίωσις — jene der übernatürlichen Ordnung; eine Auffassung, deren Willkürlichkeit sich schon daraus ergiebt, daß im folgenden Verse (27) nur der eine dieser beiden Begriffe rekapitulierend genannt wird: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde; nach dem Bilde Gottes schuf er ihn."

Die Lehre von der „Übernatürlichkeit" des Zustandes des ersten Menschen bildete sich vielmehr erst mit der Theorie des Sündenfalles und der „**Erlösung**" durch Christus aus; aber auch diese Erlösungstheorie, wie sie von den Vätern aufgestellt wurde und heute als die offizielle kirchlich-theologische Lehre gilt, hat, wie wir im Folgenden sehen werden, ihren Ursprung nicht in dem Stifter des Christentums selbst, sondern in späteren Paulinischen Ideen und Anschauungen; man faßte das Wesen der „Erlösung" durch Christus als eine Erhebung des Menschen von dem biblischen „Sündenfalle" Adams und Evas, und als eine Zurückversetzung des Menschen in jenen Zustand, in welchem sich das erste Menschenpaar vor Vollbringung seiner Sünde befunden habe, welcher Zustand nach dem Willen Gottes nicht der Person Adams und Evas allein gelten, sondern auch auf alle Nachkommen des ersten Menschen übergehen sollte; daraus deduziert sodann die spätere und heutige Theologie die Berechtigung zu der Behauptung, die Bibel lehre den „übernatürlichen Gnadenzustand" des ersten Menschen, zwar nicht direkt und ausdrücklich — das behauptet nicht einmal die positive Theologie! — aber doch wenigstens indirekt und stillschweigend, mit anderen Worten: die Bibel setze diesen Zustand wenigstens als thatsächlich voraus.

[1]) Gen. 1, 26.

Nicht genug an diesem übernatürlichen Gnadenzustande oder der übernatürlichen Gottes-Ebenbildlichkeit hat gemäß der theologischen Lehre Gott dem ersten Menschen auch noch außerordentliche Vorzüge oder Gnadengaben an der Seele und am Leibe verliehen: die Vernunft des ersten Menschen war mit hoher und vollkommener Erkenntnis begabt, sein Wille zum Guten geneigt und der unordentlichen Lust oder Begierlichkeit nicht unterworfen; in körperlicher oder physischer Beziehung besaß er die übernatürliche Gabe der leiblichen Unsterblichkeit und das Freisein von Schmerz und Mühsal. Auch geistige oder gemütliche Leiden konnten in ihm infolge der in allen Seelenkräften herrschenden Harmonie nicht entstehen; infolge der Vollkommenheit seiner ganzen Natur war der erste Mensch auch dem Irrtume nicht unterworfen. Die äußere Natur, also die Naturkräfte, der Erdboden und dessen Gewächse, wie auch alle Tiere, war dem ersten Menschen vollkommen und widerstandslos unterworfen; er brauchte die Erde nicht erst mühsam und im Schweiße seines Angesichtes zu bebauen, vielmehr bot sie ihm freiwillig ihre Früchte in reichlichstem Maße; Kälte, Hitze, Hunger, Durst brauchte der erste Mensch nicht zu leiden, gegen wilde Tiere nicht zu kämpfen; sein Aufenthalt war der denkbar herrlichste und wonnigste, — ein Garten der Lust und der seligen, beständigen Freude, das „Paradies."

Zwar habe Gott schon dem ersten Menschen den Beruf zu körperlicher und geistiger Arbeit gegeben, aber weder diese körperliche noch die geistige Arbeit war mit Mühe und Anstrengung verbunden, sie verursachte Adam und Eva nicht Unlust und Mißvergnügen, hatte vielmehr den Charakter eines den Geist erquickenden, mit Lust, Freude und Liebe verrichteten Gottesdienstes.

In der That — glücklicher, beneidenswerter, idealer kann der Zustand des ersten Menschen nicht dargestellt werden, als dies mit der vorstehenden kurzen Schilderung auf Grund der theologischen Lehre geschah. — Wie verhält es sich aber bezüglich der innern Wahrheit dieser Lehre? —

Diese kann, wie aus der Natur der Sache erhellt, nicht bewiesen oder auch nur als wahrscheinlich dargethan werden; es fehlt eben alle erfahrungsmäßige und rationelle Grundlage, ja jede diesbezügliche Analogie. Selbst die Theologie erklärt, man könne sich diesen Urzustand des Menschen und den gegenseitigen Verkehr Gottes

mit dem Menschen „nicht deutlich vorstellen.“[1]) Begreiflich! Dieser Verkehr Gottes mit dem Menschen, wie ihn die Bibel erzählt, beruht eben auf einem krassen Anthropomorphismus und kann schon aus diesem Grunde auf innere Wahrheit keinen Anspruch erheben.

Übrigens geht die theologische Lehre zum Teile selbst über die biblische Darstellung hinaus. So fehlt für die Lehre, der erste Mensch habe eine hohe geistige Erkenntnis und eine vollkommene, das Wesen aller Dinge erfassende Vernunft besessen, jeder ausreichende biblische Anhaltspunkt. Worin bestand, wie bethätigte sich doch diese hohe geistige Vollkommenheit Adams und Evas? Mit anderen Worten: welche geistigen Erkenntnisse würden wir heute besitzen, deren wir uns, im Zustande des „Falles“, nicht erfreuen, wenn Adam nicht gesündigt und sich demnach seine höhere geistige Vollkommenheit auch auf alle seine Nachkommen vererbt hätte? . . .

Die Theologen wissen hierauf nicht zu antworten und begnügen sich mit der allgemeinen Behauptung: „Adam war ein physisch und geistig vollendeter und vollkommener Mann.“ „Nicht erst im Laufe der Zeit,“ bemerkt Cyrill von Alexandrien, „hat Adam sich Weisheit erworben, sondern er war vom ersten Anfang seines Daseins an mit vollendeter Weisheit ausgerüstet.“[2])

Ähnlich ist es bezüglich der theologischen Lehre, der Wille des ersten Menschen sei nur dem Guten zugeneigt und der unordentlichen Begierlichkeit nicht unterworfen gewesen. Auch hievon berichtet selbst die Bibel nichts, es wäre denn, daß man in diesem Sinne die Stelle: „Es waren aber beide nackt, Adam nämlich und sein Weib, und schämten sich nicht,“[3]) deuten wollte, was aber doch willkürlich.

Und erst das Freisein von geistiger und leiblicher Trübsal, von Schmerz und Krankheit, vom physischen Tode! Ein wahrer, wirklicher, wenn auch in idealer Vollkommenheit gedachter Mensch sein — und doch frei sein von Schmerz, Krankheit, Alter, Tod! Wer begreift, wer löst diese contradictio in adiecto? . . Der Hinweis darauf, daß ja dieses Freisein von Schmerz, Krankheit, Alter, Tod nicht zum natürlichen Wesen des Menschen gehörte — wie wenigstens die römisch-katholische Theologie lehrt — sondern dem Menschen nur als außerordentliche göttliche Gnadengabe, also in

[1]) Hettinger, a. a. O. II. 1. S. 332. — [2]) in Joan. I. 9.
[3]) Gen. 2, 25.

übernatürlicher Weise zukam, vermag diesen Widerspruch nicht zu lösen. Da auch diese Gnadengaben für alle Nachkommen Adams, also für die ganze Menschheit bestimmt waren — was wäre geschehen, wenn — was ja doch gleichfalls möglich war — der erste Mensch nicht gesündigt und somit diese Eigenschaften nicht verloren hätte? Die kleine Erde, und um so weniger der Garten des Paradieses, hätten alsbald keinen Raum mehr geboten, die Menschen zu fassen, zu ernähren, zu erhalten. Dieses Bedenken ist so natürlich und drängt sich so unwillkürlich auf, daß viele Väter zu der Meinung ihre Zuflucht nahmen, der Leib des Menschen wäre in diesem Falle allmählich vergeistigt und zuletzt „himmlisch verklärt“ worden, so daß er weder einen Raum eingenommen hätte, noch der irdischen Nahrung bedürftig gewesen wäre!! ...[1])

Trotzdem geht aus der Bibel unzweideutig hervor, daß Gott dem Menschen wirklich ein Mittel geschaffen, das ihm die leibliche Unsterblichkeit sichern sollte. „Gott, der Herr,“ erzählt die hebräische Urkunde, „brachte aus dem Boden allerlei Bäume hervor, schön zu schauen und lieblich zu essen; auch den Baum des Lebens in der Mitte des Gartens“...[2]) Doch stimmen die Väter bezüglich der Wirksamkeit der Früchte dieses wunderbaren Baumes nicht überein; so meint Augustinus[3]) und Thomas von Aquin,[4]) der erste Mensch hätte, um sich vor Alter, Krankheit und Tod zu schützen, von diesem Baume wiederholt oder fortgesetzt genießen müssen, da die Erneuerungskraft desselben nur eine beschränkte gewesen sein kann; wogegen andere Väter die Meinung vertreten, ein einmaliger Genuß hätte zur Sicherung der leiblichen Unsterblichkeit hingereicht. Obwohl aber der Mensch die wunderbare Wirkung dieses Baumes kannte und Gott ihm den Genuß desselben nicht verbot — nur vom „Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen“ sollte er nicht essen[5]) — hat nach der biblischen Erzählung der erste Mensch vom Lebensbaume thatsächlich nicht gegessen; denn die Bibel berichtet, Gott habe den ersten Menschen, nachdem dieser ungehorsam vom Baume der Erkenntnis genossen, aus dem Lustgarten verwiesen, „damit er nicht etwa seine Hand ausstrecke und nehme auch vom Baume des Lebens, und esse, und lebe ewiglich.“[6]) Cherubim mit feurigem Schwerte wurden von Gott vor den Lustgarten gestellt, „zu

[1]) Cf. Bellarm. de gratia primi hom. 18. — [2]) Gen. 2, 9. Vgl. Weish. 1, 13; 2, 23. — [3]) De civ. Dei XIV. 26. — [4]) Summ. I. Qu. 97, a. 4. — [5]) Vgl. Gen. 2, 16. 17. — [6]) Gen. 3, 22. 23.

bewahren den Weg zum Baume des Lebens".[1]) Mit Rücksicht auf die Bemerkung Gottes an den ersten Menschen: „An dem Tage, da du (vom Baume der Erkenntnis) issest, wirst du des Todes sterben,"[2]) scheint die Bibel übrigens doch sagen zu wollen: Der Mensch sollte vom Lebensbaume nur dann essen, wenn er den Genuß vom Baume der Erkenntnis unterließe und sich durch seinen Gehorsam die ewige Fortdauer seines leiblichen Lebens verdiente.

Eigentümlich ist auch die weitere theologische Lehre, die sich freilich nur als formale Konsequenz der vorhin genannten Voraussetzungen ergiebt, der erste Mensch sei infolge seiner allgemeinen Vollkommenheit und Integrität keinem Irrtume, keiner Täuschung unterworfen gewesen; er erkannte vielmehr alles, was nur überhaupt Gegenstand des natürlichen Erkennens des Menschen sein kann, so, wie es thatsächlich, objektiv, wesenhaft ist. Und doch war, wie Thomas von Aquin bemerkt,[3]) die Art des Erkennens oder Wissens Adams von unserer Art zu erkennen, nicht verschieden, „gleichwie auch die Augen, welche Christus dem Blindgeborenen gab, nicht verschieden waren von jenen, welche die Natur hervorbringt." Wenden wir das Gesagte auf einen konkreten Fall an: Auch die Sinne Adams und Evas perzipierten den Eindruck der scheinbaren Bewegung der Sonne von Osten nach Westen so, wie unser Auge; aber der erste Mensch war nicht der Täuschung unterworfen, diese scheinbare Bewegung für die wirkliche zu halten; er kannte die wirkliche Bewegung der Sonne vielmehr unmittelbar und ohne weiteres ganz vollkommen, irrtumslos! Ebenso wußte er ganz genau, das „Himmelsgewölbe" sei eigentlich und an sich nicht blau, dieser täuschende Eindruck werde vielmehr nur durch den Durchgang der blauen Lichtstrahlen der Sonne durch die trockenen Luftschichten über unserer Erde herorgebracht![4]) Die Sonne, der Mond, die Sterne erschienen auch dem Adam so klein wie uns — aber er kannte den objektiven Sachverhalt und die Ursache dieser Sinnestäuschung, die weite Entfernung dieser Himmelskörper auf das genaueste! . . .

---

[1]) Das. V. 24. — [2]) Gen. 2, 17. — [3]) Summ. I. Qu. 94, a. 3 ad 1.

[4]) Nach Mosetig-Moorhof ist die Bläue des Himmelsgewölbes die Wirkung des Durchscheinens des lichtlosen schwarzen Weltraumes durch die farblose Erdatmosphäre; so erscheine auch das Menschenauge blau, wenn die schwarze Hinterfläche durch eine farblose Struktur der Regenbogenhaut durchscheint. (Anat. d. menschl. Körpers, 1892, S. 97.)

Wir meinen, es sei überflüssig, hiezu noch Weiteres zu bemerken; Adam und Eva hätten in diesem Falle einen Umfang und eine Tiefe des Wissens- und Erkennens gehabt, durch welche sie das Wissen des auf der Höhe der Gegenwart stehenden Gelehrten weit übertrafen. Sonderbar ist nur, wie sich bei dieser „Irrtumslosigkeit des Erkennens" der erste Mensch trotzdem von der Schlange sofort „täuschen" ließ.

Die weitere Lehre, dem ersten Menschen sei die äußere Natur, also auch die Tierwelt, die Raubtiere und wilden Tiere nicht ausgenommen, vollkommen und freiwillig unterthan gewesen, Gott habe dem Menschen nicht bloß die Fähigkeit zu sprechen eingeschaffen, sondern die Sprache schon sofort fertig und entwickelt in den ersten Menschen gelegt und dem Adam alle Tiere des Feldes wie auch alle Vögel zugeführt, damit er ihnen einen Namen gebe — ist so kindlich-naiv, so erfahrungswidrig und phantastisch, die Weise, wie sich der Urheber dieser Erzählungen insbesondere die Entstehung der menschlichen Sprache denkt, so unpsychologisch und unwissenschaftlich, daß das Gesagte eben nur von einem von vornherein, unmittelbar und kritiklos Gläubigen wörtlich und buchstäblich für wahr gehalten werden kann.

Und endlich der „Lustgarten in der Landschaft Eden" — das Paradies! Die Bibel schildert die Lage des „Paradieses" (vom Zendischen pairi-daêza,[1]) d. i. „Umzäunung", „Garten", „Gehege") ziemlich genau. Ein Fluß entsprang dem Garten, um ihn zu bewässern, der sich von dort in vier Hauptströme teilt: „Der Name des einen ist Phison; er umfließt das ganze Land Hevilath, wo Gold wächst (!); und das Gold dieses Landes ist sehr gut; da findet man auch Bdellium (ein wohlriechendes Baumharz) und den Stein Onyx. Und der Name des anderen Flusses ist Gehon; er umfließt das ganze Land Kusch; aber der Name des dritten Flusses ist Tigris, welcher gegen Assyrien geht. Der vierte aber ist Euphrat."[2]) Trotz dieser topographischen Angaben sind aber die Forscher bezüglich der Gegend, in welcher sich die Bibel das Paradies denkt, nicht ganz einig. Josefus Flavius verlegt es an den Indus, weißen Nil oder Oxus, andere, und bisher wohl die meisten, nach dem armenischen Hochlande, in das Quellgebiet des Euphrat, Tigris, des Araxes und Phasis, wieder andere — die calvinistische Ansicht —

[1]) Avesta I. S. 293. — [2]) Gen. 2, 10—14.

nach den Sümpfen an der Euphrat-Tigris-Mündung. Dagegen suchte schon der Holländer Hopkinson — in seinem 1593 erschienenen Buche: „Descriptio paradisi“ — das Paradies am Euphrat, Tigris und zwei Kanälen des ersteren Flusses, also in Babylonien. Der Orientalist Wetzstein, Rawlinson, Delitzsch u. a. schlossen sich in neuerer Zeit dieser Ansicht an. Delitzsch entdeckte im Jahre 1878 zu London assyrische Topographieen, darunter ein Verzeichnis der Kanäle; zwei dieser Kanäle heißen „Pisan“ und „Guchau“, und Delitzsch nimmt wohl mit Recht an, daß darunter die biblischen Flüsse Phison und Gehon zu verstehen seien. Demnach wäre das Paradies um Babylon gelegen — also in derselben Gegend, wo auch die Entstehung des Berichtes vom Paradiese zu suchen ist, wovon Näheres weiter unten.

Die kirchlichen Väter und Theologen haben viel Mühe und Scharfsinn verwendet, die „historisch-reale“ Bedeutung des Paradiesgartens, sowie die geschichtlich-objektive Wahrheit des verklärten paradiesischen Zustandes des ersten Menschen zu erhärten und eingehend zu schildern. Es liegt in der Natur der Sache, daß sie hiebei eben nur ihrer subjektiven Meinung oder Überzeugung Ausdruck gaben, und daß die Quelle dieser ihrer Schilderungen nicht in historisch bewiesenen Thatsachen oder metaphysisch wahren Begriffen zu suchen ist, sondern in der denkenden Phantasie. „Ich weiß sehr gut,“ bemerkt u. a. Augustinus, „daß über das Paradies Viele vieles geredet haben. Doch sind es vorzugsweise drei Meinungen: die einen wollen das Paradies bloß sinnlich auffassen, die anderen bloß geistig, und wieder andere sinnlich und geistig zugleich.“[1]) Die letztere Auffassung sei die allein richtige, weil aus der biblischen Darstellung ganz unzweideutig hervorgehe, daß die Bibel mit dem Paradies einen wirklichen, geographisch ganz bestimmten Ort verstanden wissen will. Letzteres muß ohne weiteres zugegeben werden; aber ein Beweis für die innere Wahrheit der biblischen Erzählung ist diese Absicht des biblischen Verfassers doch wohl noch nicht. Es ist aber außer den drei von Augustinus erwähnten Auffassungen noch eine vierte möglich, welche wohl dem objektiven Sachverhalte am besten entsprechen dürfte — die mythisch-allegorische.

Die Entstehung dieser Sage vom Paradiesgarten und Lebensbaum, überhaupt von dem glückseligen Urzustande des Menschen, ist ja völkerpsychologisch leicht erklärlich. Das menschliche Leben war

[1]) De Gen. ad lit. VIII. 2.

und ist so reich an Mühsal, Schmerz und Leid, das menschliche Glück so selten, und mit Rücksicht auf Krankheit, Alter und Tod so unsicher und vergänglich, bei allen Völkern kehrt die Klage über das Elend und die Kürze des Menschendaseins so oft und laut wieder, daß man seine Betrachtung gerne von der rauhen, nüchternen, oft geradezu trostlosen wirklichen Gegenwart abwandte und sich auf den Flügeln der Phantasie und der poetischen Idealisierung einer imaginären Urzeit des wahren und allseitigen Glückes, des Freiseins von Mühe, Krankheit, Schmerz und Tod, einer entschwundenen Periode des „goldenen Zeitalters" zuwandte, gleichwie ja auch der erwachsene Mensch der Gegenwart noch immer, insbesondere wenn Sorge und Unglück ihn niederdrücken, wenn Leid, Schmerz, Krankheit und Siechtum an ihm zehren, wenn allmählich und unabwendbar Alter und Tod ihm nahen, wehmutsvoll sich in die glücklichen, gesunden Tage der Jugend, in das „Paradies" der fröhlichen, goldenen Kindheit zurückversetzt und zurückflüchtet. . .

Die theologische Lehre über den Urzustand des Menschen ist aber auch ungeschichtlich; sie versetzt willkürlich den Höhepunkt menschlichen geistigen Erkennens und sittlichen Wollens in den Urbeginn des Menschendaseins, statt alle geistige und sittliche Bildung als das Resultat allmählicher Entwickelung der Menschheit aus dem rohen Naturzustande anzusehen; die geistig-sittliche Bildung des Menschen war nichts Erworbenes, sondern ohne sein Zuthun fertig in ihn Gelegtes; einer Bethätigung seiner geistigen Potenzen bedurfte es nicht erst — sie waren schon sofort aktuell vollkommen und einer Steigerung nicht mehr fähig. Das ist ja der von den Theologen anderweitig doch selbst zurückgewiesene „Traditionalismus" in krasser Form; das heißt nichts anderes, als alle Kulturgeschichte, alle erfahrungsmäßigen Gesetze menschlichen Fortschrittes ignorieren und gewissermaßen auf den Kopf stellen: nicht in aufsteigender Linie bewegt sich dann alles menschliche Denken, Wissen und Erkennen seit dem Uranfange unseres Seins, sondern in absteigender, und es ist, obgleich sich die Theologie, beziehungsweise die Kirche, über den Umfang des konkreten Wissens und Erkennens des ersten Menschen vorsichtigerweise nirgends authentisch oder dogmatisch geäußert, zweifelhaft, ob nicht etwa selbst die gesamte geistig-sittliche Kultur der Gegenwart noch immer hinter jener Adams und Evas zurücksteht. Das aber sind Anschauungen, welche für objektiv wahr zu halten denn doch eine recht harte Forderung ist.

Die Theologie sucht allerdings diese ihre Lehre damit zu begründen, daß der „Fortschritt", das Gesetz der geistigen „Entwickelung, keine wesentliche und notwendige Eigenschaft des Geistes aus und durch sich allein sei, ebensowenig, als die „Bewegung" eine wesentliche und notwendige Eigenschaft des Stoffes, und daß der Mensch aus sich selbst nicht einmal zum Bewußtsein seiner selbst gelangen würde und er daher für alle Zeit unentwickelt, unmündig und verkümmert bleiben würde und müßte. Den Beweis für diese Behauptung bleibt uns aber die Theologie schuldig — noch mehr, diese Behauptung ist geradezu unhaltbar, unwissenschaftlich und erfahrungswidrig. Ist denn der mit Sinneswerkzeugen und der Anlage der Intelligenz begabte Mensch etwa identisch mit dem fühllosen, denkunfähigen, tot und regungslos am Wege liegenden Steine? Wirkt nicht die Außenwelt mit tausendfältigen Eindrücken und Reizen auf den Menschen, und hat der Mensch nicht die natürliche, angeborene Fähigkeit und das Bedürfnis, diese Reize und Eindrücke in sich aufzunehmen, zu behalten und psychisch zu verarbeiten — die ihn umgebenden Erscheinungen zu begreifen, zu verstehen, kurz: zu denken und mittels des erfahrungsmäßigen Denkens vom Bekannten zum Unbekannten, vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Einfachen und Leichten zum Zusammengesetzten und Schwierigeren aufzusteigen, worin eben das Wesen des „Fortschrittes", der geistigen „Entwickelung" besteht?

Man betrachte doch nur das normale, gesunde Kind, wie lebhaft es auf äußere Reize und Eindrücke reagiert, wie es mit fortschreitender Entwickelung sich zu den Dingen der Außenwelt in Beziehung setzt, wie es sein Interesse an dem Verständnis der es umgebenden Gegenstände und Erscheinungen bethätigt. Ein — sonst normal beschaffener — Mensch, der sofort nach seiner Geburt von menschlicher Umgebung strenge abgesondert gehalten und etwa in einem gänzlich abgeschlossenen Gemache oder Verließe durchaus nur sich selbst überlassen bliebe, würde und müßte allerdings geistig verkümmern, wie die Pflanze, der man Licht und Luft und Sonnenschein geraubt, seine Sprach- und Denkfähigkeit und daher auch sein Ich-Bewußtsein blieben unentwickelt; aber diese Voraussetzung trifft doch für die Urahnen des Menschengeschlechtes und deren Nachkommen nicht zu. Es heißt das Wesen, die innerste Natur des Menschengeistes — wir reden hier vom Menschengeiste im allgemeinen, nicht vom Geiste eines oder des anderen Volkes — verkennen und leugnen,

wenn Waitz behauptet: „Es hat sich immer wieder bestätigt, daß der Geist des Menschen von Natur keine Tendenz zum Fortschritte und zur Entwickelung in sich trägt", und es trifft nicht zu, wenn er meint, die moderne idealistische Lehre von der selbständigen Entwickelung des Menschen rein aus sich selbst sei nur aufgestellt worden, weil „sie der Eitelkeit des Menschen schmeichelt", wie es auch nicht zutrifft, daß diese Lehre „den Thatsachen und dem Kausalzusammenhange der Kulturgeschichte Hohn spricht".[1]) Man hat zum Erweise dafür, daß kein Volk „aus eigener Kraft" sich aus dem Zustande der Roheit zu höherer Kultur emporheben konnte, auf Japan hingewiesen, welches seine Kultur von China erhielt, sowie auf die Germanen, welche ihre Kultur Rom verdanken, während Rom seine Kultur von Griechenland und dieses wieder von Ägypten und dem Oriente empfing. Aber woher hatte denn seinerseits China, Ägypten und der Orient seine Kultur? — Wie Japan hatten auch die Germanen, hatte auch Rom, hatte auch Griechenland vor der Berührung mit den höher stehenden Kulturvölkern schon ein gewisses Maß selbsterworbener Kultur, und wissen wir auch nicht, welcher Art und von welchem Umfange z. B. die Kultur des deutschen Volkes heute wäre, wenn dessen Vorfahren von Rom nicht kulturell beeinflußt worden wären, so können wir mit Rücksicht auf die geistige Veranlagung dieses Volkes sowie auf die äußeren Verhältnisse, unter denen es lebte, wohl mit aller Gewißheit annehmen, daß der germanische Geist aus sich selbst eine seinem Wesen entsprechende und allmählich sich steigernde Kultur erzeugt hätte. Deutschland war und ist eben bezüglich des Bodens und Klimas kein „Paradies", das jene, die es bewohnten, ohne deren mühereiches Zuthun wärmte und nährte und reichlich mit allem Nötigen versah; schon die natürliche äußere Notwendigkeit, die bittere Not des Lebens, Kälte, Hunger und Blöße hätten daher den Geist dieses Volkes anspornen müssen, sich auf allen Gebieten des öffentlichen und privaten Lebens, auf dem Gebiete des Ackerbaues, der Jagd, des Gewerbes, der Industrie, der Baukunst 2c. durch Nachdenken, durch Versuche und Erfindungen kulturell zu heben, und sich so die Lebensführung zu erleichtern, zu verschönern, zu verbessern. Der Unterschied liegt deshalb nur darin, daß der Prozeß des Kulturfortschrittes der Deutschen durch die Berührung mit dem schon höher

---

[1]) Anthropologie, I., S. 474.

kultivierten Volke der Römer eben nur beschleunigt und gefördert wurde. Und analog gilt das Gesagte auch bezüglich anderer Völker.

Freilich ist das „Denken, welches die Zivilisation erzeugt und erhält, . . nicht die Funktion eines Geistes, sondern dieses Denken ist die ineinandergreifende und sich gegenseitig tragende Thätigkeit der zusammenlebenden Individuen, erzeugt durch die Umgebung, in die sie gestellt sind, genährt und großgezogen durch die historischen Schicksale, von denen sie ergriffen werden";[1]) aber wer hat dies je geleugnet? Wer hat je behauptet, ein einziger Geist habe alle Zivilisation erzeugt, deren sich ein Volk thatsächlich erfreut? Folgt daraus aber die Unmöglichkeit oder absolute Unfähigkeit eines selbständigen Fortschrittes des Menschengeistes? Und nur darum, d. h. nur um die Möglichkeit und Fähigkeit selbständiger Fortentwickelung, handelt es sich in der vorliegenden Frage. Einzelne besonders veranlagte Geister — und solche hatte und hat jedes Volk und jede Zeitepoche — legten die Grundlage des Fortschrittes, schufen die Idee, und andere setzten das begonnene Werk fort, bauten auf dem Resultate geistiger Arbeit der Vorgänger weiter, während andererseits die kulturellen Errungenschaften eines Volkes anregend und befruchtend auf die geistige Thätigkeit anderer Völker — gleichzeitiger oder späterer — wirkten. Daß hiebei, namentlich auf dem Gebiete der Erfindungen und Entdeckungen, auch dem glücklichen „Zufalle" eine nicht unwichtige Rolle zukommt, lehrt die Kulturgeschichte.

Allerdings ist der Fortschritt der Menschheit kein ungehemmter, in idealer Ruhe sich vollziehender, „geradliniger", wie schon eingangs der vorliegenden Schrift bemerkt wurde. So können kulturelle Errungenschaften, Erfindungen, technische Fertigkeiten unter Umständen wieder verloren gehen — vielleicht auf immer, vielleicht, um in späteren Epochen unter glücklichen Umständen wieder in die Erscheinung zu treten. Und selbst gesetzt, es würde unsere heutige so hoch entwickelte Kultur für immer vernichtet werden — was ja gewiß sehr unwahrscheinlich — so wäre dies zwar tief beklagenswert, aber noch immer kein Beweis gegen die Fähigkeit des Menschengeistes zu eigener, selbständiger geistiger Thätigkeit und Kultur.

Weit skeptischer möchten wir uns auf Grund des Zeugnisses der Geschichte und angesichts der immer allgemeiner hervortretenden

[1]) Waitz, a. a. O., S. 474.

Erscheinungen und Thatsachen auch der Gegenwart bezüglich der Tendenz des Menschengeistes zum sittlichen Fortschritte, zur Hebung der sittlichen Kultur, dieser Blüte und höchsten, wertvollsten Form aller Kultur, aussprechen. Leider ging und geht eben die geistige und materielle Kultur mit der sittlichen nicht notwendig und stets Hand in Hand — weder bei Individuen, noch bei Völkern, im Gegenteile lehrt die Geschichte, daß nicht selten gerade solche Völker, welche den Höhepunkt kultureller Bildung und verfeinerter Lebensführung erreicht hatten, in sittliche Fäulnis gerieten und an Sinnengenuß, Weichlichkeit, Luxus und Unzucht zu grunde gingen; für den geistigen und materiellen Fortschritt bilden eben tausendfache Interessen und Motive, oft selbst solche egoistischen und gewinnsüchtigen Charakters, den starken und wirksamen natürlichen Impuls — im Gegensatze zu den bei vielen, vielleicht sogar den meisten Menschen ohnmächtigen und gering geschätzten idealen Motiven zur Sittlichkeit, zur Selbstbeschränkung und moralischen Selbstvervollkommnung; aber trotzdem kann und darf dem Menschen als Vernunftwesen die Fähigkeit zum selbsteigenen sittlichen Fortschritte nicht abgesprochen werden, welcher Fortschritt für ihn sogar moralische Pflicht ist und bleibt, mag dieser Pflicht auch nicht immer entsprochen werden.

Stets aber ist und bleibt, wie die sittliche, so auch die geistige Kultur wesentlich das Resultat selbsteigener Arbeit, Mühe und Anstrengung; und sowie niemand als „Gelehrter" geboren wird, wie alles positive Wissen allmählich und oft mühsam erworben sein will, so ist auch niemand von vornherein positiv sittlich gut, vollkommen und tugendhaft, er wird es vielmehr erst durch unausgesetzte Selbstzucht und Selbsterziehung, da ihm die Erziehung seitens einer fremden, äußeren Autorität diesfalls doch nur die Grundlage, die Anregung, die Richtung und das Ziel sittlicher Bildung, sowie die äußere Angewöhnung der Sittlichkeit bieten kann.

Die Anwendung des Gesagten auf die theologische Lehre vom Zustande des ersten Menschen liegt nahe. „Die ersten Menschen," bemerkt diesfalls Hegel, „sollen ein vollkommenes Wissen, namentlich von Gott und göttlichen Dingen gehabt haben. Allein dies ist eine thörichte Vorstellung. Das Wissen der Wahrheit ist kein unmittelbares, sondern wesentlich vermittelt. Und nicht anders verhält es sich mit der höchsten sittlichen Vollkommenheit, die der Mensch in dem sogenannten Stande der Unschuld gehabt haben soll. Das

Gute ist die Arbeit der Vermittlung, die nichts Unmittelbares sein kann."[1])

Auch die Thatsache spricht gegen die theologische Idealisierung der ersten Menschen, daß alle menschlichen Erfindungen, Entdeckungen und technischen Fähigkeiten vorerst entweder gar nicht, oder nur in rohen Formen und allgemeinen, dunklen Umrissen vorhanden waren, bis sie allmählich im Laufe der Jahrtausende des Bestandes des menschlichen Geschlechtes zu immer größerer Vollkommenheit gebracht wurden. Erzählt doch die Bibel selbst, daß die ersten Menschen nach dem „Sündenfalle", um ihre Blöße zu decken, „sich Feigenblätter flochten und sich Schürzen machten",[2]) und daß Gott selbst „Adam und seinem Weibe Röcke von Fellen machte und sie ihnen anzog"[3]) — was gewiß nicht hätte geschehen müssen, wenn sich der erste Mensch vordem einer so hohen physischen und geistigen Vollkommenheit erfreut hätte — und berichtet doch auch dieselbe Bibel von Jubal, als dem „Vater der Zither- und Harfenspieler", sowie von Tubalcain, dem ersten „Hämmerer und Schmied in allem Erz und Eisenwerk".[4])

Und dasselbe gilt auch von den kulturellen und insbesondere den religiösen Zuständen. Die Behauptung der Theologen — und auch einzelner älterer Philosophen — der Mensch habe in der Urzeit reinere religiöse Vorstellungen gehabt, als im späteren Verlaufe der Geschichte, und es sei insbesondere der Monotheismus die ursprüngliche allgemeine Religionsform der Menschheit gewesen, ist, wie frühere Untersuchungen gezeigt (vgl. d. VI. Abschnitt), willkürlich und wäre erst zu beweisen. Vielmehr ist das gerade Gegenteil richtig — überall finden wir rohe Naturverehrung auf hylozoistischer, polytheistischer oder pantheistischer Grundlage, oder den Fetismus in mannigfachen Formen als erste Anfänge des Gottesglaubens und der Gottesverehrung, und hievon machen auch die alten Hebräer keine Ausnahme; eben diese rohen, phantastischen, der Gottheit unwürdigen Vorstellungen erheischten das Auftreten religiöser Reformatoren, zu welchen bei den Hebräern vor allem Moses gehört.

Um hier nur wieder an eine Thatsache zu erinnern. Wie schon bei früherer Veranlassung erwähnt, bilden die Hebräer in der Kette der semitischen Völker ein relativ jüngeres Glied; älter als

---

[1]) Religionsphilos., I., S. 190 ff.

[2]) Gen. 3, 7. — [3]) Das. V. 20. — [4]) Gen. 4, 21. 22.

die Hebräer sind die Babylonier und Assyrier, und ebenso ist die Bibel der Hebräer jünger, als die religiösen Überlieferungen der Babylonier und Assyrier, welche auch für den Inhalt der ersten Kapitel der Genesis die Quelle bildeten. Sind nun die in den babylonisch-assyrischen Mythen enthaltenen Gottes- und Religionslehren etwa reiner, vernunftgemäßer, gotteswürdiger, als jene, welche wir in der hebräischen Urkunde finden? Gewiß nicht. Nicht minder deutlich spricht gegen die Behauptung eines geistig-sittlich vollkommenen Zustandes der ersten Menschen die gleichfalls aus früheren Untersuchungen sich ergebende Thatsache, daß sich in der Urzeit bei allen Völkern die grausame Sitte der Menschenopfer findet, und daß diese erst verschwanden, nachdem diese Völker mit einer höheren Stufe der Kultur auch mildere, menschenwürdigere Sitten angenommen hatten.

Ebenso kann auch die menschliche Sprache nicht als etwas unmittelbar und sofort Fertiges, in den Menschen von außen Gelegtes gedacht werden. Das Sprechen ist das Korrelat des Denkens, und sowie dieses als das Resultat allmählicher geistiger Entwickelung und Übung erscheint, so auch die menschliche Sprache. Das unentwickelte, denkunfähige Kind vermag daher noch nicht zu sprechen, muß es vielmehr erst allmählich lernen, und lernt es nur im Verhältnisse und nach Maßgabe seines erwachenden geistigen Lebens. Dasselbe gilt vom Erwachsenen, der erst die Gelegenheit oder Fähigkeit erhält, sprechen zu lernen — z. B. von einem geheilten Tauben. Und wir sind nicht berechtigt, bezüglich des ersten Menschen einen andern Vorgang anzunehmen, eine Ausnahme vorauszusetzen. Der menschliche sprachliche Laut ist das äußere, hörbare Zeichen eines bestimmten Vorstellungsinhaltes, welcher seinerseits, da es „angeborene," d. h. fertige Begriffe nicht giebt, die bewußte Beziehung zu den Dingen der Außenwelt, d. h. die Erfahrung voraussetzt, welche erst erworben werden muß. Soll andererseits der sprachliche Laut, das gesprochene Wort von einem andern verstanden werden, so muß dieser mit dem betreffenden sprachlichen Laute denselben Vorstellungsinhalt verbinden, wie der Sprechende, d. h. alle menschlichen Sprachzeichen sind konventionell und setzen eine allmähliche gemeinsame Verständigung betreffs der Bedeutung der gebrauchten Sprachzeichen voraus. „Wenn Sprache," bemerkt Herbart mit Recht, „ihrem Begriffe nach, absichtliche Mitteilung der Gedanken durch willkürliche Zeichen ist, so konnten die ersten

Mitteilungen unmöglich durch Sprechen geschehen. Denn willkürliche Zeichen müssen verabredet werden, sonst würden sie entweder nicht verstanden, oder höchstens erraten werden; auf das Erraten aber kann der Sprechende nicht rechnen."[1]) Darum setzt die heutige menschliche Lautsprache eine „Natursprache" voraus, welche zu allererst in unwillkürlichen — pathognomischen — Reflex-bewegungen bestand, die seelische Vorgänge des Menschen instinktiv-artig begleiten. Auf äußere, insbesondere affektartige Eindrücke antwortet das Innere des Naturmenschen durch unwillkürliche, mit Naturnotwendigkeit sich einstellende Bewegungen, und Laut-Reflexe sind eben nur eine besondere Art dieser Bewegungen, zumal keinem Teile des motorischen Apparates des Menschen eine solche Empfänglichkeit für Gefühlserregungen zukommt, wie den Sprachwerkzeugen. Indem der Mitmensch diese Lautbewegungen versteht, d. h. aus ihrer Wahrnehmung mittels des Gehöres auf die sie erzeugenden Vorgänge im Innern dessen, von dem sie ausgehen, mit Sicherheit schließt, werden sie zu Zeichen, zu eigentlichen Worten.

Das sind im kurzen die Gründe, welche gegen die theologische Lehre von einem vollkommenen Zustande der ersten Menschen sprechen; diese Lehre enthält zahlreiche innere Schwierigkeiten, Unwahrscheinlichkeiten, ja Unmöglichkeiten mit Rücksicht auf Vernunft, Geschichte, Erfahrung.

Ebenso unbewiesen, ungeschichtlich und willkürlich ist freilich auch die Idealisierung des Zustandes des ersten Menschen durch Rousseau, nach welchem der Urmensch in vollkommener Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und kindlicher Unschuld gelebt haben soll, und man wird kaum irren, wenn man in dieser Rousseau'schen Aufstellung den Einfluß und die Nachwirkung der theologisch-biblischen Lehre vom „Paradiese" erblickt — nur natürlicher, rationeller aufgefaßt, und befreit von mystisch-mythischem Beiwerke. Andererseits können wir aber mit Rücksicht auf die vorausgegangenen Untersuchungen auch nicht jenen Neueren beipflichten, welche mit großer Sicherheit den Zustand der ersten Menschen als jenen der „Ur-Bestialität" annehmen, indem sie im Menschen eben nur eine Übergangsstufe vom Affen erblicken. Letztere nehmen speziell bezüglich der geschlechtlichen Verhältnisse mit Bachofen, Morgan, M'Lennan, Lubbok, Lippert u. a. an, der Mensch der Urzeit

[1]) Psychol. § 130.

habe in einer Geschlechtsgenossenschaft ohne Ehe, ohne Elternschaft, ohne Kindschaft, kurz ohne Familie gelebt, dieser Urzustand sei vielmehr durch die „Sumpfzeugung", „Gemeinschaftsehe", „Promiscuität", d. h. „öffentliche ehelose Paarung der Geschlechter" charakterisiert.[1]) Selbst Darwin hat eine solche Form der „Urbestialität" nicht angenommen,[2]) und andererseits fehlt es nicht an Forschern und Denkern, welche in der Ehe und Familie eine ursprüngliche Institution der Menschheit erblicken.[3]) Wenn wir monogamische Verhältnisse, also eine Art „Ehe" und „Familie", selbst im höheren Tierreiche sehen — man denke an den Storch, an die Taube, den Raben, den Löwen, die Schwalbe u. a. — warum sollte ein analoges Verhältnis bei dem mit Vernunft begabten Menschen der Urzeit nicht als möglich, ja als wahrscheinlich angenommen werden? Eine völlige „Promiscuität" findet sich nicht einmal bei den rohesten Stämmen der Gegenwart, und selbst die nicht selten vorkommende Polygamie wie die seltene Polyandrie kennen eine Art Ehe und Familiengemeinschaft.

So bleibt wohl auch in dieser Frage, wie in der Frage der Entstehung des Menschengeschlechtes, das Richtigste, ehrlich und aufrichtig zu bekennen: „Wir wissen es nicht"; die diesfälligen Mythen und Traditionen der einzelnen Völker sind nicht glaubwürdig, die Geschichte giebt uns über vorgeschichtliche Zustände keinen Aufschuß und ebensowenig die Erfahrung, da sich eben die Menschheit, ja selbst die wilden Stämme, im eigentlichen Urzustande nicht mehr befinden. Soviel aber darf wohl gesagt werden, daß dieser **Ur**zustand des Menschen eben der **Natur**zustand war; und wenngleich sich heute der Mensch nirgends mehr auch in diesem „Naturzustande" befindet, da selbst die sogenannten „wilden" Menschen und Stämme wenigstens Anfänge der Kultur aufweisen und zudem schon vielfach durch Laster und Trunksucht verderbt und entartet erscheinen, wenn wir also auch über diesen „Naturzustand" nichts Näheres und Gesichertes wissen, so muß doch soviel zugegeben werden, daß diese „wilden" Völker dem Naturzustande und damit dem Urzustande näher stehen, als die kultivierten Nationen. Analoge Unterschiede sehen

---

[1]) Vgl. Hellwald, Die menschliche Familie nach ihrer Entstehung und natürlichen Entwickelung. 1888.

[2]) Die Abstammung d. Menschen, 3. Aufl. 1875, II. 339 ff.

[3]) Vgl. Starcke, Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwickelung. Leipzig, 1888.

wir an den rohen, noch im „natürlichen“ Zustande befindlichen, und den durch die Kunst bearbeiteten und zugerichteten Edelsteinen, an den „wilden“ und den „Kultur“-Pflanzen, an den „wilden“ und den durch menschliches Zuthun gezähmten und domestizierten Tieren.

Wie schon oben erwähnt, finden sich übrigens ähnliche Sagen bezüglich des glücklichen Urzustandes des Menschen wie bei den Hebräern auch bei anderen alten Völkern, namentlich bei den Urvölkern Asiens. So erzählen die Lieder der Inder von einem seligen Urzustande des Menschen, in welchem die „Weisen der Vorzeit“ mit den Göttern in innigem Verkehre lebten:

. . . „Es teilten jene rechtgesinnten Weisen
der Vorzeit mit den Göttern ihre Feste“ . . .[1])

In einem anderen Liede spricht der Dichter die Bitte aus: „Ruft uns (o Götter!) zu unserem früheren Wohlergehen, schnell auch zu neuem Glücke“ . . .[2]) „Mögen wir das schöne Lebensalter der Vorzeit erreichen.“[3]) Auch der Glaube an eine ehemalige Unsterblichkeit findet sich: „Die von Yama entsprungene Unsterblichkeit suchen wir zu eropfern;“[4]) d. h. wir bringen den Göttern Opfer, damit wir die Unsterblichkeit, welche Yama — so hieß der erste Mensch — besessen, wieder zurückerlangen. Ob die Inder auch den Baum des Lebens oder der Unsterblichkeit hatten, ist ungewiß. Wohl aber kennt der Rig-Veda den heiligen, auf Bergen wachsenden Baum Soma, aus dessen Früchten die Priester den Saft preßten, der bei den Opfern getrunken, der als göttlich verehrt wurde, und dem man die Wirkung einer wunderbaren, übernatürlichen Stärkung des Körpers und Geistes sowie die Bewahrung von Krankheiten zuschrieb.

Und wie die Inder kennen auch die alten Perser einen glückseligen Aufenthaltsort des ersten Menschen. So heißt es im 1. Kapitel des Vendidad: „Es sprach Ahura-Mazda zu dem heiligen Zarathustra: Ich schuf, o Zarathustra, einen Ort, ein Werk der Anmut, wo nirgends geschaffen war eine Möglichkeit (sich diesem Orte zu nahen) . . Einen ersten und besten der Orte und Plätze habe ich geschaffen, ich, der ich Ahura-Mazda bin.“[5]) Da war noch „kein kalter Wind, noch Hitze, keine Auflösung, kein Tod“.[6]) In diesem „schönen, glänzenden, sehenswerten“[7]) Orte oder Garten

---

[1]) Rig. V. VII., 76, 3, 4; 70 Lieder d. R. 38. — [2]) VIII. 27, 10. — [3]) II. 27, 10. — [4]) I. 83, 5. — [5]) Vend. I. 1–7. — [6]) Vend. II. 16. — [7]) Das. XXII. 3.

brachte Ahura „viele nützliche, heilsame Bäume" hervor, darunter auch den Garokerena,[1]) welchen Baum die spätere persische Sage als „weißen Haoma" oder als Baum des Lebens bezeichnet. Man dachte sich darunter eine Pflanze, deren Saft zu einem Opfertranke bereitet wurde, welcher „heilbringend" ist, „Gesundheit und Kraft verleiht", und „Stärke giebt gegen die bösen Mächte und schlechte Menschen".[2]) Dieser weiße Hom „wächst in der Quelle Arduisur, jeder, der ihn ißt, wird unsterblich."[3]) So lange der Mensch an jenem lieblichen, anmutigen Orte lebte, war er auch frei von Mühsal und Krankheit, sowie vom Tode; dabei nahm der erste Mensch gar keine Nahrung zu sich, wie es auch am Ende aller Dinge wieder der Fall sein werde.[4]) Und nicht nur der Mensch war zur Zeit, als noch Ahura herrschte, unsterblich, sondern auch „das Vieh. Nicht vertrockneten auch Wasser und Bäume, nicht versiegte die eßbare Speise .. Vater und Sohn schritten einher, jeder von beiden 15=jährig dem Gesichte nach."[5]) Dabei pflogen diese glücklichen Menschen Umgang mit Ahura und den übrigen Göttern.[6]) Ahura unterhielt sich mit Yima, dem ersten Menschen, und lehrte ihn das heilige Gesetz.[7])

Gemäß dem Inhalte der babylonisch=assyrischen Keilinschriften wird in den Mythen der Babylonier und Assyrier der erste Mensch gleichfalls schon in körperlicher wie geistiger Vollkommenheit gedacht. Auf die körperliche Vollkommenheit deuten die fragmentarischen Bezeichnungen: „Fleisch schön . . . lautere Gestalt;"[8]) die geistige Vollkommenheit ergiebt sich aus den Pflichten, welche der Mensch gegen Gott und die Mitmenschen erfüllen soll. Weiter bemerken die Inschriftentafeln, der Mensch sei geschaffen worden, „daß er die Götter fürchte" (Z. 15). „Übelthun soll nicht aus ihm herauskommen" (Z. 22). Er ist „eingesetzt in die Gemeinschaft der Götter und erfreut ihr Herz" (Z. 23). Auf den biblischen Paradiesgarten, in dem der Mensch ursprünglich sich befand, deutet der in den Inschriften wiederholt genannte „Hain des Gottes Anu" hin. Nach Sir H. Rawlinson dachten sich die alten Babylonier, wie aus anderen Inschriften hervorgeht, diesen Garten in der babylonischen Landschaft Gan=Dunias, in der sich die vier Flüsse Euphrat, Tigris, Surappi und Ukni befinden. Ebenso befindet sich auf dem

---

[1]) XX. 15—18. — [2]) Yç. 58, 59. — [3]) Bundehesch, fol. 119 vso. I. 1. — [4]) Bund. c. 31. — [5]) Yç. 9, 15—21. — [6]) Vend. 2, 42—46. — [7]) Vend. 2, 5. — [8]) Smith, Chald. Gen. S. 74.

Siegel eines altbabylonischen Cylinders die Abbildung des „Baumes der Erkenntnis“: zwei Personen sitzen auf beiden Seiten des Baumes, ihre Hand nach der Frucht desselben ausstreckend, während sich hinter der weiblichen Figur eine Schlange ringelt. Desgleichen zeigen altbabylonische Monumente häufig den biblischen „Baum des Lebens“, gewöhnlich bewacht von zwei geflügelten Gestalten.

Der mythische Paradiesberg der Chinesen liegt auf dem Kuen-Lun- und Tschienschangebirge; in der Mitte des Berges ist ein Garten, in welchem eine Quelle entspringt, deren Wasser, wenn es getrunken wird, unsterblich macht.[1])

Nach der Meinung der Griechen lag der Garten der Hesperiden auf dem Atlas; der wunderbare Baum, der darin wuchs, trug goldene Frucht. Mauern schützen ihn, ein Drache bewacht ihn. Dieser Garten ist von den Hyperboräern bewohnt, welche Krankheit und Tod nicht kennen, welchen beständiger Sonnenschein angenehme Wärme spendet.[2]) Eingehend schildert Hesiod das „goldene Zeitalter“, während welches Chronos den Himmel beherrschte.[3])

Eine — allerdings nur entfernte und dunkle — Andeutung bezüglich eines Paradiesgartens findet sich auch bei den Ägyptern. Auf einer Insel, die zugleich ein steiler Berg ist, mit beständig grünenden Wiesen, mit Bäumen, die unausgesetzt blühen und Früchte tragen, mit Quellen, die nach allen Richtungen ihr helles Wasser ausgießen, wird Osiris geboren; dort leben auch die „Makrobier“. Doch wissen die Ägypter — wie auch die Chinesen und Griechen — nichts von einem „Baume der Erkenntnis“ und ebensowenig von einem „Lebensbaume“.

Ebenso auch nicht die Germanen, deren Sagenkreis nur von den — den Indogermanen gemeinsamen — vier Weltaltern zu erzählen weiß. Eine „bessere“ Zeit kennt die Edda eigentlich nur bezüglich der Götter, welche anfänglich „die Gier des Goldes noch nicht kannten“,[4]) während der Zustand des Menschen von allem Anbeginn her vielmehr als ein mühseliger und kümmerlicher geschildert wird. Die Rauheit des Himmels, unter dem die Germanen wohl lange vor ihrem Eintritte in die Geschichte gelebt, die Härte der Arbeit, mit der sie dem Boden ihre grobe Nahrung abringen mußten, der nüchterne Sinn, der ihnen als Bewohnern nörd-

---

[1]) Mém. concern. les Chin. I. 106. — [2]) Diod. III. 54; Plin. h. nat. IV. 12. — [3]) Opp. et dies 113 sqq. — [4]) Simrock, Mythol. S. 52.

licher Gegenden eigen war, ließ eben ähnliche Vorstellungen und Schilderungen, wie sie die rege Phantasie südlicher Völker erzeugte, nicht aufkommen.

---

2. Die theologische Lehre vom Sündenfalle.

Das altbiblische Substrat der theologischen Lehre vom Sündenfalle. — Was ist von der diesfälligen biblischen Erzählung zu halten? — Mythischer Charakter dieser Erzählung. — Die „Schlange" und der „Satan". — Wie verhält sich die theologische Lehre betreffs der Folgen und Strafen des Sündenfalles zur biblischen Darstellung? — Diese Lehre ist auch unpsychologisch und erfahrungswidrig. — Ist die von der Bibel erzählte göttliche Straffentenz gotteswürdig? — Sittliche Beurteilung der Sünde des ersten Menschen. — War die in der Bibel erzählte „Freiheitsprobe" des ersten Menschen gotteswürdig und zweckentsprechend? — Verlegenheit der theologischen Erklärer in dieser Frage. — Die Symbolik der biblischen Erzählung. — Die diesfällige Sage der Inder. — Der Perser. — Der Babylonier. — Der Chinesen. — Der Griechen. — Der Mexikaner.

Mit der theologischen Lehre von einem natürlich vollkommenen und durch übernatürliche Vorzüge und Gnadengaben seitens Gottes noch erhöhten Urzustande des ersten Menschen hängt die weitere theologische Lehre vom Sündenfalle und der Erbsünde innig zusammen — jene erstgenannte Lehre bildet die natürliche und formal-logische Bedingung und Voraussetzung dieser.

Das altbiblische Substrat der theologischen Lehre vom Sündenfalle findet sich im 2. Kapitel der Genesis.[1]) Gemäß der diesfälligen Erzählung der Bibel „war die Schlange listiger als alle Tiere der Erde, die Gott, der Herr, gemacht hatte. Diese sagte zum Weibe: Gott hat wohl gesagt, nicht von allen Bäumen des Gartens zu essen? Das Weib antwortete: Wir essen von den Früchten der Bäume, die im Garten sind, aber von der Frucht des Baumes, der in der Mitte des Gartens ist, hat uns Gott geboten, daß wir nicht davon essen, ihn auch nicht berühren, damit wir nicht etwa sterben. Die Schlange aber sprach zum Weibe: Keineswegs werdet ihr sterben; denn Gott weiß, daß, an welchem Tage ihr davon esset, eure Augen sich aufthun und ihr wie Götter werdet, erkennend Gutes und Böses. Da sah das Weib, daß der Baum gut für das Essen und schön für die Augen, und daß es eine Lust sei, ihn anzuschauen; und sie nahm von seiner Frucht und aß, und gab ihrem Manne, der auch aß. Da wurden beiden die Augen

---

[1]) Gen. 2, 1—24.

aufgethan; und als sie merkten, daß sie nackt wären, flochten sie Feigenblätter und machten sich Schürzen. Und da sie die Stimme Gottes, des Herrn, hörten, der, um die kühle Luft zu genießen, nach Mittag im Garten lustwandelte, verbarg sich Adam und sein Weib vor dem Angesichte Gottes, des Herrn, mitten unter den Bäumen des Gartens. Und Gott, der Herr, rief Adam und sprach zu ihm: Wo bist du? Dieser sprach: Ich habe deine Stimme im Garten gehört und mich gefürchtet, weil ich nackt bin, und habe mich verborgen. (Gott) sprach zu ihm: Wer hat dir denn gesagt, daß du nackt bist, als weil du von dem Baume gegessen, von dem ich dir geboten, nicht zu essen?" Hierauf erzählt die Bibel, wie Adam die Schuld auf das Weib schob, das Weib aber auf die Schlange, die sie betrogen, worauf Gott zuerst über die Schlange, dann über das Weib und zuletzt über den Mann das Strafurteil ausspricht.

Das ist also die altbiblische Unterlage für die theologische Lehre betreffs des Sündenfalles und in weiterer Folge auch der Erbsünde. Was ist von dieser Erzählung zu halten? —

Vor allem bezeichnet die Theologie jene Auffassung als „unberechtigt", „oberflächlich" und „rationalistisch", welche in dieser Erzählung bloß eine tiefsinnige Symbolik, eine bedeutungsvolle Allegorie, einen poetisch ausgeschmückten Mythus erblickt, wie er sich fast gleichlautend insbesondere auch bei den übrigen Stämmen der semitisch-arischen Völkergruppe findet; der hier erzählte Vorgang sei vielmehr wirklich geschehen, und genau und buchstäblich so geschehen, wie ihn die Bibel darstellt. Nicht bloße Symbolik haben wir hier vor uns, nicht reine Allegorie und noch weniger einen Mythus, sondern ein Thatsächliches, durchaus Geschichtliches.

So stehen sich auch hier zwei verschiedene, ja entgegengesetzte Auffassungen diametral gegenüber. Wo liegt die Wahrheit?

Würde die Theologie ihre Auffassung beweisen, dann würden und müßten wir ihr selbstverständlich glauben; denn was wirklich bewiesen wird, muß auch wahr sein, und eine Wahrheit, sei sie wie immer geartet, theoretisch oder praktisch zurückweisen ist nicht nur eine Sünde gegen Vernunft und Wissenschaft, sondern auch gegen Moral und Gewissen. Aber einen solchen Beweis vermag eben die Theologie selbstredend nicht zu liefern. Im Gegenteile spricht der ganze Inhalt der vorzitierten Erzählung dafür, daß wir es auch hier mit reiner Mythe zu thun haben, welche ihren Ursprung allerdings weder in dem Autor der biblischen Erzählung, noch auch selbst

im hebräischen Volksstamme hat, vielmehr sich aus älteren Sagenkreisen auf ihn vererbte. Daß die Schlange oder der Drache,[1]) welcher hier als Verführer des Menschen erscheint, eben nur (mythisches) Tier ist und nicht Metamorphose oder Werkzeug eines geistigen, teuflischen Wesens, geht aus der ganzen Erzählung — wie aus den weiter unten zu skizzierenden Mythen anderer Völker Mittelasiens — unzweideutig hervor. Dies ergiebt sich evident schon aus dem 1. Verse des 3. Kapitels: „Aber auch die Schlange war listiger als alle Tiere der Erde, die Gott, der Herr, gemacht hatte." Demnach war die Schlauheit der Schlange schon vor dem in diesem Kapitel Erzählten als bleibende, wesentliche Eigenschaft eigen, und nicht nur in dem vorübergehenden Momente, wo sich ihrer ein von ihr verschiedenes dämonisches Wesen als Werkzeuges bedient haben soll. Diese so geartete Schlange wird ferner ausdrücklich als zu den Tieren der Erde gehörig bezeichnet, und es wird nirgends gesagt oder auch nur angedeutet, daß das Folgende eigentlich nicht von der Schlange, sondern von einem anderen Wesen ausging. Auch die Strafworte läßt darum die Bibel Gott nicht an den Satan richten, sondern an die Schlange als die aktuelle Verführerin des Menschen.[2])

Wenn die Theologie entgegenhält, eine Schlange könne ja doch nicht denken und reden, sie könne auch nichts von dem Gebote wissen, welches Gott dem ersten Elternpaare gegeben, so muß erinnert werden, daß es eben im Wesen der „Mythe" liegt, sich in die Form des Unmöglichen und Unglaubwürdigen zu kleiden, daß sich die Mythe am Begriffe des Absurden und Erfahrungswidrigen nicht nur nicht stößt, daß letzteres vielmehr das wesentliche, charakteristische Element und Merkmal der Mythe ausmacht. Allerdings repräsentiert die „Schlange" oder der „Drache" den Anfang, die rohe, erste Form des Begriffes des Teufels oder Dämons, welcher Begriff sich später allmählich vergeistigt und idealisiert, wie wir in der diesbezüglichen Untersuchung (im XII. Abschnitte) gesehen haben.

Nein! Eine Schlange, ein Drache kann nicht denken und reden, ebensowenig kann sich ein Teufel in eine Schlange verwandeln und in dieser Verwandlung reden, und ebensowenig kann auch ein Teufel durch eine wirkliche, natürliche Schlange reden; ja — dies

---

[1]) Vgl. Offenb. 12, 9.

[2]) „Und Gott, der Herr, sprach zur Schlange: Weil du dies gethan ꝛc." (Gen. 3, 14.)

zu bewirken liegt wohl nicht einmal im Begriffe der göttlichen Allmacht, selbst nach der von der positiven Theologie aufgestellten und gelehrten Definition; denn im Begriffe der „Allmacht" Gottes liegt nur, daß er machen kann, was er will; Absurdes, Widervernünftiges, sich selbst Widersprechendes, von vornherein Unmögliches aber kann er nicht wollen, folglich auch nicht machen. Nun ist es aber schon mit Rücksicht auf den anatomisch-organischen Bau des Schlangenkopfes gewiß absurd, widervernünftig und von vornherein unmöglich, daß eine Schlange — sei es aus sich selbst, sei es als Werkzeug irgend eines höheren geistigen Wesens — wie ein Mensch den Mund öffnet und mit irgend einem Menschen ein vernehmbares Zwiegespräch mit Frage und Antwort hält.

In der späteren religiösen Entwickelung des Judentums tritt freilich die Schlange oder der Drache mehr in den Hintergrund und wird der „Neid des Satans" als Ursache genannt, durch die „der Tod in die Welt gekommen";[1] das Johannes-Evangelium läßt Jesum den Teufel den „Menschenmörder von Anbeginn", einen „Lügner" und „Vater der Lüge" nennen;[2] die alten kirchlichen Theologen Irenäus,[3] Tertullian,[4] Augustinus[5] bezeichnen ausdrücklich den Teufel als eigentlichen Verführer und Verderber des Menschen, bis diese Auffassung seitens der Kirche als die allein richtige entschieden und geradezu dogmatisiert wurde.[6]

Auch in Bezug auf die Folgen und Strafen, welche über Adam wegen seines Ungehorsams seitens Gottes verhängt wurden, weicht die Theologie von der diesfälligen Erzählung der althebräischen Urkunde vielfach ab. So lehrt die römisch-katholische Theologie, der erste Mensch habe die ihm von Gott verliehene übernatürliche Heiligkeit und Gerechtigkeit — das übernatürliche Ebenbild Gottes — verloren, er fiel dem geistigen Tode und der Knechtschaft der Sünde — des Teufels — anheim, und beraubte sich so der Fähigkeit, die ewige Seligkeit zu erwerben. Die Erzählung der Genesis enthält aber keine einzige Stelle, durch welche sich eine solche Lehre rechtfertigen ließe, weshalb sich auch die Theologen nicht auf die Genesis, auch nicht auf andere Bücher der älteren Bibel, noch auch auf Jesus, sondern erst auf eine Stelle des Apostels Paulus im Römerbriefe berufen: „Das Urteil kam aus einer Sünde zur Ver-

[1]) Weish. 2, 24. — [2]) Joh. 8, 44. — [3]) adv. haer. III. 23, 1. — [4]) de pat. 5. — [5]) Civ. Dei, XIV. 11, 2. — [6]) Conc. Lat. IV. Cf. Conc. Trid. sess. V. de pecc. orig.

werfung",[1]) womit Paulus gemäß dem Zusammenhange sagen will, um Adams willen seien alle Menschen vor Gott verdammungswürdig geworden, wovon weiter unten mehr. Ebenso habe der erste Mensch durch seine Sünde die hohe Vollkommenheit seiner Vernunft verloren, was sich dadurch erweise, daß Adam sich vor Gott verbirgt und entschuldigt, desgleichen die Herrschaft des Willens über die verkehrte Begierlichkeit, welche erst seit dem Sündenfalle in ihm erwacht sei, was daraus hervorgehe, daß er jetzt sich schämt und mit Feigenblättern seine Blöße deckt; Stellen, welche mit Rücksicht auf die vorausgegangenen Untersuchungen betreffs des „Urzustandes" des Menschen wohl nicht beweisen, was sie beweisen sollen — weder direkt noch indirekt; denn wenn Adam sich, nachdem er vom Baume gegessen, vor Gott aus Furcht vor Strafe verbirgt und die Schuld auf den andern Teil schiebt, so beweist dies doch noch nicht, daß er vor diesem Genusse vom Baume eine außerordentliche Erleuchtung des Geistes besessen, da gerade diese hohe Geisteserleuchtung ihn das Verderbliche seiner etwa beabsichtigten Handlungsweise hätte klar erkennen lassen müssen, so daß er eben dadurch von der Vollbringung seines Schrittes abgehalten worden wäre; vielmehr handelt Adam, indem er sich der Verantwortung zu entziehen und die Schuld von sich abzuwälzen sucht, so, wie der natürliche Durchschnittsmensch gehandelt hätte und noch immer handelt.

Ebensowenig ist der Umstand, daß Adam und Eva sich jetzt schämen und mit Feigenblättern bedecken, ein Beweis dafür, daß sie zuvor die vollkommene Herrschaft des Willens über ihr Inneres besaßen und von jeder ungeordneten Begierlichkeit frei waren. Wenn man hier theologischerseits darauf hinweist, daß auch das unschuldige, harmlose Kind das Gefühl der Scham noch nicht kennt, so muß erinnert werden, daß diese Thatsache eben in dem Mangel geistig-sittlicher Entwickelung ihren Grund hat, während doch, wie wir sahen, das erste Menschenpaar gemäß der theologischen Lehre nicht in dem Zustande unentwickelter Kindheit, sondern körperlicher und geistig-sittlicher Vollkommenheit gedacht werden soll; andererseits zeigt sich gerade bei Erwachsenen das ästhetische Schicklichkeits-, wie das sittliche Gefühl, namentlich das Gefühl der Scham, umso zarter und lebhafter, und umso mehr entwickelt, in je höherem Grade dieselben wirklich sittlich vollkommen, keusch, rein und unschuldig sind. Die

[1]) Röm. 5, 16.

Bemerkung eines Augustinus, Adam und Eva schämten sich vor dem Sündenfalle nicht, „weil sie das Kleid der Unschuld bedeckte", ist daher eine zwar recht sinnige Redeweise, erklärt aber in dem vorliegenden Falle sachlich nichts.

Die Vernunft und die Freiheit des Willens verlor der erste Mensch gemäß weiterer Lehre der römisch-katholischen Theologie zwar nicht, weil diese zum Wesen des Menschen gehören, wohl aber wurde durch die Übertretung des göttlichen Gebotes die Vernunft verdunkelt und getrübt, so daß der erste Mensch seitdem Gott und das Göttliche nicht mehr recht erkannte, der Wille in der Richtung auf das Gute geschwächt, mehr dem Bösen zugeneigt und der verkehrten Begierlichkeit unterworfen.

Noch weiter geht der ursprüngliche Protestantismus und demgemäß die an dem Lehrsystem der Reformatoren festhaltende protestantische Theologie. Da nämlich nach der Auffassung Luthers alle Gaben, mit denen Gott den ersten Menschen ausstattete, zum Wesen des Menschen gehörten, so habe der Mensch durch seinen Fall auch alle diese Gaben und Fähigkeiten verloren, demnach auch jene, welche die römisch-katholische Theologie als zur Natur, zum Wesen des Menschen gehörig bezeichnet; daher verlor der Mensch die Vernunft als sittliches Vermögen, er vermochte Gott und das sittlich Gute nicht mehr zu erkennen, ebenso verlor er die Freiheit des Willens, der Mensch wurde wesenhaft böse, so daß er aus sich selbst nur sündigen konnte, und auch die im Menschen nach seinem Falle zurückgebliebene Sinnlichkeit und Begierlichkeit sei schon an sich Sünde im eigentlichen Sinne. Aber weder die diesfällige Lehre der römisch-katholischen, noch jene der protestantischen Theologie findet in der einschlägigen Erzählung der Genesis ihre Bestätigung und Rechtfertigung; sie ist auch unpsychologisch und erfahrungswidrig — die protestantische Auffassung sogar in noch höherem Grade, als die römisch-katholische; denn eine Schwächung der natürlichen sittlichen Vermögen, vor allem und direkt des Wollens und damit indirekt auch des Erkennens, tritt nicht sofort, schon nach Vollbringung einer einzigen aktuellen Sünde, ein, sondern ist erst das Produkt einer wiederholten, dauernden Hingabe des Willens an das sittlich Böse, also Wirkung jenes habituellen sittlichen Zustandes, den man Lasterhaftigkeit und Leidenschaft nennt; ein gänzlicher Verlust der intellektuellen und sittlichen Vermögen aber tritt nur in Fällen krankhafter, abnormer psychisch-ethischer Zustände ein.

Ist es ja schon an dem genug und übergenug, was die Bibel selbst und ausdrücklich bezüglich der göttlichen Strafen infolge des Sündenfalles berichtet, welche Strafen denn auch die Theologie — außer den soeben angeführten — anerkennt und lehrt. Zunächst trifft die göttliche Straffentenz die Schlange, als die eigentliche causa movens bei der Übertretung der göttlichen Satzung; sie sollte seitdem „verflucht sein unter allem zahmen und dem wilden Getier, auf dem Bauche kriechen und Erde essen alle Tage ihres Lebens".[1]) Diese Stelle machte schon den alten theologischen Erklärern nicht geringe Schwierigkeit. Gemäß dem klaren Wortlaute der Bibel kann kein Zweifel sein, daß Gott die erwähnte Strafe eben über die Schlange, und nur über sie, verhängte; da aber nach theologischer Auffassung die Schlange nur ein Werkzeug des Teufels war, erklärt u. a. Augustinus, diese Strafworte seien nur figürlich an die Schlange, in Wirklichkeit aber an den Satan gerichtet, dessen zukünftiges feindliches Verhältnis zum Menschengeschlechte damit angedeutet sei;[2]) andere dagegen wollen diese Strafworte in gleicher Weise auf den Teufel und die Schlange bezogen wissen,[3]) da die Strafen und Folgen des Sündenfalles auch auf die vernunftlose Natur, also auch auf das Schlangengeschlecht übergegangen seien, wie wir weiter unten sehen werden; wie durch den Sündenfall das Naturleben aller Tiere verändert worden sei, so auch das der Schlange; — woraus zu folgen scheint, daß die Theologen meinen, vor dem Sündenfalle haben die Schlangen den Menschen nicht geflohen,[4]) seien auch nicht auf dem Bauche gekrochen und hätten auch nicht Erde gegessen, was sie freilich auch jetzt nicht thun . . .

Nach dieser Straffentenz über die Schlange folgt jene über Eva, welche sich von der Schlange zunächst verführen ließ: „Ich will vermehren die Beschwerden deiner Schwangerschaften, in Schmerzen sollst du Kinder gebären, und nach dem Manne soll dein Verlangen sein,[5]) und er soll über dich herrschen."

---

[1]) Gen. 3, 14. — [2]) de Gen. ad lit. XI. 36, 49. Thom. Aquin. II. 2. Q. 165. a. 2. ad 4. — [3]) Vgl. Calmet, Comm. in Gen. 3, 14.

[4]) Darauf deuten in der That die Worte der Bibel: „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir (Schlange) und dem Weibe, und zwischen deinem und ihrem Samen." (Gen. 3, 15.)

[5]) Nach der Vulgata: „und unter der Gewalt des Mannes sollst du sein." (Gen. 3, 16.)

Zuletzt spricht Gott das Strafurteil über Adam: „Die Erde sei verflucht deinetwegen; mit vieler Arbeit sollst du von ihr essen alle Tage deines Lebens; Dörner und Disteln soll sie dir tragen, und du sollst das Kraut der Erde essen. Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du zur Erde wiederkehrst, von der du genommen bist; denn du bist Staub und sollst zum Staube wiederkehren."[1]) Auch trieb Gott Adam und Eva, nachdem er ihnen Felle angethan, aus dem Lustgarten „und setzte vor den Lustgarten Cherubim mit feurig flammendem Schwerte, zu bewachen den Weg zum Baume des Lebens".[2])

In der That — eine harte, eine furchtbar harte und schwere Strafe, welche hier über den ersten Menschen verhängt wurde! — Stand sie in einem angemessenen, gerechten Verhältnisse zu dem Vergehen, um dessen willen sie war verhängt worden? War sie demnach gotteswürdig? —

Es dürfte schwer fallen, diese Fragen mit aufrichtiger, innerer Überzeugung zu bejahen. Muß doch die Theologie selbst zugeben, daß der Gegenstand des von Gott gegebenen Gebotes an sich durchaus geringfügig, das Gebot selbst eigentlich willkürlich und auch in sittlicher Beziehung völlig gleichgiltig war. Und trotzdem die oben erwähnte so überaus strenge Ahndung? Die Vollbringung einer an sich sittlich indifferenten Handlung soll trotzdem die dauernde sittliche Verschlechterung des ganzen Wesens des ersten Menschen nach sich gezogen und sich in ihren Folgen und Strafen auch auf den Leib des Menschen erstreckt haben? —

Selbst gemäß der Lehre der positiven christlichen Moraltheologie gehört zum Begriffe einer „Todsünde" das solidarische Vorhandensein von drei Momenten: Genügende Erkenntnis, wenngleich nicht aktuelle, des betreffenden Gesetzes, volle Zustimmung des Willens, wenngleich nicht direkte, zu der zu vollbringenden Handlung, die sittliche Wichtigkeit des Gegenstandes an sich, d. h. des durch die Sünde verletzten Gesetzes oder Gutes. Es dürfte schwer sein, das wirkliche Vorhandensein aller dieser drei Bedingungen in unserem Falle nachzuweisen. Wie schon erwähnt, und wie auch die Theologie zugeben muß, war der Gegenstand des dem ersten Menschen gegebenen Gebotes geringfügig und sittlich gleichgiltig — es fehlt demnach für das Zustandekommen einer Todsünde schon das ob-

[1]) Das. 17—19. — [2]) Das. 21—24.

jektive Moment; es kann und muß aber bezweifelt werden, ob auch die beiden subjektiven Momente in Wirklichkeit vorhanden waren. Allerdings soll der erste Mensch eine hohe und vollkommene Erkenntnis besessen haben; aber gesetzt — nicht zugegeben — dem sei wirklich so gewesen, so bezog sich diese klare Einsicht und Erkenntnis eben nur auf das intellektuelle Gebiet im allgemeinen, nicht auch schon auf das sittliche: Adam und Eva kannten ja noch gar nicht den Unterschied der Begriffe des sittlich „Guten" und „Bösen", der „Tugend" und „Sünde", und diese Erkenntnis konnte in ihnen auch durch das Verbot, vom „Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen" zu essen, nicht erweckt werden, weil der Gegenstand dieses Verbotes selbst an sich weder „gut" noch „böse", weder „sittlich" noch „unsittlich" war; erst nachträglich, nämlich infolge des Genusses von diesem Baume, lernten sie das „Gute" vom „Bösen" unterscheiden. „Sieh," sprach Gott nach der Übertretung seines Gebotes, „Adam ist wie einer aus uns geworden, erkennend das Gute und Böse."[1])

Wie sucht sich die theologische Exegese gegenüber diesem klaren Bibelworte zu helfen? — Sie will diese Worte Gottes nicht im eigentlichen, positiven Sinne verstanden wissen, sondern im Sinne — des Spottes, der Ironie ...[2]) Das göttliche Wesen „spöttelnd", „ironisierend"!! ... Ebenso seien auch die nachfolgenden Worte: „Nun aber, daß er (Adam) nicht etwa seine Hand ausstrecke und nehme auch vom Baume des Lebens, und esse und ewig lebe, verwies ihn Gott, der Herr, aus dem Lustgarten"[3]) — im „ironischen" Sinne zu fassen, wozu nicht der mindeste Anlaß vorliegt.

Der klare Wortsinn ist vielmehr der: „Adam hat von dem einen Baume im Garten gegessen und erkennt infolgedessen das Gute und Böse; damit er nun nicht auch vom andern Baume esse und sich dadurch die leibliche Unsterblichkeit sichere, laßt uns ihn aus dem Garten verweisen." Willkürlich interpretiert Augustinus[4]) und nach ihm Thomas von Aquin[5]) diese Stelle dahin, daß der Mensch, falls er auch vom Lebensbaume gegessen hätte, nicht unsterblich geworden wäre, sondern sein Leben nur verlängert hätte! ...

Ebenso fraglich ist das Vorhandensein des zweiten subjektiven Momentes, der vollen Zustimmung des Willens. Der erste Mensch

[1]) Gen. 3, 22. — [2]) Vgl. August. de Gen. ad lit. XI. 39, 53. — [3]) Gen. 3, 22. 23. — [4]) l. c. 40, 54. — [5]) II. 2. Qu. 164. a. 2. ad 6.

kannte im Urzustande überhaupt noch nicht das Wesen und die Verwerflichkeit des Bösen, er hatte also auch noch keinen Begriff von einer Beleidigung Gottes, es kann also auch der böse Wille, die Absicht, Gott durch den Genuß vom Baume zu beleidigen, nicht vorausgesetzt werden. Gott hatte ihm auch nicht gesagt, „wenn du von diesem Baume issest, so beleidigst du mich, deinen Schöpfer und Herrn", sondern nur: „an welchem Tage du davon issest, wirst du des Todes sterben",[1]) und selbst der Begriff des „Sterbens", des „Todes" war dem ersten Menschen noch unverständlich und unerfaßbar — denn bis dahin war ja weder ein Mensch noch auch selbst ein Tier „gestorben". Überdies ließ sich der bis dahin unschuldige und unerfahrene Mensch nur durch die List der Schlange, oder, wenn man schon will, des Satans, täuschen und irreführen, der Mensch war also nur der Betrogene und Verführte, — Momente genug, um die von ihm vollbrachte Übertretung, trotz der Leichtigkeit der Erfüllung des göttlichen Gebotes, und trotz der reichen Gnadenausstattung, mit der er gemäß theologischer Lehre von Gott bedacht war, in einem milden Lichte erscheinen zu lassen und sie eben nur als „Schwachheitssünde", demnach als eine dem Grade der Schuld nach leichte oder läßliche, zu charakterisieren. Gesetzt also selbst, die vom ersten Menschen vollbrachte Sünde wäre an sich eine Todsünde gewesen, so müßte sie schon mit Rücksicht auf die Umstände, unter denen sie geschah — ex accidenti — als eine leichte bezeichnet werden.

Ja — genauer betrachtet, verstehen wir im Hinblicke auf die diesfälligen theologischen Voraussetzungen nicht einmal die psychisch-ethische Möglichkeit dieser Sünde des ersten Menschen; denn wenn sich der erste Mensch der vollen geistig-sittlichen Integrität erfreute, wenn er frei war von jedweder Regung der Sinnlichkeit und der Neigung zum Bösen, wie konnte der Entschluß zu sündigen in ihm üllerhaupt entstehen und Wurzel fassen? —

Die Väter[2]) sagen nun freilich, nur eine innere Versuchung konnte infolgedessen im ersten Menschen nicht entstehen, aber seine Sinnlichkeit und Begierlichkeit konnte durch eine äußere Versuchung gereizt und angeregt werden, zu welchem Mittel denn auch der Satan wirklich griff; aber das macht den Fall nicht verständlicher, da bei dem Abgange jeglicher ungeordneten Begierlichkeit auch die äußere

[1]) Gen. 2, 17. — [2]) Vgl. August. de Gen. ad lit. XI. 30; Thom. Aquin. II. 2. Qu. 165 a. 2. ad 2.

Versuchung machtlos hätte abprallen müssen; geben doch die Väter selbst zu, daß eine Verführung Evas durch die teuflische Vorspiegelung erst in dem Momente möglich werden konnte, nachdem sie innerlich der Sünde des Stolzes schon verfallen war und somit die Gabe der Integrität bereits verloren hatte,[1]) was aber eben den erwähnten theologischen Voraussetzungen widerspricht.

Womöglich noch unverständlicher ist die Sünde des Mannes, Adams, der von der Schlange — oder vom Satan — überhaupt gar nicht verführt wird, der bei der Versuchung völlig unbeteiligt erscheint und nur unbedachtsam die Frucht aß, welche Eva ihm reichte! Und doch muß auch Adam diese seine „Sünde" in gleich furchtbarer Weise büßen. . .

Und mit welchem Eifer und Scharfsinn bemühen sich trotzdem die Theologen, diese Sünde des ersten Menschenpaares als eine schwere, ja überaus schwere darzustellen — als eine Sünde des Stolzes und Hochmutes, des frevlen Ungehorsams gegen Gott, des Undankes, der Gottesverachtung, der Sinnenlust, des Unglaubens und Zweifels — als ein „Geheimnis der Bosheit!"[2])

Aber — entgegnet die Theologie — einer Prüfung oder Erprobung mußte der erste Mensch von Gott unterzogen werden, damit dem Menschen als freiem Vernunftwesen, ähnlich wie dies bezüglich der Engel geschah, Gelegenheit zur Selbstentscheidung für seinen Herrn und Schöpfer geboten werde, damit er sich der ihm verliehenen Gaben würdig erweise und die übernatürliche Seligkeit, zu der er bestimmt war, verdiene. Allein zur Erreichung dieses Zweckes war wohl gerade die in der Bibel erzählte Probe wenig geeignet. Handelte es sich um die Frage, welchen Gebrauch der erste Mensch von den ihm verliehenen sittlichen Fähigkeiten machen werde, warum gab ihm dann Gott nicht ein Gebot positiv und spezifisch sittlichen Inhaltes? Warum ein Gebot, das sittlich vollkommen gleichgiltig, zugleich völlig unmotiviert erscheint und in dem Menschen den Eindruck hervorrufen mußte, dessen Quelle und Grund sei eigentlich nur die Willkür des Gesetzgebers? Gerade von jenem Baume sollte der Mensch nicht essen, dessen Genuß ihm die Fähigkeit der Erkenntnis des Guten und Bösen verschaffen würde; war denn nun aber das Verlangen, das Gute und Böse zu erkennen, sündhaft und verwerflich? Und dann: mußte der Gesetzgeber als allwissendes

[1]) Thom. Aquin. l. c. I. Qu. 94 a. 4. — [2]) Hettinger, a. a. O. I. S. 391. Cf. August. Civ. Dei XXI. 12; XIV. 12.

Wesen nicht von vornherein, ja von Ewigkeit, wie die über den Menschen verhängte Probe ausfallen, d. h. daß der Mensch sie nicht bestehen wird? War demnach diese „Probe“ nicht eigentlich eine völlig überflüssige Veranstaltung, die fast den Eindruck macht, sie sei nur geschehen, um einen Vorwand, eine äußerlich berechtigte Veranlassung zu finden, den ersten Menschen zu strafen und ihn seines glückseligen Urzustandes wieder zu berauben, wie Calvin in der That eine ähnliche Auffassung verteidigt? „Nicht Gott,“ sagt Strauß diesfalls vielleicht allzu bitter und sarkastisch, „der als Urgeist sich zu dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschengeiste geistig und liberal verhalten wird, sondern nur ein brutaler Subalterne, der sich in der Imperiosität gegen seine Untergebenen gefällt, könnte ein solches Gebot gegeben haben.“[1])

Die Theologen selbst sind in Verlegenheit betreffs der Frage, warum Gott, trotzdem er wußte, der Mensch werde die Versuchung nicht bestehen, letztere doch zuließ. Augustinus meint diesfalls, da Gott den Menschen so reichlich begnadigt, daß er die Versuchung leicht überwinden konnte, habe er dem Menschen durch die Zulassung der Versuchung kein Unrecht zugefügt.[2]) Aber gesetzt und selbst zugegeben, dem sei so, warum hat Gott dann das Nichtbestehen der Versuchung so überaus hart gestraft? Wäre es Gottes, des allgütigen, allbarmherzigen und höchst langmütigen Wesens nicht würdiger gewesen, die begangene erste Übertretung eines seiner Gebote zu verzeihen? Wäre es Gottes nicht würdiger gewesen, die strafende Gerechtigkeit — aber auch diese nur im verdienten Maße — erst gegenüber einer Wiederholung sündhafter Handlungen oder gegenüber einer Verhärtung in der Sünde eintreten zu lassen? Daß aber Adam und Eva, trotz ihres Vergehens, wirklich keine „verhärteten“ Sünder waren, muß auch die Theologie zugeben; denn sie lehrt unter Berufung auf Weish. 10, 2 ausdrücklich, das erste Elternpaar habe nach seiner Vertreibung aus dem Paradiese fromm und gerecht gelebt, und sei mit Gott versöhnt gestorben, und die christliche Kirche zählt die ersten Menschen sogar zu den „Heiligen des alten Bundes“.

Augustinus fühlt sich denn auch selbst durch seine oben angeführte Erklärung nicht befriedigt und bekennt, die Beantwortung der Frage, warum Gott die Versuchung und Sünde des ersten Menschen zugelassen, „übersteige bei weitem seine Kräfte“.[3]) Andere

---

[1]) Glaubenslehre, II. Bd., S. 27. — [2]) Civ. Dei XIV. 27. De corr. et gratia, 12, 35. — [3]) de Gen. ad lit. XI. 4. 6.

erklären und rechtfertigen diese Zulassung damit, Gott habe die Sünde des ersten Menschen als Veranlassung benützen wollen, durch die Menschwerdung seines Sohnes und durch dessen Thätigkeit in der Erlösung das Heil des Menschen wieder und in noch größerem Maße zu verwirklichen, als der erste Mensch dasselbe besessen; aber auch diese Deutung will nicht befriedigen; bei Nichtzulassung einer äußeren Versuchung hätte der Urzustand des Menschen, der glücklicher gar nicht gedacht werden kann, infolge der vollkommenen Integrität des Menschen eben fortgedauert und sich auch auf seine Nachkommen vererbt, was der göttlichen Liebe und Güte wohl angemessener gewesen wäre, als die Zulassung des Gegenteiles, unter dessen Strafen und Folgen Millionen und aber Millionen zu leiden hatten, leiden und in aller Zukunft leiden werden; die Härte und Schwere der verhängten Strafe wird auch durch diese Deutung nicht erklärt, und zudem besteht die „Erlösung" thatsächlich nicht einmal darin, daß „das Heil und Glück des Menschen wieder in dem ursprünglichen und in noch größerem Maße verwirklicht" wurde, wie wir weiter unten sehen werden.

Und wenn Gott doch eben nur den Menschen gestraft hätte, bezüglich dessen im Rahmen der biblischen Erzählung wenigstens eine thatsächliche Nichtbefolgung einer göttlichen Vorschrift zugegeben werden muß; wie aber bezüglich der Schlange, der doch nicht entgolten werden konnte, wenn, um bei der theologischen Auffassung zu bleiben, der Satan sich derselben als willenlosen Werkzeuges seiner bösen Absicht bediente? Und wie bezüglich aller übrigen Lebewesen? Wie bezüglich der Erde und ihrer Produkte, über welche Gott gleichfalls den „Fluch" ausgesprochen? . . Der Hinweis der Theologie, daß der Fluch die Erde und deren Wesen eben um des Menschen willen getroffen, da Gott die Erde und deren Wesen eben um des Menschen willen geschaffen,[1]) ist doch nicht befriedigend und wäre ebenso wenig vernünftig und gerecht, wie wenn jemand für das Vergehen des Besitzers eines Tieres, eines Baumes, eines Feldes auch das Tier, den Baum, das Feld strafen wollte. . .

Demnach dürfte es auch einer ehrlichen und unbefangenen theologischen Auffassung nicht allzu schwer fallen, in der in Rede stehenden biblischen Erzählung eben nur eine sinnige und bedeutungsvolle Symbolik zu erblicken, durch welche das Wesen

---

[1]) Gen. 1, 28; 8, 17; 9, 1.

und Werden der Sünde, des sittlich Bösen typisch und allgemein verständlich dargestellt werden soll; „auch jetzt," bemerkt in diesem Sinne richtig Augustinus, „geht in jedem von uns, der in die Sünde fällt, dasselbe vor, was dort vorging in den dreien: der Schlange, dem Weibe und Adam."[1]) Versuchung, Verführung, Gelegenheit, freiwilliges Wohlgefallen, Begierde, Einwilligung, Entschluß, Ausführung des Entschlusses durch die That — das ist noch immer die veranlassende und erzeugende Ursache, das der Werdegang jeder Sünde.

Ähnliche Sagen betreffs des Aufhörens des ursprünglich glücklichen Zustandes des Menschen wie bei den Hebräern finden sich übrigens auch bei anderen Völkern. Nach der Sage der Inder reizte das erste Weib Yamî den ersten Mann Yama zu geschlechtlicher Vereinigung, um „von dem einzigen Erdensohne einen Nachwuchs zu erhalten"; letzterer will auf dieses Verlangen des Weibes nicht eingehen, weil er die Vermischung zwischen Bruder und Schwester für sündhaft hält.[2]) In zwei anderen Liedern des Rig-Veda aber ist von einem bösen Pfade die Rede, welchen Yama betreten, sowie von einer „von den Göttern verursachten Versündigung".[3]) Man muß übrigens zugeben, daß diese Mythe der Inder dunkel und widersprechend lautet. Worin diese „Befleckung" des ersten Menschen bestand, wird nicht gesagt. In der Vermischung Yamas und Yamis wohl nicht, da „die Götter selbst" es waren, „die dieses wollten". Oder war diese vom Weibe geltend gemachte Begründung eine Lüge und berechnete Verführung? Von einer „Schlange" als Urheberin der Sünde ist in der altindischen Sage keine Rede; vielmehr erscheint die Schlange bei den Indern als Symbol der Weltseele,[4]) desgleichen bei den Germanen, Finnen und Lithauern;[5]) die Schlange „Kaly", welche den Menschen verführt, infolge welcher Verführung die Menschwerdung des Wischnu notwendig wurde,[6]) ist späteren Ursprunges.

Bei den Persern ist Agra-maynius (Ahriman) der eigentliche Urheber alles Übels, das über die Menschen gekommen; derselbe brachte einen großen Drachen hervor, Dahâka genannt — ein Ungetüm mit drei Köpfen, drei Rachen, sechs Augen und tausend

---

[1]) Gen. c. Manich. II. 21. — [2]) 70 Lieder d. R., S. 142. — [3]) Ludwig'sche Ausg, II. 284; II. 677.

[4]) Vgl. Creuzer, Symbolik, I. S. 312. — [5]) Grimm, Mythol. II. S. 648; Castrén, Reise im Norden, S. 76. — [6]) Nicol. Phil. Stud. II. 41.

Kräften.[1]) Ahriman ist der Betrüger der Sterblichen, ein Lügner, indem er dem Menschen die Meinung beibrachte, er sei es, der alles hervorgebracht.[2]) Durch ihn kam Trägheit, Armut, Krankheit und Leiden, sowie die Sünde, insbesondere Mord und Knabenliebe auf die Welt.[3]) Während vorher Unsterblichkeit herrschte, hat Ahriman den Tod auf die Welt gebracht, weshalb er das Beiwort trägt, „der voll Tod ist."[4])

Die nur fragmentarisch auf uns gekommene Sündenfalltafel der Babylonier belehrt uns zwar über die Details der Verführung des ersten Menschen nicht, wohl aber darüber, daß der Drache Tiamat den Menschen wirklich zum Falle gebracht; dafür wird der Drache von dem höchsten Gott verflucht, zur Strafe gefesselt und in sein Gefängnis verschlossen,[5]) während den Menschen der göttliche Zorn trifft: „Der Gott Hea hörte, und seine Leber ward zornig, weil sein Mensch seine Reinheit verderbt hatte."[6]) Der Mensch verliert die Unsterblichkeit und fällt dem Tode anheim, der gute Gott wendet sich von ihm ab; es soll fortan Feindschaft herrschen zwischen Vater und Sohn, der Mensch soll einem Gewaltherrscher unterthan sein, nicht genießen soll er ferner die Frucht seiner Arbeit, seine Wünsche sollen nicht befriedigt werden, und Gott wird seine Gebete nicht erhören; unglückselig wird sein Herz und Gemüt sein, er wird auch fernerhin in Sünden und Unrecht sich verstricken.[7])

Auch nach der Sage der Chinesen soll eine Schlange den ersten Menschen verführt haben, infolgedessen der Mensch aus dem Lustgarten verstoßen wurde.[8]) Dagegen findet sich in der Mythe der Ägypter bezüglich des Sündenfalles nichts, was an die diesfällige Erzählung der Bibel erinnern könnte. Die Sage von Prometheus bei den Griechen, welcher den Zeus erzürnt und dafür an einen Felsen geschmiedet wurde,[9]) kann wenigstens als entfernte Analogie zur biblischen Erzählung vom Sündenfalle angesehen werden, wenngleich sie sich bezüglich des Inhaltes von der Bibel vollständig unterscheidet. Nach A. v. Humboldt verehren die Mexikaner das Weib mit der Schlange,[10]) was gleichfalls für den früher erwähnten asiatischen Ursprung der Ureinwohner Amerikas zu sprechen scheint.

---

[1]) Bd. 1, 8. — [2]) Bd. 19, 4. — [3]) Bd. 1, 52; 22, 6. — [4]) B. 1, 7 u. a. — [5]) Z. 9—11; 12; Z. 13, Z. 14. — [6]) Z. 15, 16. — [7]) Z. 23—33. — [8]) Mém. conc. les Chin. III. 12. — [9]) Hesiod. Theog. 507 sqq. — [10]) Ans. d. Cordill. II. S. 41 ff.

3. Die theologische Lehre von der Erbsünde.

Die „Erbsünde" nach der Lehre der römisch-katholischen und lutherischen Theologie, des Bajus, Jansenius, Calvin, Pelagius, Zwingli u. a. — Ist die diesbezügliche Lehre der positiven Theologie in der Bibel begründet? — Die späteren biblischen Bücher und die „Erbsünde" der heutigen Theologie. — Die diesfällige Lehre Jesu. — Paulinischer Ursprung der theologischen Lehre von der Erbsünde. — Theologische Begründungsversuche der Lehre von der Erbsünde aus der Vernunft und Erfahrung. — Was ist in dieser Argumentation richtig und thatsächlich? — Das Problem des sittlich Bösen. — Mannigfache und von einander abweichende Lösungsversuche. — Rationelle Lösung der Frage bezüglich des Wesens und Ursprunges des Bösen. — Das Sittliche die höchste Form des Menschlichen. — Worin hat die religiöse Sittenlehre recht? — Herbarts Versuch einer Ästhetisierung des Ethischen. — Das moralisch Gute und das ästhetisch Schöne. — Das „Gute" und „Böse" ein zusammengesetzter Begriff. — Ist der Zweck auf dem Gebiete des Ethischen ausschließlich maßgebend? — Die Auffassung Iherings. — Ist das ethische Urteil evident? — In welchem Sinne neigt der Mensch von Natur mehr zum Bösen? — Bedarf es zur Erklärung des Bösen des „Satans" und der „Erbsünde"? — Eine Bemerkung Hettingers und Kaulichs. — Neigung der Theologen zur Einseitigkeit und Übertreibung. — Die menschlichen Geschlechtsverhältnisse nach der Auffassung gewisser Theologen. — Eine weitere Bemerkung Kaulichs. — Bedeutung der sinnlichen Triebe. — Die physischen Übel als Folge und Strafe der Erbsünde. — Wie konnte sich Adams Sünde auf alle vererben? — Die Notwendigkeit der Taufe eine Konsequenz der Lehre von der Erbsünde. — Die derzeitige theologische Lehre über die Taufe ist späteren Ursprunges. — Der status quo ante trotz der Taufe. — Unsicherheit der Theologie betreffs des Wesens der „Erbsünde". —

Die Sünde des ersten Menschen hat gemäß der Lehre der Theologie nicht dem ersten Menschenpaare allein geschadet. War sie auch für Adam und Eva selbst eine persönliche, so sündigte doch — und dies lehrt die römisch-katholische Theologie — in dem Stammpaare das ganze Menschengeschlecht, indem der durch diese Sünde begründete Zustand der Schuld und Strafwürdigkeit vor Gott durch die natürliche Abstammung oder Zeugung auf alle Nachkommen Adams und Evas überging und jedem derselben als wahre und eigentliche — wenngleich nur habituelle — Sünde anhaftet,[1]) so daß diese Sünde mit Recht „Erbsünde" genannt

---

[1]) Eine Ausnahme lehrt die römische Kirche nur für Maria, die vor der Erbsünde bewahrt geblieben sei. Interessant ist die Entwickelungsgeschichte dieser Lehre. Die Evangelien und Briefe wissen von einer „unbefleckten Empfängnis" selbstredend noch nichts. Im Oriente wird sodann im 5., im Abendlande erst im 9. Jahrhundert in einzelnen Kirchen das Fest der „Empfängnis Annas" (der Mutter Mariens) begangen. Einzelne Theologen des Mittelalters (besonders Duns

werden kann. An die Stelle des Urstandes mit seinen Gnaden trat infolge der Erbsünde der Zustand der „gefallenen Natur". Alle Gebrechen und Unvollkommenheiten, welche aus dem Sündenfalle für Adam hervorgegangen waren, gehen auch auf seine Nachkommen über und tragen zugleich den Charakter von göttlichen Strafen an sich.

Diese Strafen sind im wesentlichen folgende: Der Verlust der übernatürlichen Heiligkeit und damit des göttlichen Wohlgefallens; der Mensch wird durch die Erbsünde innerlich ungerecht, unrein, vor Gott mißfällig, geistig tot und würdig der ewigen Verdammnis. Ebenso ging auf alle Menschen über der Verlust der Vollkommenheit der Erkenntnis und der Herrschaft des Willens über die verkehrte Begierlichkeit; Mühsal, Schmerz, Krankheit, der Tod; der Verlust des Paradieses, die Auflehnung der äußeren Natur gegen den Menschen und die Verkehrung aller Geschöpfe ins Schlechtere und Unvollkommenere; die Gefangenschaft unter der Gewalt des Satans; die Verdunkelung der Vernunft in Bezug auf das Göttliche, die Hinneigung des Willens zum Bösen.[1])

Noch schlimmer und tiefergreifend waren und sind diese Folgen und Strafen der Erbsünde nach der Auffassung Luthers; mit der urständlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit gingen für Adam und dessen Nachkommen auch die natürlichen sittlichen Kräfte des Menschen verloren, der Mensch wurde wesenhaft böse, die Begierlichkeit unüberwindlich, alles Begehren, Wollen, Thun des Menschen ist an sich sündhaft. Ähnliches lehrten übrigens auch Bajus und Jansenius; der Mensch habe durch den Sündenfall die Willens-

---

Scotus) lehren schon eine „unbefleckte Empfängnis" Mariens. Die Baseler Synode (17. September 1439) erklärt diese Meinung als eine „fromme". Sixtus IV. bedroht (1483) mit der Exkommunikation jene, welche die Verteidiger dieser Lehre als Ketzer bezeichnen. Die Pariser Sorbonne verpflichtet ihre Mitglieder (1469), diese Lehre mit allen Kräften zu verteidigen. Das Tridentinische Konzil (V. Sitzung) wollte Maria in das Dekret von der Erbsünde nicht einbezogen wissen. Noch Alexander VII. bezeichnet diese Lehre 1661 als „frommen Glauben", bis endlich Pius IX. 1854 dieselbe allen Gläubigen als „von Gott geoffenbart" verkündigte und damit dogmatisierte. — Ähnlich wird — nebenbei bemerkt — wohl auch die „Himmelfahrt Mariens" noch dogmatisiert werden, obwohl sich diese Legende im Abendlande erst bei Gregor von Tours (de mirac. 4) und Ildephons von Toledo (Serm. 6. de Ass.), in der griechischen Kirche erst bei einzelnen Schriftstellern des 7. und 8. Jahrhunderts findet.

[1]) Conc. Trid. s. V. c. 1—5.

freiheit verloren, er stehe unter dem nötigenden Einflusse der bösen Lust, so daß alle Thätigkeit des unerlösten, der heiligmachenden Gnade entbehrenden Menschen Sünde ist, während der erlöste und geheiligte Mensch dem nötigenden Einflusse der Gnade untersteht.

Calvin folgt im allgemeinen der Lehre Luthers, lehrte aber, die Erbsünde gehe auf Kinder getaufter Eltern nicht über. Dagegen stellte schon Pelagius im 5. Jahrhunderte der seinerzeitigen kirchlich-theologischen Lehre über die Erbsünde eine durchaus rationelle Auffassung dieses Begriffes entgegen; wie Pelagius die Übernatürlichkeit des Urzustandes des Menschen leugnete, so verwarf er auch die Erbsünde im theologischen Sinne; durch die Sünde Adams wurde die Natur oder das Wesen des Menschen in keiner Weise geändert oder beeinflußt; die Sünde schadete eben nur Adam, der sie beging, seinen Nachkommen nur insofern, als diese das ihnen gegebene schlechte Beispiel nachahmen, weshalb auch der „gefallene" Mensch der göttlichen Gnade im kirchlichen Sinne nicht bedürfe.

Zwingli will eine „Erbsünde" nur im metonymischen Sinne gelten lassen; nicht die Sünde und deren Befleckung sei auf Adams Nachkommen übergegangen, sondern nur die Folgen der Sünde Adams. Hermes und A. Günther fassen den Begriff und das Wesen der „Erbsünde" als zusammenfallend mit der „Begierlichkeit"; infolge der Sünde Adams vererbe sich auf natürlichem Wege ein Mißverhältnis zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, also eben das, was die Theologie „Begierlichkeit" nennt, und das sei die Ursache, warum der natürliche Mensch Gott mißfalle. Eine ähnliche, mehr rationelle Auffassung der „Erbsünde" verteidigte unter den römisch-katholischen Theologen der neueren Zeit Bolzano und seine Schule.

Woher diese so verschiedenen und einander widersprechenden Auffassungen? —

In der Erzählung der Genesis findet sich eben für die derzeitige theologische Lehre von einer „Erbsünde" keinerlei Anhaltspunkt. Die altbiblische Erzählung weiß, wie wir gesehen, von den Folgen und Strafen, welche der Genuß von der Frucht des verbotenen Baumes nach sich zog, vielmehr nur zu berichten, daß die Schlange unter allen Tieren verflucht sein und auf dem Bauche kriechen, und daß fortan zwischen diesem Tiere und dem Menschen „Feindschaft" obwalten sollte, daß das Weib mit Schmerzen gebären, nach seinem Manne verlangen und ihm unterthan sein werde, daß der Mann die seinetwegen verfluchte Erde mit vieler Arbeit

und im Schweiße seines Angesichtes bebauen sollte, da sie fortan „Dörner und Disteln" tragen werde, endlich, daß Gott, der Herr, das erste Menschenpaar aus dem Lustgarten verwies.[1]) Von einer durch den Genuß der Frucht herbeigeführten Verderbnis der sittlichen Natur des ersten Menschen, sowie von einer moralischen Befleckung, welche sich auf die Nachkommen Adams vererben sollte, ist hier weder direkt noch indirekt, weder ausdrücklich noch stillschweigend die Rede. Nicht einmal der natürliche Tod des Menschen erscheint gemäß dem Inhalte der Erzählung als direkte Folge und Strafe des sogen. Sündenfalles; vielmehr vertrieb Gott den Menschen aus dem Garten, nachdem Adam durch den Genuß vom Baume der Erkenntnis götterähnlich geworden, „erkennend das Gute und Böse, damit er nicht etwa seine Hand ausstrecke und nehme auch vom Baume des Lebens und lebe ewiglich."[2]) Demnach werden die Folgen und Strafen der Übertretung des göttlichen Gebotes rein physisch gefaßt, und die ganze Erzählung erscheint nur als Versuch einer Antwort auf die uralte, oft gestellte Frage nach der Ursache des harten Loses, der Mühen, Leiden und Kämfe des Menschendaseins.

Auch die späteren altbiblischen Bücher reden nicht von einer „Erbsünde" im heutigen theologischen Sinne des Wortes, vielmehr nur von der Thatsache der allgemeinen Neigung des Menschengeschlechtes zum Bösen, von der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschen, ohne nach der letzten Ursache dieser Erscheinung zu forschen, und insbesondere ohne diese Erscheinung auf ein durch den Ungehorsam des ersten Menschen bewirktes Verderben der sittlichen Menschennatur zurückzuführen: „Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend an."[3]) Diese Sündhaftigkeit ist so allgemein, daß im Buche Job — mit dem Bewußtsein der Unmöglichkeit des Gegenteiles — ausdrücklich die Frage gestellt wird: „Wer kann rein machen den, der aus unreinem Samen empfangen ist? Bist nicht du (Gott) es allein?"[4]) „Denn sieh! in Ungerechtigkeit bin ich empfangen, in Sünden hat mich empfangen meine Mutter."[5]) Selbst Lieblinge und Auserwählte Gottes sind nicht frei von Sünde, kämpfen mit dem Bösen und unterliegen demselben nicht selten.[6]) Wenn trotzdem von einer in der althebräischen Theologie gelehrten „Erbsünde" gesprochen werden kann, so besteht diese

[1]) Gen. 3, 14—24. — [2]) Gen. 3, 22. — [3]) I. Mos. 8, 21. — [4]) Job, 14, 4. — [5]) Ps. 50, 7. — [6]) Ps. 14, 1—3; 143, 2; I. Kg. 8, 46.

darin, daß sich einzelne und besondere Sünden häufig von den Vätern auf die Söhne vererben, weshalb Gott droht, er wolle die Missethaten der Väter an den Kindern heimsuchen,[1]) und es giebt Sünden, welche sich durch ganze Geschlechter fortpflanzen.

Auch in den Aussprüchen Jesu, wie sie die Evangelien wiedergeben, findet sich nichts, worauf sich die nachchristliche Theologie, deutlicher: gewisse spätere theologische Systeme, für ihre Lehre von der Erbsünde berufen könnten; er stellt einfach die sittliche Schwäche des Menschen, die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes als erfahrungsmäßige Thatsache hin und fordert demgemäß die innere, geistig-sittliche Erneuerung und Wiedergeburt: „Was aus dem Fleische geboren ist, das ist Fleisch, und was aus dem Geiste geboren ist, das ist Geist. Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen.“ [2])

Erst Paulus geht einen Schritt weiter und führt die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes auf die Sünde Adams zurück, in welchem, als dem Stammvater der Menschheit, gewissermaßen alle mitgesündigt, und wodurch sie alle vor Gott mißfällig geworden, und er benützt diese seine Lehre zugleich — das ist der Inhalt der wenn von ihm nicht verfaßten, so doch ihm zugeschriebenen Briefe — zur Würdigung der Sendung und Wirksamkeit Jesu, dessen Gehorsam und Tod die Menschheit wieder mit Gott versöhnt habe, so daß dem bisherigen Stande der Sündhaftigkeit der Stand der Gnade, d. h. des Wohlgefallens Gottes gefolgt sei, worin die „Erlösung“ besteht, bezüglich welcher Idee wir weiter unten etwas eingehender handeln wollen. „Wir alle — sowohl Juden als Heiden — wandelten einst in den Gelüsten unseres Fleisches . . und waren von Natur Kinder des Zornes.“ [3]) „Durch einen Menschen ist die Sünde in diese Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, und der (geistig-sittliche Tod ist auf alle Menschen übergegangen, weil alle in ihm gesündigt haben. Durch des einen Sünde kam auf alle Menschen Verdammnis. Durch den Ungehorsam des einen Menschen sind die Vielen (οἱ πολλοί, d. i. alle) zu Sündern geworden.“ [4]) Ja — wenn wir Paulus recht verstehen, leiden unter den Folgen und Strafen der Sünde Adams nicht nur alle Menschen, sondern alle, also auch

[1]) II. Mos. 20, 6. — [2]) Joh. 3, 6. 5. — [3]) Ephes. 2, 3. — [4]) Röm. 5, 12. 18. 19.

die vernunftlosen Geschöpfe, die Erde und deren Dinge, kurz die gesamte Natur, was an jene Stelle der Genesis[1]) erinnert, nach welcher Gott infolge des Ungehorsams Adams den Fluch über die Erde ausgesprochen habe. „Das Geschöpf ist der Eitelkeit unterworfen, nicht freiwillig, sondern um dessen willen, der es unterworfen hat auf Hoffnung hin, weil auch selbst das Geschöpf von der Dienstbarkeit befreit wird zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß alle Geschöpfe zusammenseufzen und in den Geburtswehen liegen bis jetzt."[2])

Diese demnach weder altbiblische noch eigentlich „christliche", sondern wesentlich Paulinische Lehre und Anschauung war und blieb nun die Grundlage der späteren auf die „Erbsünde" bezüglichen kirchlichen Dogmen, indem die kirchlichen Väter und Schriftsteller seitdem das ethische Grundproblem des Ursprunges und Wesens des sittlich Bösen durch die Berufung auf die Sünde Adams zu lösen suchten und damit die immer entschiedener hervortretende Lehre von der Notwendigkeit einer „Taufe" für alle Menschen, auch für das neugeborene Kind, zur Beseitigung des allen Menschen anhaftenden göttlichen Mißfallens in Verbindung brachten. „Christus", schreibt schon Justinus, „kam zu dem Täufer Johannes . . . des menschlichen Geschlechtes wegen, das durch Adam in den Tod und in die Täuschung und Verführung der Schlange verstrickt worden war."[3]) Origenes sucht die allgemeine Vererbung der Sünde Adams spekulativ damit zu rechtfertigen, daß in Adam, als Stammvater, das ganze Menschengeschlecht gewissermaßen eingeschlossen war, daß Adam vor Gott als Haupt und Repräsentant des ganzen Geschlechtes galt, weshalb seine Sünde zugleich jene des Geschlechtes war.[4]) Ähnlich denkt Tertullian; den persönlichen Sünden gehe infolge der ersten Sünde (ex originis vitio) die allgemeine natürliche Sündhaftigkeit voran,[5]) und die unter dem Vorsitze des Bischofs Cyprian im Jahre 252 zu Karthago abgehaltene Synode stellt die Taufe des Neugeborenen innerhalb acht Tagen als notwendig hin,[6]) worauf auch die Synode von Nicäa (325) den Glauben an die Taufe „zur Nachlassung der Sünden" ausspricht.

Im 5. Jahrhunderte war die kirchliche Lehre von der Erbsünde bereits derart Gegenstand des katholischen Glaubensbewußtseins, daß, als die Pelagianer der kirchlichen Lehre ihre rationellere

[1]) Gen. 3, 17. — [2]) Röm. 8, 20--22. — [3]) Dial. c. Tryph. 88. — [4]) Comm. in ep. ad Rom. V. 1. — [5]) De an. 40. — [6]) Vgl. Cypr. Ep. 64.

Auffassung entgegenstellten, sie sich, wie Hieronymus berichtet, fürchten mußten, ihre Überzeugung öffentlich auszusprechen, um von der Masse wegen der Leugnung einer Kirchenlehre nicht gesteinigt zu werden,[1]) und Augustinus, der zur Bekämpfung der pelagianischen Auffassung zahlreiche Schriften veröffentlicht, konnte mit einem gewissen Rechte die Bemerkung machen: „Ich habe die Lehre von einer Erbsünde nicht ausgedacht, sondern das katholische Bekenntnis hat daran von altersher immer geglaubt."[2])

Auch durch Gründe der Vernunft und Erfahrung suchte die spekulative Theologie die Lehre von einer Erbsünde zu stützen und zu rechtfertigen. Erinnert man sich der sittlichen Schwäche der menschlichen Natur und der unausgesetzten Hinneigung des Menschen zum sittlich Bösen, der unabsehbaren Summe von Verbrechen, Verworfenheit und Frevel, von Laster und Unrecht der mannigfaltigsten Art in allen Epochen der Geschichte der Menschheit, bedenkt man weiter die ungemessene Menge von physischen Leiden und Schmerzen, an denen alle Geschöpfe, nicht der Mensch allein, ihren Anteil haben, den beständigen harten Kampf gegen die Natur und deren Kräfte, die sich nur gezwungen und widerwillig dem Menschen beugen, und in welchem Kampfe der Mensch gar oft unterliegt, sowie die Allgemeinheit des physischen Todes, gegen den sich das natürliche Gefühl der Geschöpfe sträubt — dann müsse man mit Rücksicht auf Gottes Allheiligkeit, Allgüte und Allgerechtigkeit zugeben, daß der gegenwärtige Zustand der Natur und ihrer Dinge kein normaler und gottgewollter sein kann. Liegt aber die Ursache dieser Erscheinung nicht in Gott, dann kann sie nur im kreatürlichen Sein liegen. In dem bewußt- und vernunftlosen Teile der Schöpfung kann aber der Erkärungsgrund nicht gesucht und gefunden werden, denn dieser Teil des kreatürlichen Seins kann spontan und mit imputabler Absicht von der gottgewollten und gottgesetzten Ordnung nicht abweichen. Folglich kann die Ursache dieser Widersprüche gegen die gottgesetzte Ordnung und Harmonie der Welt nur im vernunftbegabten Teile der Schöpfung, d. i. vor allem nur im Menschen gesucht werden.

Aber in der persönlichen Verschuldung des Einzelnen kann der Erklärungsgrund dieser Erscheinung gleichfalls nicht liegen; denn wir finden sie auch bei solchen, welche eine persönliche Verschuldung

---

[1]) Dial. III. 17. — [2]) De nupt. et concupisc. II. 2.

noch nicht begangen haben, ja einer solchen gar nicht fähig sind — nämlich auch bei dem unentwickelten Kinde. Wir müssen daher als Ursache ein ohne das persönliche Zuthun des Einzelnen vor sich gegangenes Verderben der menschlichen Natur annehmen, welches Verderben seinen Grund wieder nur in einer mit ihren Folgen und Strafen auf das ganze Menschengeschlecht sich vererbenden Verschuldung haben kann.

Soweit gelange das erleuchtete Denken, die spekulative Vernunft durch eigene Kraft. Wie in anderen religiös-ethischen Fragen trete nun auch hier die göttliche Offenbarung, wie sie in der Schrift niedergelegt ist, als Lehrerin und Führerin der schwachen Menschenvernunft entgegen und gebe weitere Aufschlüsse über das Wie? dieser Verschuldung in der Erzählung vom Sündenfalle des Menschen, als dessen moralischer Urheber in der Bibel der Satan bezeichnet wird, den der Haß gegen Gott und der Neid gegen das Glück des Menschen bewogen, letzteren zur Übertretung eines göttlichen Gebotes anzureizen. Diese Verführung durch ein böses Wesen klinge auch aus den Mythen der Völker, so sehr dieselben von der Erzählung der Bibel abweichen mögen, so daß selbst Voltaire gestehen muß: „Die Lehre vom Falle und der Entartung des Menschengeschlechtes findet sich bei allen alten Völkern";[1]) und desgleichen Proudhon: „Das Dogma von einem ursprünglichen Abfalle ruht auf der Übereinstimmung des Menschengeschlechtes und erlangt dadurch den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit."[2])

Was ist nun von dieser Argumentation der positiven Theologie vom Standpunkte unbefangenen Denkens zu halten? — Vor allem wird niemand, der sich selbst und andere kennt, der einen tieferen Blick in die menschliche Natur gethan, und der kein Fremdling ist auf dem Gebiete der Geschichte und der allgemein menschlichen Erfahrung, die sittliche Schwäche des Menschen, dessen Neigung zu dem, was Vernunft und Sittengesetz als unerlaubt, als sündhaft und verboten erklärt, leugnen können. Es ist in der That ein ebenso schönes als wahres, auf echter, von Eigenliebe freier Selbsterkenntnis beruhendes Wort, das Paulus einst ausgesprochen: „Ich habe Lust am Gesetze Gottes dem innern Menschen nach; ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches dem Gesetze meines Geistes widerstreitet und mich gefangen

[1]) Essai sur les moeurs, ch. 5. — [2]) Syst. des Contrad. écon. t. 1.

hält unter dem Gesetze der Sünde, das in meinen Gliedern ist. Das Wollen liegt mir zwar nahe, aber das Vollbringen des Guten erreiche ich nicht."[1]) „Wer da vermeint zu stehen, der sehe zu, daß er nicht falle."[2])

Und diese Thatsache hat nicht erst die Bibel, hat nicht erst Paulus ausgesprochen — die Klage menschlicher Verderbtheit und sittlicher Schwäche zieht sich wie ein schwarzer Faden durch das geschichtliche Bewußtsein der Kulturvölker und findet schon bei den Denkern und Dichtern des Altertums den mannigfachsten Ausdruck. „Es ist schlechterdings unmöglich," bemerkt Thukydides, „und ein Beweis von Kurzsichtigkeit, daß einer nicht glauben sollte, wie sehr das Menschengeschlecht zum Bösen geneigt ist, wovon es weder Gesetze noch Strafen zurückhalten können."[3]) „Was täuschen wir uns?" — frägt Seneca; „nicht außerhalb unser ist das Böse, sondern in uns, es sitzt in unserem Innern selbst .. Immer müssen wir von uns gestehen, daß wir böse sind, böse gewesen sind und — ungern füge ich hinzu — es auch sein werden."[4]) Wesentlich dasselbe, was der Apostel Paulus sagt, nur mit anderen Worten, lesen wir bei Ovid: „Anderes rät die Begierde, anderes die Vernunft; ich sehe das Bessere und billige es, folge aber dem Schlechteren."[5]) „Ein jeder," bemerkt bitter Aristophanes, „hat seinen Preis, um den er zu erkaufen ist;" und Plutarch bekennt: „Käme nicht strenge Zucht zuhilfe, so würde der Mensch wahrscheinlich nicht besser sein als das wildeste Tier."[6])

Das sind nur einige Belege aus dem Altertum, die weitaus vermehrt werden könnten. Und derselben Klage geben auch unbefangene Denker der neueren Zeit Ausdruck: „Daß ein verdorbener Hang im Menschen gewurzelt sein müsse," bemerkt z. B. Kant, „darüber können wir uns, bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung von den Thaten der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen."[7]) Und selbst Goethe, der, gleich Schiller, in seinen jüngeren Jahren das antike Leben idealisiert und von einer „unverwüstlichen Gesundheit" des hellenischen Altertums gesprochen hatte, bemerkt später, sich gewissermaßen selbst korrigierend: „Die empirisch sittliche Welt besteht größtenteils aus

---

[1]) Röm. 7, 22. 23. 18. — [2]) I. Cor. 10, 20. Vgl. Gen. 8, 21. — [3]) De bello Pel. III. 45. — [4]) Ep. 52; De benef. I. 10. — [5]) Metam. VII. 19. — [6]) De rec. aud. c. 2.

[7]) Relig. innerhalb d. Grenzen der bloßen Vernunft. I. St. Nr. 3.

bösem Willen und Neid.. Denkt man sich recht tief in das Elend unserer Zeit hinein, so kommt es einem oft vor, als wäre die Welt nach und nach zum jüngsten Tage reif. Und das Übel häuft sich von Generation zu Generation ..."

Hand in Hand mit dieser Erkenntnis der Thatsache des Bösen, der vielfachen Verderbtheit des Menschengeschlechtes ging seit altersher der Versuch einer Lösung der Frage nach dem Woher? dieser Erscheinung, und diese Lösung versuchten in mannigfacher Weise ebenso Dichter und Denker, wie verschiedene religiöse und philosophische Systeme. Die Seelenwanderungslehre des Brahmaismus, Buddhismus und der Ägypter beruht auf dem Glauben an eine vorausgegangene Befleckung der Menschenseele, welche nun einen Prozeß der Läuterung und Reinigung durchlaufen müsse. Der religiöse Dualismus der Parsen sah im Bösen das Werk einer grundwesentlich bösen Gottheit, den Ausfluß eines besonderen, ewig bösen göttlichen Prinzips, welche Anschauung im Gnosticismus und Manichäismus der ersten christlichen Jahrhunderte wieder auftauchte. Äschylus gedenkt der „πρωτάρχου ἄτης" — einer uralten Schuld, welche auf der Menschheit laste.[1]) Plato, Philo, Clemens, Origenes, Schelling u. a. lehren die Präexistenz der Menschenseele und die Vollbringung einer Schuld im vorzeitlichen Leben, während Seneca für die Allgemeinheit des Bösen keine andere Erklärung weiß, als den menschlichen Wahnsinn. „Jene alten Seher und in die Mysterien Eingeweihten," meint Cicero, „behaupten nicht ohne Grund, wir seien geboren, um für einen in einem früheren Leben begangenen Frevel zu büßen."[2]) „Das Böse," philosophiert Kant, „hat nur aus dem moralisch Bösen entspringen können, nicht aus den bloßen Schranken unserer Natur, und doch ist die ursprüngliche Anlage, die auch kein anderer als der Mensch verderben konnte, wenn diese Korruption ihm soll zugerechnet werden, eine Anlage zum Guten;"[3]) und er führt das konkret Böse auf das „radikal Böse" zurück, die angeborene Sündhaftigkeit des Menschen auf einen „intelligiblen" geheimnisvollen bösen Akt vor dem Eintritte in diese sichtbare Welt.

Die extrem idealistischen oder „pantheistischen" Systeme der neueren Zeit sehen im Bösen nur das notwendige Substrat des Guten, die unvermeidliche Durchgangsstufe und Bedingung sittlicher

[1]) Agam. 1151. — [2]) Lael. IV. 13.

[3]) Immanuel, ein Buch f. Juden u. Heiden, Berlin, 1805.

Fortentwickelung.[1]) „Der Philosophie," sagt Strauß, „sind beide Vorstellungen — nämlich vom Urzustande und Falle, wie sie die Theologie lehrt — gleich unwahr und beide gemeinte Zustände gleich unwirklich, indem ihr das Gute ebenso nur mit dem Bösen, als das Böse nur am Guten ist."[2]) Dieselbe aprioristische Notwendigkeit dessen, was man „böse" nennt, lehrt die materialistische Weltauffassung, während Rousseau und die Vertreter des neueren Sozialismus den ausschließlichen Grund und Ursprung des „Bösen" in der Kultur und Erziehung, in der Organisation der Gesellschaft, wie sich dieselbe geschichtlich herausgebildet, suchen und den „Naturmenschen", den Menschen im Naturzustande, als den Typus des echten, reinen und guten Menschenwesens hinstellen. Und zu diesen soeben kurz skizzierten Lösungsversuchen des Problems des „Bösen" gehört, philosophisch betrachtet, eben auch die theologische Lehre von der „Erbsünde". Können diese Versuche den vorurteilslos prüfenden Menschengeist befriedigen? —

Es dürfte schwer sein, einem dieser zahlreichen, einander so diametral widersprechenden Lösungsversuche rückhaltslos beizustimmen. Der religiöse Dualismus und der Manichäismus gehört der Geschichte an und dürfte in der Gegenwart ohnehin keine oder nur wenige Anhänger haben. Seine metaphische Voraussetzung ist unbewiesen und willkürlich, sie ist auch Gottes unwürdig und erfahrungswidrig, da das sittlich Böse nicht außerhalb des Menschen ist, sondern in demselben. Ebenso willkürlich, unbewiesen und unwissenschaftlich ist der mystische Präexistentianismus, mit dem der obenerwähnte Kant'sche Erklärungsversuch eine gewisse Verwandtschaft aufweist. Andererseits ist die Behauptung Kants, die ursprüngliche Anlage des Menschen sei „eine Anlage zum Guten", einseitig, während die Lehre der römisch-katholischen Theologie, der natürliche Mensch sei infolge des Sündenfalles nach Leib und Seele verschlechtert, er stehe seitdem unter der Herrschaft des Teufels, und sein Wille sei infolge der Sünde Adams zum Bösen geneigt, wie sich weiter unten zeigen wird, ebensowenig befriedigen will.

Noch weniger dürfte der altprotestantischen Doktrin beizustimmen sein, durch Adams Sünde sei die innere, wesenhafte Verderbnis der menschlichen Natur bewirkt worden, derart, daß der

---

[1]) Vgl. Hegel, Religionsphil. II. S. 64. 218. 230. Phänomenologie S. 583. Schleiermacher, Glaubensl. §. 66 ff.

[2]) Glaubensl. II. S. 73.

Mensch seit dem Falle alle freie Selbstbestimmung und sittliche Befähigung verloren habe, so daß er mittels seiner natürlichen Seelenkräfte nur sündigen könne. Danach wäre der Mensch gewissermaßen der verleiblichte Satan, die konkrete Personifikation des sittlich Bösen[1]) — eine Anschauung, welche mit dem Begriffe des „Menschen" ebenso unverträglich ist, wie sie der Erfahrung und der Geschichte der Entwickelung der Menschheit widerspricht; die Konsequenzen dieser Anschauung fallen mit jenen des vorerwähnten Manichäismus vollständig zusammen, und die Anschauung Luthers unterscheidet sich von diesem nur dadurch, daß der Manichäismus gleich dem persischen Dualismus eine nicht gewordene, also unerschaffene und ewige böse Substanz lehrte, während Luther eine in der Zeit wesenhaft böse gewordene Substanz annimmt.

Aber auch die idealistische Anschauung ist nicht geeignet, das Problem des sittlich Bösen zu lösen. Ist das Gute nur mit dem Bösen und das Böse nur am Guten, dann kann ebenso wenig von einem an sich und wirklich „Bösen", wie von einem objektiv „Guten" die Rede sein — dann ist der Unterschied dieser beiden Begriffe nur ein scheinbarer, formeller, fiktiver, dann ist das „Gute" zugleich das „Böse" und umgekehrt — eine Anschauung, welche den innern, metaphysischen Unterschied, den konträren Gegensatz zwischen „Gut" und „Böse", den kontradiktorischen zwischen „Gut" und „Nicht-Gut" verwischt und in letzter Konsequenz zur Leugnung von „Tugend" und „Laster", von „Recht" und „Unrecht", damit aber zur Verwerfung eines „Sittengesetzes" überhaupt führt. Ist ferner das „Böse" wirklich nur die „notwendige Folge der Endlichkeit", dann hat die Regung des Gewissens, das Gefühl der Scham und Reue nach Vollbringung desselben weder Bedeutung noch Berechtigung. Überdies lehrt die Erfahrung, daß das Böse nicht nur keine „unvermeidliche Durchgangsstufe und Bedingung sittlicher Fortentwickelung" darstellt, sondern im Gegenteile häufig zum Anstoße weiterer Formen des Bösen wird und dessen Vollbringer stets tiefer in das sittlich Böse verstrickt, so daß in Wahrheit nach des Dichters Wort der Fluch der bösen That darin besteht, „daß sie fortzeugend (wieder) Böses gebären muß."

---

[1]) Ausdrücklich lehrte in der That Luther, „daß der mensch, wie er von vater und mutter geboren ist, mit seiner ganzen natur und wesen sei nicht allein ein sünder, sondern auch die Sünde selbsten." (Philippi, Kirchl. Glaubensl. III. S. 48.)

Noch oberflächlicher behandelt das Problem des „Guten" und „Bösen" der extreme Materialismus, für den ein solches Problem eigentlich gar nicht besteht, da er dem Menschen einfach jene psychisch-sittlichen Fähigkeiten abspricht, deren Vorhandensein das freie Wollen und Wirken des Guten wie des Bösen erst ermöglicht, wie sich bei einer späteren Gelegenheit deutlicher zeigen wird.

Irrig ist auch der Versuch, das „Böse" bloß als natürliches und notwendiges Produkt der „Gesellschaft", als Resultat der „Kulturentwickelung" der Menschheit hinzustellen. Der ideale „Naturmensch" Rousseaus existierte niemals und existiert nirgends, wie schon bei einer früheren Veranlassung hervorgehoben wurde. Schon Kant bemerkt bezüglich des sogenannten Naturzustandes, es genüge, „nur die Beispiele von ungereizter Grausamkeit in den Mordszenen auf Tofoa, Neuseeland, den Navigatorinseln und die nie aufhörende in den weiten Wüsten des nordwestlichen Amerika, wo sogar kein Mensch den mindesten Vorteil davon hat, mit jener Hypothese zu vergleichen, um Laster der Roheit zu haben, mehr als nötig, um von dieser Meinung abzugehen."[1]) — Woher also die Erscheinung des „Bösen"? —

Wir meinen, die Antwort auf diese Frage sei nicht schwer, wenn man sich diese Antwort durch das Befangensein in den Lehren und Anschauungen gewisser Schulen und Systeme — religiöser wie philosophischer — nicht selbst unnötigerweise erschwert und das Problem selbst willkürlich kompliziert. Thatsächlich liegen im empirischen Menschen ebenso Keime zum „Guten" wie zum „Bösen", und es ist ebenso einseitig und erfahrungswidrig, im Menschen nur eine Neigung zum Guten, wie eine solche nur zum Bösen anzunehmen. Der Mensch ist von vornherein weder ein „Engel" noch ein „Teufel". Plato vergleicht die Menschenseele mit einem Zweigespann dahineilender Rosse, weiß das eine, keiner Peitsche bedürftig, nach aufwärts strebend, grau das andere, widerspenstig, bemüht, das Gespann nach unten zu ziehen.[2]) Und dieses Bild ist ebenso schön und deutlich, wie richtig. Im Menschen liegen eben zahlreiche Triebe, d. h. bleibende Dispositionen zu einem, wenn auch nicht

---

[1]) Immanuel, ein Buch f. Juden und Heiden. 1805.

[2]) Phaed. p. 253. Ähnlich Xenophon: „Ich habe deutlich zwei Seelen; denn wenn ich nur eine hätte, so würde ich nicht Gutes und Böses zugleich lieben und dasselbe zugleich wollen und nicht wollen . . Wenn die gute stärker ist, thun wir Gutes, wenn die böse, Böses." (Cyrop. VI. 1.)

dem Objekte, so doch der Art nach bestimmten Begehren (oder Verabscheuen). Je nachdem ihre Grundlage die rein sinnliche Natur oder das Vorstellungsleben des Menschen ist, sind sie entweder physische oder psychische, zu welch ersteren der Nahrungstrieb und der geschlechtliche Trieb, zu welch letzteren in gewissem Sinne der Trieb nach Besitz, Ehre und Herrschaft gehört.

Selbstverständlich sind diese Triebe und die aus ihnen entspringenden Begehrungen an sich nicht sündhaft und unsittlich; sie sind im Gegenteile notwendig und heilsam, und hängen mit der physischen Fortexistenz, sowie mit dem Wohle und Zwecke des Menschen innig zusammen. Insbesondere ist der Nahrungs- und Geschlechtstrieb geradezu die Bedingung der Erhaltung und Fortpflanzung der Menschheit. Das ist ganz klar und selbstverständlich, und einer der unzähligen Beweise für das Walten und Wirken einer höchst weisen Weltteleologie, als deren wirkende Ursache die philosophische Weltauffassung eben den in der Natur wirkenden Gottgeist oder kurzweg Gott bezeichnet. Ebenso unleugbar treten die genannten Triebe im Menschen (und die physischen Triebe auch im Tiere) mit einer gewissen natürlichen Kraft und Macht hervor und fordern, was schon die sprachliche Bezeichnung „Trieb" richtig ausdrückt, mit einem gewissen Ungestüm, mit einer gewissen Naturnotwendigkeit und Heftigkeit Befriedigung. Und dem muß auch so sein, wenn der Zweck deren Vorhandenseins mit Sicherheit erreicht werden soll.

Sich selbst überlassen, ungezügelt und ungeregelt, müßten daher diese Triebe ins „Unendliche" wachsen, und ihr Zweck, Erhaltung und Wohlfahrt des Individuums, würde nicht nur nicht erreicht, sondern in das gerade Gegenteil verkehrt werden; denn die zu unumschränkter Herrschaft gelangende heftige Begierde ist die „Leidenschaft", welche der fressenden Flamme gleicht, die gierig verzehrt, solange sie eben noch etwas zu verzehren findet, und die Folge wäre schließlich der Ruin, der Untergang dessen, der ihr fröhnt — der physische, geistige und sittliche. Andererseits hat aber der Mensch nicht nur auf seine eigene persönliche Wohlfahrt Rücksicht zu nehmen, sondern auch auf das Wohl seiner Mitmenschen, der Gesellschaft. Würde er die in ihm liegenden Triebe nicht zügeln und beherrschen, so wäre bei der Blindheit und Rücksichtslosigkeit derselben die Schädigung des Wohles, der Rechte, ja der Bedingungen der Fortexistenz seiner Mitmenschen die natürliche und notwendige

Folge; denn die Triebe suchen zunächst nur die Erhaltung und das Wohl des Individuums zu bezwecken, dem sie innewohnen, und tragen daher von vornherein den Keim und Charakter des „Egoistischen", der „Ichsucht" in sich, welche nur an sich denkt, nur sich liebt, nur den eigenen Genuß, den eigenen Besitz, die eigene Ehre, das eigene Glück zu sichern und womöglich ins Ungemessene zu vermehren sucht, ohne Rücksicht, ja selbst mit Schädigung des Besitzes, der Ehre, des Glückes des Mitmenschen. Indem nämlich der Egoistische all sein Denken, Sinnen und Streben auf sich selbst konzentriert, sucht er zuletzt auch alles außerhalb seiner Befindliche, das er nur vom Gesichtspunkte des „Nichtich" betrachtet, sich dienstbar zu machen, und er hat das Gefühl der Abneigung, des Unbehagens, des Widerstrebens gegenüber allem, was sich ihm gegenüber als besonderes, selbständiges Ich konstituiert und nach individuellem Wohlsein strebt: fremdes Glück empfindet er mit Neid und Betrübnis, fremdes Unglück und Wehe erfüllt ihn mit Schadenfreude, ja die Zufügung von Schmerz und Leid erzeugt in ihm das Gefühl der Lust, des Behagens — der Egoismus hat in dem fortschreitenden Prozesse seiner Entwickelung die häßlichste Form, den Charakter der Grausamkeit und Brutalität angenommen, und der Egoistische würde, wenn er könnte und dürfte, selbst bis zur wirklichen Vernichtung des „Nichtich" fortschreiten, wofern es sich nicht in seinen Dienst stellen will.

Darum tritt die Vernunft an das Individuum mit der Forderung heran, seine Triebe, Neigungen und Begierden so zu regeln und zu zügeln, daß sie seine eigene Wohlfahrt und die Wohlfahrt der Gesamtheit nicht nur nicht schädigen und gefährden, derselben vielmehr förderlich sind. Der Inbegriff der von der Vernunft diesfalls als notwendig erkannten und aufgestellten Forderungen und Maximen, welche teils die Form des Gebotes, teils des Verbotes annehmen, ist nun das Sittengesetz, dessen Frucht und Wirkung, sofern es befolgt wird, das Sittliche oder Ethische, und daher ist das Sittliche die höchste und erhabenste Form des Menschlichen und zugleich die unumgängliche Bedingung eines wahrhaft menschenwürdigen Daseins. Will doch auch das von der Religion aufgestellte Sittengesetz im Grunde genommen eben nur die Wohlfahrt des Einzelnen und der Gesamtheit sichern und fördern, und die echte Religion kann und wird nichts gebieten oder verbieten, was der Vernunft und dem wahren Wohle des Menschen

und der Menschheit widerstreitet. „Nicht deshalb ist etwas böse," bemerkt schon Augustinus, „weil es im Gesetze verboten wird, sondern das Gesetz verbietet es, weil es böse ist."[1])

Mit Recht lehrt ferner die philosophische Sittenlehre, daß das Sittengesetz zwar von der Vernunft erkannt wird, daß es aber ebenso über dem Menschen steht und seiner Willkür entrückt ist, wie es die Denkgesetze sind, und mit Recht giebt die religiöse Sittenlehre den Sittengesetzen durch deren Zurückführung auf Gott die denkbar höchste Autorität und wahrt so auf das wirksamste deren Heiligkeit und Unverletzbarkeit. Auch darin hat die theologische Moral recht, daß sie die Behauptung bekämpft, zur Befolgung des Sittengesetzes und demnach zur Tugend und zur Erwerbung eines sittlichen Charakters bedürfe es seitens des Menschen nur der Erkenntnis des Sittengesetzes, des Wissens von dem, was „gut" und „böse" sei. Sokrates hat dies schon gelehrt, indem er alle Tugend auf das Wissen gründet, so daß das sittlich Böse seinen Grund nur im Mangel an Wissen, im Irrtume habe. So fällt bei Sokrates „Philosophie" und „Tugend" zusammen, und er behauptete geradezu: alles, was mit Wissen geschieht, sei gut, niemand sei mit Wissen schlecht. Die Schüler des Sokrates hielten an diesem Hauptgrundsatze ihres Meisters mehr oder weniger entschieden fest. Insbesondere betonte Plato mit Nachdruck, alle Tugend beruhe auf Erkenntnis, Weisheit, der wahre Philosoph ist auch zugleich der wahrhaft Tugendhafte. Dasselbe lehrte Zeno und die stoische Schule. Es genüge, das Gute nur zu kennen, um es auch sofort zu wollen — die Klugheit oder Einsicht — φρόνησις — sei die Haupt- oder Alltugend.[2])

Wie irrig diese Meinung sei, lehrt die tiefere Erkenntnis seiner selbst, lehrt die Erfahrung des alltäglichen Lebens, wie die Geschichte der Menschheit. Nicht am „Wissen" fehlt es gar manchem, sondern am „Gewissen", d. h. an der Bereitwilligkeit, die sittlichen Ideen und Lehren als verpflichtende Normen seines Thuns und Lassens anzuerkennen und auf die einzelnen zu vollbringenden oder vollbrachten Handlungen anzuwenden, und nicht Mangel an Intelligenz, nicht bloßer Irrtum ist häufig die Quelle von Verbrechen und Lastern, sondern der Mangel eines starken und zugleich sittlich guten Willens — also Schwäche des Willens und infolge dessen

[1]) De civ. Dei, XI. Vgl. Thom. Aquin. Sum. th. I.

[2]) Cic. De fin. III. 7; 21; Tusc. V. 23.

Mangel an Selbstzucht und Selbstüberwindung, oder gar nackte Bosheit, d. h. grundsätzlich böser Wille.

Ebenso lehnt die religiöse und theologische Moral mit Recht jene Auffassung des sittlich Guten ab, welche das sittlich Gute seiner objektiven und materiellen Bedeutung entkleiden und ihm einen lediglich subjektiven und formellen Charakter beilegen will — also das Aufgehen des „Sittlichen" in dem bloß „Ästhetischen", die Ästhetisierung der Ethik, wie eine solche in neuerer Zeit namentlich Herbart und seine Schule lehrte und verteidigte. Der Gegenstand des ästhetischen Urteiles seien Wollensverhältnisse, und diese seien die Wurzeln, aus denen alle praktische Philosophie erwachse. Ein einzelnstehendes Wollen sei kein Gegenstand der Beurteilung durch Lob und Tadel, und diese Beurteilung könne sich nicht auf die Materie, sondern nur auf die Form beziehen. Wie jede Form lasse sich auch die Willensform in ein System von einfachen Willensverhältnissen auseinanderlegen, an welche sich unwillkürlich und mit unmittelbarer Gewißheit und Evidenz ein Urteil unbedingten Beifalles heftet. Und solche Urteile sind eben ästhetische Urteile,[1]) und das moralische Gefühl, als Wohlgefallen und Mißfallen an den Verhältnissen des Wollens, sei eben nur eine Art des ästhetischen Gefühles. Das Wohlgefallen an dem Wollen übertrage sich weiter auf die gewollten Objekte, die sodann als ethisch wohlgefällig erscheinen und „Güter" heißen, weil das Wollen auf sie gerichtet gewesen. „Nicht weil etwas sub specie boni vel mali erscheint, wird es begehrt oder verabscheut, sondern was wir begehren oder verabscheuen erscheint als bonum oder malum, weil und solange wir es begehren oder verabscheuen."[2]) „Der Stoff, aus dem der Mensch das Gute und Böse formt, ist sein eigenes mannigfaltiges bewußtes Wollen. Aber der einzelne Willensakt wird erst gut oder böse durch die Vergleichung, durch welche er in ein Verhältnis tritt, sei es zu anderen Arten zu wollen (in derselben Person), sei es zu dem Willen anderer Personen. In diesen Verhältnissen kann der Wille als ein beifallswerter sowohl, wie ein mißfälliger sich darstellen. Der Wille, der ungeachtet dieses Mißfallens zur Handlung wird, ist ein böser Wille, der, welcher jenem Beifalle Folge leistet, ein sittlich guter Wille. . . Diese Harmonie gefällt, wie eine Oktave oder Quinte

[1]) WW. VIII. u. I. § 89; II. 90; XII. 476.

[2]) Volkmann, Psych. II. Bd. S. 353.

gefällt... Beim Sittlichen kommt es so gut wie beim Schönen auf die Form des Geschehens, nicht auf den materiellen Inhalt an..."[1])

Einer solchen Auffassung des sittlich „Guten" und „Bösen" kann aber unmöglich beigestimmt werden. Ist auch das Ästhetische und Sittliche verwandt, und greifen auch beide Vorstellungs- und Gefühlssphären teilweise in einander, da sowohl dem Ethischen als dem Ästhetischen das Gefühl des Wohlgefallens und Mißfallens gemeinsam ist, so geht deshalb doch das Ethische in dem Ästhetischen nicht auf, fallen beide Vorstellungssphären nicht zusammen. Der Gegenstand des ästhetischen Wohlgefallens ist nur das Schöne auf dem Gebiete der Natur und Kunst — das Anmutige, Erhabene, Niedliche, Naive, der Gegenstand des ästhetischen Mißfallens das Häßliche, das Niedere und Gemeine als Gegensatz des Erhabenen, während die moralischen Gefühle das Sittliche und dessen Gegenteil, das Unsittliche, also das Gute und Schlechte auf dem Gebiete des freien Wollens und Handelns, zur Grundlage haben und sich als sittliche Selbstachtung oder Selbstverachtung, als Scham und Reue, als Ehr-, Pflicht- und Rechtsgefühl äußern. So ist das Objekt rein ästhetischer Beurteilung etwas Fremdartiges, außerhalb des Subjektes Stehendes und sittlich mehr oder weniger Indifferentes, wogegen der Gegenstand des moralischen Urteiles das Wollen und Handeln des Subjektes, also der Mensch selbst ist.

Darum greift das Ethische durch seinen Inhalt in die Tiefen des seelischen Lebens — gebietend oder verbietend, lobend oder tadelnd, und findet seinen Reflex in der praktischen Vernunft, im Gewissen, dem das bloß ästhetisch Schöne und Häßliche ferne steht und ferne bleibt; und während die Pflege, Bildung und Verfeinerung des ästhetischen Geschmackes nicht zur strengen allgemeinen und ausnahmslosen Pflicht gemacht werden kann — und noch weniger die konkrete Darstellung des Schönen durch Kunstwerke irgend welcher Gattung — kann und muß jeder ausnahmslos verpflichtet werden, die Idee des Sittlichen in seinem gesamten Wollen und Handeln zu verwirklichen. So steht das moralisch Gute hoch über dem bloß ästhetisch Schönen.

Wäre das Ästhetische identisch mit dem Sittlichen, dann müßte alles Unästhetische positiv und eigentlich unmoralisch sein, was doch

[1]) Drobisch, Psychol. S. 184 ff.

nicht zutrifft. Und andererseits — wird und kann jemand die Pflicht der Wahrhaftigkeit, der Dankbarkeit, der Heilighaltung des guten Rufes des Mitmenschen, der Wiedergutmachung eines angerichteten Schadens u. dgl. lediglich als Sache subjektiven Wohlgefallens, als Gegenstand des ästhetischen Geschmackes bezeichnen, oder der Lüge und Heuchelei, der Verleumdung, der Undankbarkeit, dem Betruge, der Unzucht, dem Wucher, dem Diebstahle, dem Raube ꝛc. lediglich das Prädikat „unästhetisch" beilegen? .. Haben auch im Deutschen — wie auch in dem mos des Lateinischen und dem ἦθος des Griechischen — „Sitte" und „sittlich" etymologisch dieselbe Wurzel, so müssen doch beide Begriffe wissenschaftlich, metaphysisch und praktisch wohl auseinander gehalten werden. Volksgebräuche, Gruß-, Anstands- und Umgangsformen, soziale und nationale Besonderheiten, Kleidung und Tracht einzelner Länder und Völker, welche, auf Herkommen und Gewohnheit beruhend, *wandelbar und veränderlich* sind, weil sie den Charakter des Willkürlichen, Zufälligen und Konventionellen an sich tragen, fallen in das Gebiet der „Sitte", d. h. des Gebräuchlichen oder Üblichen, während das „Sittliche", d. h. Moralische, mit dem Begriffe, Wesen und Zwecke des Menschen *überhaupt* untrennbar zusammenhängt, daher in seinen allgemeinen Prinzipien eine alle ausnahmslos verpflichtende *unveränderliche* Norm darstellt und unwandelbare Giltigkeit besitzt — ohne Rücksicht auf individuelle Verschiedenheit, auf Orts- und Zeitverhältnisse.

Herbart selbst vermag denn auch infolge seiner rein formalen und subjektiven Auffassung des Sittlichen das Entstehen des *ethischen Imperativs*, des *Sollens*, der sittlichen „*Pflicht*" nicht genügend zu erklären, und er selbst gibt die Ohnmacht und Unwirksamkeit der sittlichen Ideen auf den Willen zu. Denn „das ästhetische Urteil ist an sich weder befehlend noch verbietend, weder anordnend noch behütend, sondern tritt immer nur dann hervor, wenn *vollendete, fertige* Verhältnisse vorliegen."

Es ist auch nicht richtig, wenn die Herbart'sche Schule lehrt, ein *einzelnes* Wollen sei kein Gegenstand eines sittlichen Urteiles, sondern nur *Wollensverhältnisse*, die *Vergleichung* des einzelnen Willensaktes mit *anderen*, Lob und Tadel könne sich daher nur auf die *Form* des Wollens beziehen und nicht auf die *Materie*. Wie *jeder* (zusammengesetzter) Begriff ist auch der Begriff des „Guten" und „Bösen" logisch und metaphysisch durch *zwei* Faktoren gegeben — durch den *Stoff* oder die *Materie* als den Inbegriff

der ihn konstituierenden Merkmale oder Elemente, und durch die Form als die bestimmte Weise der Zusammenfassung dieser Elemente oder Bestandteile im Denken. Die Materie einer nach ihrem sittlichen Werte zu beurteilenden Handlung ist durch das Objekt der Handlung an und für sich gegeben, die Form durch die Umstände, unter denen sie geschah, und durch den Zweck, zu welchem sie geschah — oder, subjektiv gefaßt, durch die Absicht, aus der sie geschah.

Es gibt nun allerdings unleugbar Handlungen, die materiell indifferent sind — z. B. Gehen, Lesen, Schreiben, Essen, Tabakrauchen ꝛc.; es gibt aber auch Handlungen, die materiell gut sind — z. B. Kranke pflegen, Fehlende belehren, Hungrige sättigen ꝛc., und es gibt auch Handlungen, die materiell schlecht sind — z. B. stehlen, verleumden, ehebrechen, lügen ꝛc. Es kann ferner allerdings eine materiell gute Handlung formell, d. h. mit Rücksicht auf die Absicht des Handelnden und die Umstände der Handlung schlecht, und ebenso eine materiell schlechte Handlung formell gut sein, wenn sich nämlich der Handelnde im Zustande unverschuldeter Unwissenheit befindet, wenn er also bona fide gehandelt hat, während eine materiell indifferente Handlung je nach der Absicht des Handelnden und den Umständen der Handlung formell gut oder schlecht sein kann; aber **sittlich** gut — im Unterschiede von nur materiell oder nur formell gut — ist eine Handlung nur dann, wenn sie **allseitig und solidarisch**, also sowohl in Bezug auf ihr Objekt als in Bezug auf die Umstände und die Absicht des Handelnden den Forderungen der praktischen Vernunft, des Sittengesetzes entspricht. Entspricht eines dieser Kriterien diesen Forderungen nicht, dann ist die Handlung eben schlecht.

Allerdings ist nun unter den angeführten drei Kriterien der Zweck der Handlung oder die Absicht des Handelnden, also die Form oder Beschaffenheit des Wollens des Handelnden, das wichtigste und hauptsächlich ausschlaggebende Moment; denn einerseits ist das Objekt einer Handlung unabhängig vom Subjekte gegeben und liegt außerhalb desselben, und ebenso entziehen sich die Umstände nicht selten der Einflußnahme seitens des Subjektes, während die Absicht, als das Eigenste und Innerste des Handelnden, von dessen freigewollter Thätigkeit schlechthin abhängig ist; andererseits ist die Absicht und der aus der Absicht hervorgehende Entschluß die eigentliche causa efficiens der Handlung, d. h. das die konkrete

Handlung erst Bewirkende, und so gleichsam das innerste Wesen und plastische Prinzip, die „Seele“ der Handlung; allein **ausschließlich** maßgebend und entscheidend ist deshalb der Zweck nicht, und kaum haben jene, welche diese Behauptung aufgestellt, die Konsequenzen bedacht, die sich praktisch aus dieser Theorie ergeben müßten — Konsequenzen, die sogar noch weit folgenschwerer wären, als jene aus dem bekannten, fälschlich dem Orden der „Gesellschaft Jesu“ zugeschriebenen Grundsatze: „Der Zweck heiligt die Mittel.“ Denn entscheidet wirklich **nur** die Form und Beschaffenheit des Wollens, dann kommt es einzig darauf an, **wie** und **wozu**, nicht aber **was** gewollt wird, unter welchen **Umständen** etwas gewollt wird, und welcher **Mittel** der Handelnde sich bedient, um seine Absicht auszuführen.[1])

Und ist denn wirklich ein Wollensakt, der mit den anderen Wollensformen derselben Person oder anderer Personen in Harmonie steht, immer und notwendig ein sittlich guter, und umgekehrt der Wille, der ungeachtet des Mißfallens zur Handlung wird, immer und notwendig ein sittlich schlechter? Besteht zwischen einem sittlich verwerflichen Entschlusse und dem übrigen Wollen eines sittlich schlechten Charakters nicht gleichfalls „Harmonie“, wie eine solche auch mit dem Wollen anderer, gleich schlecht gesinnter Menschen bestehen kann, während umgekehrt zwischen dem sittlich guten und löblichen Entschlusse und dem übrigen Wollen eines sittlich schlechten Menschen — denn auch dieser ist unter Umständen eines solchen noch fähig — sowie mit dem Wollen anderer, gleichfalls sittlich schlechter Charaktere „Disharmonie“ besteht? . . .

Es ist im allgemeinen auch nicht richtig, wenn Drobisch zur Stütze der Herbart'schen sittlichen Theorieen behauptet, „der Wert einer Wohlthat bestimmt sich nicht nach der Größe der Gabe, sondern nach der Gesinnung, mit der sie gegeben wird.“[2]) Denn unter gewissen Voraussetzungen, z. B. für den Notleidenden, hat nicht nur die Gesinnung des Gebers Wert, sondern auch die Größe

---

[1]) Unter den Philosophen des Altertums haben dies die Stoiker ausdrücklich gelehrt. Keine That als solche, d. h. ihrer Materie oder ihrem Inhalte und ihren Umständen nach sei löblich oder schändlich; eine jede, und gelte sie auch für die frevelhafteste, sei gut, wenn sie nur in der rechten Gesinnung geschieht; im entgegengesetzten Falle ist sie böse. Der Zweck rechtfertigt die Mittel, und was der Weise thut, ist gut, weil er es thut. (Orig. c. Cels. IV. 45.) — [2]) Psychol. S. 185.

der Gabe, also der materielle Inhalt des Handelns, und unter sonst gleichen Umständen und bei sonst gleich reiner Absicht zweier Geber hat der Spender der inhaltlich größeren Gabe doch gewiß ein größeres Verdienst. Nur in dem Falle, daß die Spendung der Wohlthat infolge der eigenen Bedürftigkeit oder sonstiger unüberwindlicher Hindernisse unausgeführt bleiben mußte, wertet die Absicht der That selbst sittlich gleich. Und dasselbe gilt umgekehrt auch vom sittlich Schlechten. Auch hier kommt es nicht ausschließlich darauf an, wie und wozu, sondern auch was und unter welchen Umständen gewollt wird. Letztere, die Umstände, können die Schuld des Thäters vermehren oder vermindern, ja sogar die That ihrer Art und ihrem Quale nach verändern: Es ist sittlich und rechtlich nicht gleichgiltig, ob die entwendete Summe groß oder klein war, und ob sich der Thäter nicht etwa in einer Notlage befand, ein hinterlistig vollführter Mord wird zum qualifizierten, zum Meuchelmorde, Unzucht unter Verehelichten zum Ehebruche, die Lüge unter feierlicher Anrufung der Gottheit zum falschen Eide ꝛc. Ist ferner der böse Entschluß, die feststehende Absicht als innerliche That von der Ausführung derselben als der äußeren That auch der Art nach nicht verschieden, so besteht zwischen beiden in der Regel doch ein gradweiser Unterschied; die konkrete, nach außen tretende That ist in der Regel schuldbarer und sträflicher, nicht nur, weil die Vollziehung des Entschlusses offenbar eine intensivere Bethätigung des bösen Willens voraussetzt, sondern auch, weil die äußere That für den Vollbringer selbst wie für den dadurch Betroffenen gewöhnlich schlimmere Folgen nach sich zieht, als der bloße auf das Innere beschränkte Entschluß: die bloße Absicht, dem Nachbar das Haus anzuzünden, macht den, der diese Absicht hegt, rechtlich und sozial noch nicht zum Brandleger und vernichtet das Haus des Nachbarn noch nicht, das bewirkt erst die Ausführung des Entschlusses, und diese Ausführung kann für den Thäter selbst wie für den Nachbar, ja für eine ganze Anzahl von Mitmenschen geradezu unberechenbare Folgen haben, und es können dadurch nicht nur Wertobjekte, sondern selbst Menschenleben vernichtet werden. Nur wieder in dem Falle, wenn die feststehende Absicht bloß infolge Mangels an Gelegenheit, infolge Verhinderung durch andere, infolge zufälliger Umstände, kurz gegen den Willen des Betreffenden nicht zur Ausführung kam, wiegt die Absicht der äußern That sittlich vollkommen gleich.

Wenn daher ein Anhänger der Herbart'schen Schule bemerkt: „Ob die Kugel, die der Rachsüchtige aus einem Hinterhalte auf seinen Feind abdrückt, diesen trifft oder nicht, ist für den moralischen Unwert dieser Handlung ganz gleichgiltig, es kommt nur darauf an, wie er sie zur Ausführung gebracht hat, ob mit Absicht oder nicht",[1]) — so ist das Gesagte unbestreitbar richtig, aber doch nur, weil hier eben die Ausführung des feststehenden Entschlusses durch „Zufall" verhindert wurde.

Auch Ihering vertritt eine derart einseitige, subjektivistische und rein formale Auffassung des Sittlichen und damit des „Rechtlichen", als des Ethischen in sozialer Beziehung, wie wir sie bei Herbart finden. „Der Unterschied von gut und böse," sagt er, „liegt nicht in den Dingen an sich, sondern ist ganz und gar abhängig von den Zwecken. Daß hier der Maßstab ein subjektiver, erhellt daraus, daß der Gegensatz durch eine eigentümliche Verschiebung der subjektiven Verhältnisse sich völlig umkehren kann: was gut ist, kann böse werden, was böse, gut; ein feuriger Wein, für den Gesunden ein Labsal, ist für den Kranken ein Gift, und was für jenen Gift ist, dient diesem als Arznei . . Es gibt keine Handlung, die an sich böse wäre. Nicht die Unwahrheit, Täuschung, Verstellung — im Kriege gilt von ihr dasselbe wie von der Tötung, hier wird sie erlaubte und gebotene Kriegslist. Nicht die Zerstörung fremden Eigentums — im Notstande, z. B. bei einer Feuersbrunst ist sie erlaubt . . . Wo bleibt nun die vermeintliche objektive Immanenz des Guten und Bösen, wenn der Gegensatz sich verschiebt nach den Lagen und Zwecken des Menschen?"[2]) — Wie irrig eine solche Auffassung des „Guten" und „Bösen" sei, geht aus dem oben darüber Gesagten wohl klar genug hervor. Mord, Lüge, Täuschung, Betrug, Meineid, Zerstörung fremden Eigentums, Diebstahl ꝛc. sind so gewiß an sich, mit objektiver Immanenz, sittlich schlecht, als etwa Arsenik, Strychnin, Opium, Blausäure ꝛc. an sich Gifte sind, und an dem materiellen und objektiven Charakter dieser Substanzen als „giftig" ändert der Umstand nicht das Geringste, daß einzelne Menschen dieselben in kleineren oder größeren Dosen genießen können, oder daß diese Stoffe gewissen Kranken als Arznei verordnet werden. Natürliche, normale, an sich gesunde, also „nicht giftige" und hygienisch indifferente Genußmittel werden diese Stoffe da-

[1]) Drobisch, Psychol. S. 186.

[2]) R. v. Ihering, Der Zweck im Rechte, II. Bd., S. 214.

durch nicht. Was Ihering oben anführt, sind außerordentliche und besondere Umstände und Verhältnisse, sind Ausnahmen, welche als solche die allgemeine Regel nicht alterieren oder umstoßen, ebensowenig — wie schon Andronikus von Rhodus mit Recht bemerkt[1]) — wie der eine Unwahrheit sagt, der den Honig „süß" nennt, wenn er auch manchem Kranken „bitter" schmeckt.

Den objektiven Charakter des Sittlichen und des Sittengesetzes erkannt und mit Nachdruck betont, das sittlich Gute nach allen seinen drei Kriterien, nach Materie und Form richtig gewürdigt zu haben, ist das unbestreitbare Verdienst der christlich-theologischen Morallehrer, insbesondere des Thomas von Aquino; und Ihering selbst erklärte nachträglich, auf die Einseitigkeit und das Irrtümliche seiner ethisch-juridischen Deduktionen und Anschauungen aufmerksam gemacht, er würde manches in seinen Schriften nicht ausgesprochen haben, wenn er die Moraltheologie des genannten Scholastikers rechtzeitig gekannt hätte.[2])

Unrichtig und erfahrungswidrig ist ferner auch die Behauptung Herbarts, das ethische Urteil sei an sich evident, d. h. ein solches, dessen Gewißheit eine notwendige, allgemein giltige und jedem unmittelbar einleuchtende ist. Wäre dies der Fall, wie erklärt sich dann die Mannigfaltigkeit, ja der Gegensatz der sittlichen Anschauungen und Urteile der verschiedenen Zeiten und Völker? Woher dann die von einander oft in wesentlichen Punkten abweichenden Sittenlehren der einzelnen Religionen und Moralsysteme der Philosophen, der verschiedene und oft irrtümliche Inhalt des Gewissens des Einzelnen — „irrtümlich" wenigstens vor dem Forum der erleuchteten und ernster und tiefer abwägenden Vernunft?

Der Kamtschadale ergibt sich ungescheut den widernatürlichsten Lastern — aber den Schnee von den Schuhen zu schaben gilt ihm als höchst irreligiös und schwer sündhaft, der Brahmaismus sieht in der Tötung einer Kuh ein schwereres Verbrechen, als in der Ermordung eines Menschen, und während der Moslim in dem geschlechtlichen Umgange mit seinen Sklavinnen nichts religiös und sittlich Unerlaubtes sieht, würde die Türkin einen schweren Verstoß gegen die dort giltigen Gesetze der sittlichen Wohlanständigkeit begehen, wenn sie sich in der Öffentlichkeit mit unverhülltem Gesichte

---

[1]) Paraphr. in Aristot. Eth. Nicom. V. 10.

[2]) Vgl. d. Vorwort z. II. Bde. d. 2. Aufl. S. 161 (Leipzig, 1886).

zeigen würde. In manchen Gegenden Asiens dürfen dagegen die Frauen, ohne sich zu versündigen, nicht die Fingerspitzen zeigen, während die Indianerin vom Karaibenstamme die Farbe, mit der sie ihre Haut bedeckt, höher achtet als die Kleidung.

Wo bleibt angesichts dieser und unzähliger anderer Thatsachen die „Evidenz" des ethischen Urteiles? — „Evident" ist auf dem Gebiete des Ethischen nur die Realität eines Sittengesetzes und die Notwendigkeit des Erkennens und Anerkennens desselben seitens jedes Einzelnen, obgleich der krasse Materialismus — allerdings nur konsequent — auch dieses leugnet. Aber nicht „evident" ist schon der Inhalt dieses Sittengesetzes an sich und vornherein; und wenn wir es als höchst wünschens- und erstrebenswert bezeichnen, daß dieser Inhalt durch das evangelische, also christliche Sittengesetz repräsentiert wird, und daß dieses von jedem Einzelnen erkannt, als verpflichtende Norm seines Handelns anerkannt und befolgt werde, so geschieht dies, weil die ernste objektive Betrachtung ebenso wie die Erfahrung und Geschichte den Beweis liefern, daß eben dieses evangelische oder christliche Sittengesetz die Idee des Sittlichen in der reinsten und erhabensten Form repräsentiert, demnach zur allseitigsten und erreichbar höchsten sittlichen Vollkommenheit, zur Heiligung der Gesinnung und des Lebens wirksam anleitet und so die wahre Wohlfahrt des Einzelnen wie der Menschheit sichert und fördert.

Gibt es ferner kein Wollen ohne Vorstellen und keine Vorstellung ohne ein Objekt als Vorgestelltes, dann ist dieses, das Objekt, das Gegebene und Ursprüngliche, das Wollen aber das erst Hinzutretende und Nachfolgende, d. h. dann richtet sich der sittliche Wert des Wollens an sich nach dem sittlichen Werte des gewollten Objektes, und nicht erhält umgekehrt das Objekt seinen Wert erst vom Wollen; nicht **was** wir wollen und **weil** wir es wollen ist etwas sittlich gut und wertvoll, sondern wir wollen es und sollen es wollen, wenn und weil wir es als wert erkannt, gewollt zu werden.

Doch kehren wir wieder zu dem eigentlichen Thema dieses Abschnittes zurück. Die praktische Vernunft, hörten wir oben, fordert die Zügelung und Beherrschung der in uns schlummernden Triebe, Neigungen und Begierden durch die Maximen der Sittlichkeit. Aber der Erfüllung dieser Forderung stellen sich zahlreiche und mächtige Hindernisse entgegen, indem sich das Unsittliche hinsichtlich seiner

Fortbildung und seines Wachstums dem Sittlichen gegenüber in einem gewissen Vorteile befindet. Wohl gereicht der ethischen Maxime die Begünstigung zum Vorteile, daß deren bleibender und unvergänglicher Wert auch von der Sinnlichkeit anerkannt werden muß, und daß sie sich sofort zum Gebote erhebt, sobald sich nur der bezügliche Willensentschluß einstellt. Hiezu kommt noch, daß der ethischen Maxime das so mächtige und tiefgreifende Selbst- und Ehrgefühl zuhilfe kommt, d. h. das Bestreben, vor sich und anderen als Subjekt einer sittlichen Werthaltung zu erscheinen, auf Selbstachtung und die Achtung anderer Anspruch erheben zu dürfen.

Aber andererseits sagt die eudämonistische Maxime der sinnlichen, niederen Natur des Menschen zu, sie entspricht den so mächtigen niederen und höheren Begehrungen desselben und verheißt ihnen Befriedigung, sie schmeichelt dem natürlichen Menschen durch ihr flaches, leicht verständliches Raisonnement und entwickelt sich daher rasch und frühzeitig, während das sich Emporarbeiten zur ethischen Auffassung des Lebens, die Bildung sittlicher Urteile und Grundsätze eine Höhe und Reife des Erkennens, einen Ernst des Denkens voraussetzt, der sich natur- und erfahrungsgemäß sehr langsam und spät, bei Unzähligen gar nicht einstellt, und die praktische Befolgung der erworbenen sittlichen Grundsätze eine ethische Anstrengung, eine Kraft der Selbstüberwindung und Selbstverleugnung bedingt, welche sich gar Viele nicht erwerben wollen und mögen.

Aus diesem Grunde und in diesem Sinne können wir mit Recht von einer „Erbsünde" reden und sagen, der Mensch neige von Natur mehr zum Bösen als zum Guten. „Wie im Granatapfel," bemerkt schon Krates, „immer ein fauler Kern, so ist in jedem Menschen wenigstens eine sündhafte Neigung, keiner ist ohne Schuld."[1]) Schon im Kinde tritt diese Thatsache bemerkbar genug hervor — bei dem einen mehr, bei dem andern weniger — durch Neigung zum Ungehorsam und Trotz, zur Widersätzlichkeit und Unbotmäßigkeit, zum Neide und zur Schadenfreude, zur Rachsucht und Unverträglichkeit, zur Lüge und Verstellung, zur Naschhaftigkeit, Genußsucht, Unreinheit, Eitelkeit 2c., sie zeigt sich noch deutlicher in den Jahren der physischen und seelischen Entwickelung, bedingt durch die Regsamkeit der erwachenden Triebe und Begierden, und sie verschwindet nicht selbst in den späteren und

---

[1]) Diogen. Laërt. VI. 89.

spätesten Jahren des Menschenlebens, mögen hier auch gewisse sinnliche Triebe, namentlich der geschlechtliche, schon aus rein physischen Gründen an Macht und Gefährlichkeit verlieren; ja manche Triebe, insbesondere der Trieb nach Erwerb und Besitz, nach Ehre und Herrschaft, schwinden mit dem fortschreitenden Alter nicht nur nicht, zeigen vielmehr nicht selten die Tendenz einer stets wachsenden Intensität und Ausdehnung.

Darum erscheint die Erwerbung eines sittlich edlen und reinen Charakters, d. i. eines solchen, dessen Wollungen und Entschlüsse sich stets und ausnahmslos von den Maximen der Sittlichkeit umformen und leiten lassen, geradezu als die beständige ethische Lebensaufgabe des Menschen, wenngleich die Erreichung dieses Zieles mit Rücksicht auf die thatsächliche Beschaffenheit der Menschennatur sowie im Hinblicke auf die sich hier geltend machenden zahlreichen und mächtigen Hindernisse stets ein psychologisches und sittliches Ideal bleiben wird, dem sich der Einzelne mehr oder weniger nähert, ohne es vollständig zu erreichen: „Das unendliche Sollen findet seine Beantwortung immer nur in einem endlichen Haben.“[1])

Und dem muß auch so sein. Der Mensch konnte nur mit der Anlage oder Fähigkeit der Erwerbung eines sittlichen Charakters begabt werden, sollte er anders überhaupt als freies, sich selbst bestimmendes Wesen in die Erscheinung treten. Indem der Mensch von dieser seiner freien Selbstbestimmung einen sittlich verwerflichen Gebrauch macht, „sündigt“ er, und so ist der Mißbrauch der Freiheit die nächste und bewirkende Ursache der Sünde als konkreten — inneren oder äußeren — That. Wenn die kirchliche Theologie dem entgegenhält, daß bei dieser Auffassung das Böse als etwas „Zufälliges“, „Individuelles“ erscheint, während die Sündhaftigkeit ein „universelles Phänomen“ sei, dessen Erklärungsgrund das Zufällige und Individuelle nicht sein kann,[2]) so muß erinnert werden, daß an diesem Besitze der Freiheit und demgemäß auch an der Fähigkeit deren Mißbrauches ausnahmslos eben jeder Einzelnmensch seinen Anteil hat, wie auch jeder den sittlichen Versuchungen und Gefahren, inneren und äußeren, — wenngleich in verschiedenem Maße — ausgesetzt ist, und daß sich eben aus den einzelnen Komponenten die allgemeine Resultante ergiebt.

---

[1]) Volkmann, Psychol. II. T. S. 484. „Wer da vermeint zu stehen, sehe zu, daß er nicht falle.“ (I. Cor. 10, 20.)

[2]) Vgl. Hettinger, a. a. O. II. Tl. 1. S. 35.

Wie daher nicht zugegeben werden kann, daß „nur unter der Voraussetzung der Existenz des Satans und einer im Bösen verhärteten und befestigten Geisterwelt sowie ihrer geheimnisvollen Beziehungen zum Menschen das Dasein, die grauenhafte Tiefe und Macht des Bösen seine volle Erklärung findet,"¹) so bedarf es zur Erklärung des Wesens und Daseins des Bösen und seiner vielfachen Verbreitung ebensowenig der Annahme einer Erbsünde im theologisch-biblischen Sinne, d. h. einer Zurückführung der sittlichen Schwäche und Verderbtheit des Menschen auf eine einzelne, bestimmte, konkrete That des Ungehorsams des ersten Menschenpaares. Es ist nicht richtig, daß bei einer mehr rationellen Auffassung des Bösen, d. h. bei einer Erklärung des Bösen ohne Zuhilfenahme der Lehre vom Teufel und der Erbsünde, die Idee und „das Wesen des Bösen notwendig verflacht und verkannt wird", daß in diesem Falle das Böse „nur als Schwäche der sinnlichen Natur erscheint", ja daß „die letzten Konsequenzen die Leugnung des Bösen und der Sünde überhaupt wären". Auch eine Auffassung, welche für das unleugbare Dasein des Bösen nicht einen mythischen oder mystischen, sondern einen rein natürlichen Erklärungsgrund annimmt, kann, ja muß bei tieferer Betrachtung nicht nur die Realität, sondern auch die verhängnisvolle und verderbliche, ja furchtbare Macht des sittlich Bösen in seinen mannigfachen Formen anerkennen, wie eine solche Auffassung auch ausdrücklich und entschieden zugeben und lehren kann und — auf Grund zahlreicher Thatsachen der Erfahrung — sagen und zugeben muß, daß das Böse, das in allen seinen Arten als ein „nicht sein Sollendes", als ein ethisches „μὴ ὄν" erscheint, nicht stets bloß als Folge und Begleitung der sittlichen Schwäche der menschlichen Natur, sondern oft als Wirkung eines in sich selbst verderbten Willens und grundsätzlicher Bosheit hervortritt. Aber weder das Böse aus sittlicher Schwäche, noch aus grundsätzlich bösem Willen liegt im einzelnen Menschen als etwas schon Fertiges, in ihm von vornherein Gegebenes oder ihm Eingepflanztes und von ihm Ererbtes, der einzelne Mensch ist vielmehr erst allmählich konkret böse **geworden**, und er ist es nicht geworden ohne Schuld oder Zuthun des Betreffenden.

Da nun die individuellen und allgemeinen veranlassenden und wirkenden Ursachen des sittlich Bösen im Menschenleben im großen

¹) Hettinger, a. a. O. S. 387.

und ganzen eine gewisse Stetigkeit und Unveränderlichkeit aufweisen, so erklärt sich die „allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen“, sowie „das Gesetz der Sünde, das durch die Menschheit geht“,[1]) die ziemlich stetige Zahl der alljährlich wiederkehrenden sittlichen Vergehen und der Verbrechen wohl zur Genüge, ohne daß wir aber deshalb, wie wir gleichfalls in einem folgenden Abschnitte noch sehen werden, die Willensfreiheit des Menschen, dessen Fähigkeit der Selbstbestimmung, zu leugnen brauchen.

Wenn daher Hettinger meint, bei einer mehr rationellen Auffassung des Bösen erkläre sich nur die Möglichkeit desselben, nicht aber dessen Wirklichkeit, Thatsächlichkeit, Stetigkeit und Allgemeinheit,[2]) so ist diese Anschauung nach all dem Gesagten willkürlich und ungerechtfertigt. Nicht ein einziger „Sündenfall“ ist zur Erklärung des thatsächlich Bösen anzunehmen, sondern unzählige seitens unzähliger Menschen aus den oben angeführten allgemein menschlichen und besonderen individuellen Veranlassungen; deren Summe ergiebt das konkret Böse, aus dem sodann durch Loslösung und Zusammenfassung der in ihm liegenden Momente oder Merkmale das Böse als Abstraktum, als Begriff oder Idee gewonnen wird.

Es ist nicht richtig, wenn ein Moralphilosoph sagt:[3]) „Indem das freie Wesen durch aktuelle Bethätigung seiner Freiheit selbstmächtig sein Dasein in teleologischer Hinsicht bestimmt, muß es auch fortan in dieser sich durch sich selbst gegebenen teleologischen Bestimmtheit existieren. Die erste Entscheidung der Freiheit ist auch schon maßgebend für alle Richtungen, welche überhaupt von der freien Bethätigung eingeschlagen werden können, und nach denen eine teleologische Bestimmung des Daseins möglich ist.“

Wie? Wer einmal ungehorsam ist, wer einmal lügt, betrügt 2c., sollte dies fortan stets thun müssen? Und — da das Gesagte doch nicht ausschließlich nur vom Bösen gelten kann — wenn jemand einmal gehorsam ist, einmal die Wahrheit spricht und einmal die ihm dargebotene Gelegenheit zu betrügen 2c. nicht benützt, sollte so auch in aller Zukunft thun müssen und nicht anders handeln können? —

---

[1]) Hettinger, a. a. O. II. 1. S. 412. 413. — [2]) a. a. O. S. 411. 412. — [3]) Kaulich, Ethik, S. 68.

Und dann: was schon bei einer früheren Gelegenheit, bei der Untersuchung der Beweise für die Notwendigkeit einer positiven Offenbarung (im X. Abschnitte) bemerkt wurde, gilt zum Teile auch hier: die kirchliche Theologie geht in der Schilderung des Verderbens der Menschennatur zu dem Zwecke, um damit die Realität der „Erbsünde“ im biblisch-theologischen Siune zu erhärten, teilweise denn doch zu weit. Es ist ja gewißlich wahr, daß die Welt „im Argen“ liegt und zu allen Zeiten mehr oder weniger „im Argen“ lag, und wir sind sicher die Letzten, diese Thatsache zu verkennen oder gar zu beschönigen; aber es wäre doch unbillig, ja ungerecht, neben dem vielen Bösen, das in der Menschheit zu allen Zeiten hervortritt, des vielen Guten zu vergessen, das sich, oft vielleicht weniger bekannt, weil in stiller Verborgenheit blühend, in der Menschheit gleichzeitig gleichfalls bethätigte. Wir sagen dies nicht, um der menschlichen Eigenliebe zu schmeicheln, sondern um der Pflicht der Wahrheit und Gerechtigkeit zu entsprechen, wie wir auch nicht zögern, diese erfreuliche Erscheinung nicht bloß den im Menschen schlummernden natürlichen edleren Trieben, sondern hauptsächlich auch dem Einflusse positiver ethischer Lehren und Gebote — namentlich in der christlichen Ära — zuzuschreiben. Die Welt ist und war eben, wie Jesus in einem schlichten Gleichnisse so milde, so richtig und zutreffend sagt, stets ein Acker, auf dem neben dem Weizen auch Unkraut[1]) wächst und wuchs.

Es ist auch nicht richtig, wenn Hettinger, um das durch die Erbsünde verursachte Verderben der Menschennatur zu beweisen, behauptet, daß der geschlechtliche Trieb „im Tiere, wo der Instinkt ihm die unüberschreitbare Schranke gezogen hat, nur zur Erhaltung der Gattung verwendet wird.“[2]) Die Erfahrung beweist das Gegenteil, wie es im allgemeinen auch nicht zutrifft, daß der Mensch hinsichtlich der fleischlichen Begierlichkeit dadurch „unter dem Tiere steht“, daß der Geschlechtstrieb beim Menschen zu früh und unzeitig erwacht, daß der Mensch über den wahren Zweck hinausgeht, daß er der erlaubten Begierde unmäßig sich hingiebt, und daß er sich nicht mit einem Weibe begnügt.[3]) All das Gesagte gilt doch auch vom Tiere; insbesondere ist das „monogamische“ Verhältnis im Tierreiche nicht Regel, sondern Ausnahme; ja gerade im Tiere äußert sich der Geschlechtstrieb innerhalb der ihm von der

[1]) Mtth. 13. — [2]) a. a. O. S. 410.

[3]) Wittmanns Leben v. Mittermüller. Landshut, 1859, S. 57.

Natur weise gezogenen zeitlichen Schranken heftiger und rücksichtsloser als beim Menschen, in weit geringerem Maße vermag gerade das vom „Instinkte“ beherrschte Tier seinen Trieben Widerstand zu leisten, als der mit Vernunft begabte Mensch, und, was nur ein sittlich völlig verwildertes menschliches Individuum oder ein sittlich am tiefsten stehendes Volk vergessen kann, die Scheu vor dem eigenen Blute, kennt das Tier überhaupt nicht. Durch Unmäßigkeit, Mißbrauch, durch widernatürliche Verirrungen kann ja gewiß der Mensch unter das Tier herabsinken, und er sinkt — leider! — oft genug herab; aber dem soll und muß eben nicht so sein, dem ist auch glücklicherweise nicht immer so, und man kann und darf daher doch nicht auf Grund unvollständiger Induktion einen Satz allgemeinen Inhaltes und kategorischer Form aufstellen und sagen: „Der Mensch steht hinsichtlich der Verderbtheit der fleischlichen Begierlichkeit unter dem Tiere.“

Übrigens gab und giebt es auch Natur- und selbst „wilde“ Völker, bezüglich deren das vorhin Gesagte nicht zutrifft, bei denen sich vielmehr, wenn es auch gleichfalls nicht an Schattenseiten fehlte, eine Einfachheit der Sitten, eine natürliche Unverdorbenheit, insbesondere eine Reinheit des ehelichen Verhältnisses und eine Strenge hinsichtlich der Beurteilung und Ahndung geschlechtlicher Ausschweifungen finden — man denke z. B. nur an die Germanen — welche selbst unserer Zeit als Beispiel und Nachahmung dienen könnten. Die obige theologische Behauptung ist so unrichtig, als wenn jemand folgern wollte: weil das Tier hinsichtlich der Arten der ihm möglichen und zugänglichen Genüsse auf ein ganz bestimmtes, enges Gebiet beschränkt ist, und weil ihm Mißbräuche bezüglich der in ihm liegenden Triebe und Fähigkeiten bei weitem nicht in dem Grade möglich sind, wie dem mit Vernunft, Intelligenz und der Fähigkeit freier Selbstbestimmung ausgestatteten Menschen, steht der Mensch unter dem Tiere! Im Gegenteile — gerade infolge des Besitzes der eben genannten Fähigkeiten steht der Mensch hoch über dem Tiere, gerade deshalb ist der Mensch aber freilich auch für den rechten Gebrauch dieser Fähigkeiten verantwortlich. Was aus den angeführten Thatsachen sich ergiebt, ist nur das, daß das Tier sich niemals zur Höhe des sittlichen Charakters des Menschen erheben kann und erheben wird, daß aber andererseits auch das Tier als solches niemals so tief sinken kann und wird, wie der von seiner sittlichen Bestimmung abgefallene Mensch — das Individuum ebenso

wie ein Volk. In der That: „Die Gerechtigkeit erhöht ein Volk, aber die Sünde ist der Völker Verderben.“[1])

Ja die Theologie will selbst in dem menschlichen Geschlechtsverhältnisse an sich „einen sündigen Naturgrund“ und einen „Erfahrungsbeweis für die Erbsünde“ finden! „Warum,“ frägt Oettinger, „hüllt der Mensch auf jeder Bildungsstufe den Akt der Zeugung, welcher eine Teilnahme an der Geburt des Größten von allem, dem Leben des Menschen ist, in Verborgenheit und Nacht?“ Und er antwortet sich darauf: „Warum anders, als weil der Leib eine ohnmächtige Beute der mit zauberischer Übermacht wirkenden Lust geworden ist?“[2]) Und selbst ein hervorragender protestantischer Theologe, Delitzsch, ruft aus: „Liegt nicht auch hierin ein Erfahrungsbeweis für die Vererbung der Sünde, daß das Geschlechtsleben in allen thätigen wie leidentlichen Zuständen seiner gegenwärtigen Gestalt dem Menschen sittlichen Ekel verursacht, weil es ihn umflort, weil es ihn geistig und leiblich schwächt, weil es das Bewußtsein seiner Würde verletzt, weil es lange Schatten in seine gottesbildliche Seele wirft?“[3])

Wir gestehen, daß es uns nicht möglich ist, einer solchen „Argumentation“ beizustimmen. Oder — wäre es etwa ein Beweis für den „normalen“, „gottgewollten“, „nicht verderbten Zustand des Menschen“, wenn er den Akt der Zeugung nicht „in Verborgenheit und Nacht“ hüllte? ... Wäre es ein Beweis für die „nicht gefallene Menschennatur“, wenn sich der geschlechtliche Trieb im Menschen nicht mit einer gewissen Macht und Heftigkeit geltend machte — liegt nicht vielmehr gerade in dieser Stärke des auf die Erhaltung und Fortpflanzung der Gattung gerichteten Triebes, ebenso wie in der Stärke des die Erhaltung des Individuums sichernden Nahrungstriebes, ein Beweis des Waltens einer höchsten Weisheit, einer göttlichen Intelligenz? Zu einem „sittlichen Ekel“ bietet das Geschlechtsleben in seinen verschiedenen Zuständen, weil es eben die Teilnahme an dem Größten und Heiligsten und Wunderbarsten von allem, an dem Werden des Lebens eines Menschen bedeutet, an sich keinen vernünftigen Grund; „sittlichen Ekel“ erregt nur und erregt erst der Mißbrauch und das Übermaß, wie auch nur Mißbrauch und Übermaß den Menschen „geistig

---

[1]) Spr. 14, 34. — [2]) a. a. O. S. 410. Cf. Thom. Aquin. Sum. I. Qu. 98 a. 2. — [3]) Apologetik, 1869, S. 131.

und leiblich schwächt, das Bewußtsein seiner Würde verletzt und lange Schatten in seine gottesbildliche Seele wirft;" und an dieser Thatsache ändert auch der Umstand nichts, daß — aus einleuchtenden physischen Gründen — die Beiwohnung im jüdischen Altertume für verunreinigend galt,[1]) womit die Vorschriften über die Reinigung der Gebärerin zusammenhängen,[2]) und daß sich ähnliche Anschauungen auch bei den Ägyptern, bei manchen alten Völkern Asiens, bei Griechen und Römern finden.

Und nicht nur die Theologen sehen in der „gegenwärtigen" Art der Erhaltung und Fortpflanzung des Menschengeschlechtes etwas eigentlich „nicht sein Sollendes", eine solche Auffassung findet sich selbst auch bei einzelnen nicht-theologischen Moralphilosophen, insofern sie sich in dieser Frage auf die positiv theologische Grundlage stellen. So bemerkt einer derselben, indem er die (von uns schon früher erwähnten) moralischen Bedenken gegen die einheitliche Abstammung aller Menschen zurückzuweisen sucht: „Diesen geäußerten Bedenken (nämlich der diesfalls notwendig gewesenen geschlechtlichen Verbindung von Bruder und Schwester) gegenüber ist zu beachten, unter welchen Voraussetzungen die Entwickelung des Menschengeschlechtes in gegenwärtiger Weise vor sich geht, die . . nur in einem Abfalle von der durch Gott gegründeten Harmonie und Weltordnung ihren Grund hat, so daß die gegenwärtige Entwickelung des Menschengeschlechtes von vornherein den Stempel der Sündhaftigkeit an sich trägt."[3])

Also die gegenwärtige Entwickelung des Menschengeschlechtes trägt von vornherein den Stempel der Sündhaftigkeit an sich! Ja — wie sollte dieselbe denn eigentlich vor sich gehen, damit sie der „ursprünglichen gottgewollten Ordnung und Harmonie" entspreche? Sollte vielleicht Adam und Eva sich in der „gegenwärtigen Weise" überhaupt nicht vermehren, sollten sie, trotz des „polaren" geschlechtlichen Gegensatzes zwischen „Mann" und „Weib", geschlechtslos leben? Sollten diese beiden ersten Menschen, von Gott zu einer ewigen physischen Fortexistenz bestimmt, die einzigen Menschen auf Erden sein und bleiben? Oder hätte Gott, wenn der Sündenfall nicht eingetreten wäre, auch noch andere Menschen ebenso unmittelbar, fertig und vollkommen entwickelt erschaffen, wie dies

[1]) Lev. 15, 18; Exod. 19, 15. — [2]) Lev. 12.

[3]) Kaulich, Über d. Freiheit d. Menschen. Ein Beitrag zur Moralphilosophie. 1866. S. 64. 65.

die Bibel von Adam und Eva erzählt? Oder bestand der „Sündenfall", der Genuß vom „Baume der Erkenntnis", wie dies gleichfalls Einige wollen, eigentlich darin, daß Adam sein Weib „erkannte", d. h. ihr beiwohnte? . .

Unmöglich können wir derartigen übertriebenen theologischen Anschauungen, die nicht „christlich", sondern in Wahrheit „manichäisch" sind, und für welche selbst sogar die biblische Grundlage fehlt, beistimmen. Der „sündige Naturgrund", der der „gegenwärtigen Art der Entwickelung des Menschengeschlechtes" anhaften soll, hatte übrigens — ähnlich wie bei den alten Manichäern — für die kirchliche Sittenlehre und Disziplin auch tief einschneidende praktische Folgen; trägt die gegenwärtige Entwickelung des Menschengeschlechtes wirklich „schon von vornherein den Stempel der Sündhaftigkeit an sich", dann ist es allerdings nur konsequent, wenn gelehrt wird — wie dies die römische Kirche in der That lehrt — die absolute Enthaltung in geschlechtlicher Beziehung sei Gott wohlgefällig, der ehelose, cölibatäre Stand sei dem ehelichen Stande aus ethischen Gründen vorzuziehen, die beständige Jungfräulichkeit aus religiösen Motiven sei die vollkommenste, erhabenste und verdienstvollste Erscheinungsform des Menschendaseins.

Es fehlt nur noch, daß die „Konsequenz" auf die Spitze getrieben und ein Ähnliches von der Theologie z. B. auch bezüglich des Nahrungstriebes behauptet würde, d. h. daß gelehrt würde, die absolute Nichtbefriedigung des Nahrungstriebes sei das „Vollkommenere"; denn ist die „gegenwärtige Form" der Erhaltung der Gattung eigentlich sündlich, so ist es dann auch jene des Individuums. Selbst den Satz will die Theologie nicht anerkennen, die sinnlichen Triebe, oder, um den theologischen Ausdruck selbst zu gebrauchen, die „Begierlichkeit" sei dem Menschen heilsam und notwendig auch aus sittlichen Gründen, „zur Probe der Freiheit", damit der Mensch Gelegenheit habe, sich in der sittlichen Selbsterziehung zu üben, damit er zeige, ob und inwieweit er die in ihm liegende Sinnlichkeit zügeln wolle und könne, kurz ob er in seinem innersten Wesen sittlich gut oder böse sei. Diese Ansicht sei vielmehr „Pelagianismus" in alter und neuer Form.[1]) „Warum," frägt diesfalls ein Theologe, „gebietet uns dann der Herr zu beten: Und führe uns nicht in Versuchung?"[2])

[1]) Cf. August. De nupt. et conc. p. II. 9.

[2]) Hettinger, a. a. O., S. 411.

Die Antwort auf diese Frage ist doch wohl nicht schwer: weil eben bezüglich alles an sich Indifferenten und selbst Guten die Möglichkeit und die Gefahr besteht, daß es nicht in der rechten Weise, nicht in der rechten Absicht, nicht in dem rechten Maße gebraucht, kurz daß es mißbraucht und so sittlich schlecht und verwerflich wird, und weil diese Möglichkeit und Gefahr bezüglich des Mißbrauches gerade der sinnlichen Triebe aus begreiflichen Gründen besonders nahe liegt.

Mit größerem Rechte könnte man, wie vorhin bemerkt, der theologischen Lehre über die Erbsünde entgegenhalten, sie sei „Manichäismus in alter und neuer Form". Die protestantisch-theologische Lehre über die Erbsünde ist sogar ganz entschieden der alte Manichäismus in neuer Form; die römisch-katholisch-theologische Lehre aber ist dem alten Manichäismus wenigstens insofern verwandt, als auch nach dieser die ganze Natur des Menschen infolge des Sündenfalles „ins Schlechtere verkehrt" und verderbt wurde.

Und nicht nur die sittlichen Übel auf Erden hat gemäß der theologischen Lehre eigentlich und im Grunde genommen der Sündenfall und die Erbsünde verschuldet, sondern auch die physischen Übel; all die mannigfachen, ja ungezählten Leiden, Schmerzen und Krankheiten, welche die verschiedenen Teile und Organe unseres Leibes befallen können und wirklich oft genug befallen, all die Anstrengungen, Mühen, Entbehrungen und Nöten, unter denen der Mensch bei harter — körperlicher und geistiger — Arbeit seufzt, all der nagende Kummer, die quälende Sorge, die niederdrückende Trauer, welche den Geist des Menschen je belastet haben und belasten werden, all die krankhaften, abnormen physisch-psychischen Zustände, welche die leibliche wie seelische Seite des Menschen betreffen, und endlich der physische Tod haben ihren Ursprung und Ausgangspunkt in der Sünde des ersten Menschen und in deren Vererbung auf dessen natürliche Nachkommen! Und selbst auch die unbelebte Kreatur — die ganze außermenschliche physische Welt, die sich seitdem wider den Menschen empört, wie der belebte, vernunftlose Teil der Schöpfung, die Pflanzen- und Tierwelt, leidet unter diesen Folgen und Strafen des Sündenfalles — das tausendfache Wehe, das auch an den mit Gefühl und Empfindung begabten nicht-menschlichen Geschöpfen hervortritt, ist grundwesentlich verschuldet durch die Sünde des ersten Menschen und durch deren Übergang auf alle! „Denn wir wissen, daß alle Geschöpfe seufzen und in den Geburtswehen liegen immer noch,"

weil auch jegliches „Geschöpf der Eitelkeit — d. i. Verderbtheit — unterworfen ist,"[1]) nämlich wegen der Sünde des Menschen. „Es ist nicht anders möglich", ruft Hieronymus aus, „die ganze Schöpfung muß sich erheben gegen den Sünder, der sich gegen Gott erhoben."[2]) Und „so wälzt sich dahin über die fluchbeladene Erde der breite, tiefe Strom von Armut und Mühsal, von Schmerz und Bitterkeit und tausendfachem Wehe; wie viele Thränen, die schon geweint, wie viel Leiden, das schon durchlitten, wie dornenbesäet der Weg, den der Mensch geht von der verschlossenen Pforte des Paradieses aus durch alle Jahrhunderte der Geschichte! Der Jammer des Kranken, der irre Schrei des Wahnsinnigen, das Röcheln der Sterbenden, die Angst der Versuchung, der Todeskampf und endlich das Grab!" . . .[3])

Man muß gestehen: lebendiger, deutlicher, grauenhafter können die schrecklichen Folgen und Strafen der Erbsünde kaum geschildert werden; aber der Eindruck, den diese Schilderung auf den ruhig und tiefer Denkenden hervorbringt, dürfte eher das Gegenteil der beabsichtigten Wirkung, nämlich zu überzeugen, erzielen. . . .

In welch ganz anderem Lichte erscheint insbesondere der „physische Tod" auf Grund einer vernünftigen, wissenschaftlichen real-empirischen Betrachtung! Nicht ist das Sterben der organischen Wesen ein „Nichtseinsollendes", ein von vornherein nicht Notwendiges, oder gar eine göttlich verhängte Strafe und Folge, sondern eine naturgesetzliche, physiologische Notwendigkeit, eine völlig normale, ja unumgängliche und daher höchst zweckmäßige Erscheinung, wobei zufällige äußere oder innere Ursachen — Unglücksfälle, gewaltsame Todesarten, Krankheiten — nicht einmal die eigentliche, tiefste und allgemeinste Ursache des Todes repräsentieren. Die Ephemera (Eintagsfliege) besitzt überhaupt keine Mundöffnung, kann sich also gar nicht ernähren und müßte, wäre ihr Leben nicht schon aus physiologischen Gründen so kurz bemessen, unrettbar in kurzer Zeit dem Hungertode verfallen, so daß deren Tod als eine Folge ihrer normalen Organisation erscheint. Ebenso normal und zugleich höchst zweckmäßig ist das partielle Absterben der Pflanzen und Tiere; die Blüte muß rechtzeitig absterben, soll die Samenkapsel mit dem Samen, und soll die Frucht der Bäume Zeit finden, sich

---

[1]) Röm. 8, 22. 20. „Durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen." (Das. 5, 12.)

[2]) In Jerem. c. 15, hom. 5. — [3]) Hettinger, Apol. II. 1, S. 396. 397.

entsprechend zu entwickeln, zu reifen und so ihre normale Bestimmung zu erreichen, eine Unzahl Zellen im Schwanze der Kaulquappe muß gemäß dem normalen Entwickelungsgange des Frosches absterben, und dasselbe gilt bezüglich vieler anderer Organismen, welche normaler Weise eine Metamorphose durchmachen. Ja das Leben ist überhaupt zugleich ein normales partielles Sterben, im Organismus stirbt unausgesetzt lebendige Substanz ab, welche demnach durch den Assimilationsprozeß ersetzt werden muß, soll er nicht binnen kurzem eine Leiche sein, d. h. dem definitiven allgemeinen Tode verfallen. Nun verringert sich aber nach einem aufsteigenden Prozesse größerer Energie naturgesetzlich die Fähigkeit des Organismus, lebendige und lebenstüchtige Substanz zu bilden, der organische Stoff nähert sich wieder immer mehr dem unorganischen, von dem er stammt, es tritt zuletzt völliger Stillstand der Zellenthätigkeit und des Stoffwechsels ein, und so ist der Tod der lebendigen Substanz der natürliche Abschluß ihres Entwickelungsprozesses.

Unbegreiflich bleibt auch bei der theologischen Auffassung insbesondere, wie sich der durch Äonen fortwirkende „Fluch (!) Gottes", der nicht nur alle Nachkommen Adams, die je gelebt, leben und noch leben werden, sondern selbst die Erde und deren Werke, und die schuldlosen pflanzlichen und tierischen Wesen getroffen, mit der Idee eines allgerechten Gottes verträgt . . .

Freilich weiß die Theologie auch auf diese Frage eine Antwort; gerade weil Gott höchst gerecht ist, erklärt sie, müssen wir eine Vererbung der Sünde Adams auf alle annehmen; denn es wäre von Gott ungerecht, alle Nachkommen Adams — und selbst die außermenschlichen Wesen — für die Sünde Adams zu strafen, wenn der durch diese Sünde erzeugte Zustand der Schuld nicht auf sie übergegangen wäre. — Gewiß das Muster eines „Beweises", welcher darin besteht, daß das zu Beweisende als Beweisgrund oder Argument der Thesis verwendet wird!

Ebensowenig befriedigend ist auch die Antwort der Theologie — und wir berücksichtigen hier vorzüglich die römisch-katholische — auf die Frage, wie der durch Adams Sünde erzeugte Zustand der Schuld und Strafwürdigkeit sich auf das ganze Menschengeschlecht forterben konnte. Der erste Mensch, sagt nämlich diesbezüglich die Theologie, war eben Stammvater, Haupt und Repräsentant des gesamten Menschengeschlechtes, gewissermaßen der Mensch schlechthin,

seine That trug daher einen universellen Charakter an sich, es war die That des Menschen per excellentiam, die That des Geschlechtes, und so sind in und mit Adam alle gefallen. An sich sei auch die von Gott erschaffene Seele des einzelnen Nachkommen Adams gut, aber nur natürlich gut; sie sollte aber gemäß dem Willen Gottes übernatürlich gut, positiv heilig und gerecht sein, da er diese übernatürliche Heiligkeit und Gerechtigkeit dem ersten Menschen für alle seine Nachkommen gegeben hatte; und eben das Abhandensein dieser übernatürlichen Heiligkeit macht den Menschen vor Gott mißfällig und strafbar — zu einem „Kinde des Zornes Gottes,"[1]) so daß der Mensch aus sich selbst die ewige Seligkeit nicht verdient und sich diese aus eigener Kraft auch nicht erwerben kann.

Das ist etwa der Gedankengang der theologischen Argumentation. Daß dieselbe manche Lücke, manche Inkonsequenz, manche fallacia incerti medii aufweist, dürfte nicht schwer zu zeigen sein. Auch angenommen, daß wirklich alle Menschen dieser Erde von einem Paare abstammen, so wäre selbst unter dieser Voraussetzung die Forterbung eines Zustandes der Schuld und Strafwürdigkeit, der nach der ausdrücklichen Lehre der Theologie jedem Menschen als „wahre und eigentliche Sünde anhaftet,"[2]) nicht verständlich und erklärlich. Immer bliebe die Frage zu beantworten, wie es sich mit der Allgerechtigkeit Gottes verträgt, daß er für die Sünde des Einzelnen das ganze Geschlecht strafen und verwerfen konnte. Die Antwort, der Grund liege darin, daß eben alle Menschen Nachkommen Adams sind, genügt nicht; denn in welcher Weise sollte und konnte sich die durch Adam verschuldete Zustandssünde oder Befleckung auf die Seelen dieser seiner Nachkommen vererben? Die Platonische Lehre Clemens' und Origenes' von einer Präexistenz der Seelen vor dem Eintritte in den irdischen Leib, in den sie infolge einer Schuld herabgestiegen sind, würde die Befleckung der Einzelnseelen erklärlich machen, denn es wäre eine persönliche Schuld, die ihnen anhaftet; allein diese Behauptung kommt heute doch nicht mehr ernstlich in Betracht und wurde sogar von der Kirche selbst verworfen. Ebenso würde die Lehre Tertullians, die Seele des Kindes gehe aus dem Samen des Vaters hervor, jede Menschenseele sei ein Zweig (surculus) aus Adams Seele, in der Seele Adams seien die Seelen aller seiner Nachkommen (gleichsam ein-

[1]) Ephes. 2, 3. — [2]) Conc. Trid. s. V. c. 2. 3.

geschachtelt) enthalten — die Forterbung der Befleckung der Seele Adams begreiflicher machen; allein auch dieser Traduzianismus hat wegen seines materialistischen Beigeschmackes die Billigung der Theologie nicht erhalten, vielmehr wird von derselben der Kreatianismus vertreten, nach welchem Gott die Seele jedes Einzelnen unmittelbar und selbständig schafft. Wie kann aber, was Gott selbst schafft, befleckt und sündig, ein Gegenstand seines „Zornes" oder Mißfallens sein? Und wenn, wie die Theologie lehrt, dieser Zustand der Befleckung durch die Taufe getilgt wird, warum und wie können die Kinder getaufter Eltern die Erbsünde trotzdem an sich haben? —

Wohl erwidert darauf die Theologie, die Kinder erben eben nicht die Sünde ihres Vaters, sondern des Stammvaters Adam; der Vater ist eben nur Vermittler der durch Adam begangenen Sünde, und zwar nicht als Person, sondern als Glied des in Adam gefallenen Geschlechtes; die Taufgnade aber besitzt der Vater nur als Person, sie ist nur ihm eigentümlich und geht daher ebensowenig auf seine Nachkommen über, wie eine persönliche Sünde oder eine erworbene persönliche Kunstfertigkeit. — Diese Deduktion ist aber willkürlich, inkonsequent und unlogisch. Warum besitzt der Vater die Taufgnade und damit den Zustand der Reinheit von der Erbsünde nur als Person, warum geht dieser Zustand des göttlichen Wohlgefallens nicht auch auf seine Nachkommen über, die zu ihm doch genau in demselben organischen Verbande stehen, wie Adam zu allen seinen Nachkommen? Indem durch die Taufe der Zustand der Schuld und damit die Ursache des göttlichen Mißfallens getilgt wird, ist die Kette, als welche sich die Forterbung der Sünde auf die Nachkommen Adams darstellt, zerrissen, und es fehlt der Anknüpfungspunkt für die weiter folgenden Glieder. Eben weil „eine persönliche Sünde" — und also auch der durch sie erzeugte Zustand der Befleckung — auf die Kinder des Vaters ebensowenig übergehen kann, wie „eine erworbene persönliche Kunstfertigkeit", konnte sich auch die persönliche Sünde Adams und, um was es sich in unserem Falle handelt, der durch sie erzeugte Zustand der Schuld nicht auf seine Nachkommen vererben. Wenigstens wäre der Grund dieser Vererbung unverständlich.

Darum ist Calvin, welcher die Erbsünde auf die Kinder getaufter Eltern nicht übergehen läßt, wenigstens konsequenter, obgleich sich allerdings sonst seine (und Luthers) Lehre von einem durch Adams Sünde erzeugten grundwesentlichen Verderben der

Menschennatur noch weniger befriedigend rechtfertigen läßt. Am einfachsten und rationellsten geht auch hier Zwingli vor, welcher erklärte, die Erbsünde sei wesentlich nichts anderes, als der dem Menschen natürliche Hang zum Sündigen oder die Eigenliebe, in welcher Anschauung ihm (wie schon früher erwähnt) u. a. Hermes und A. Günther folgten.

Die nächste Konsequenz der Lehre von der Allgemeinheit der Erbsünde war die theologische Lehre von der Notwendigkeit der Taufe für alle, also auch für das Kind, zur Erlangung der Seligkeit. Und diese Konsequenz wurde auch schon frühzeitig wirklich gezogen. „Wer sagt," erklärt Augustinus, „daß auch die unmündigen Kinder in Christo beseligt werden, die ohne Teilnahme an seinem Sakramente aus diesem Leben schieden, der widerspricht nicht allein der apostolischen Lehre, sondern verurteilt auch die ganze Kirche, indem man gerade deshalb die Taufe der Kinder beschleunigt, weil unzweifelhaft geglaubt wird, daß dieselben auf keine andere Weise in Christus selig werden können."[1]) Das Konzil von Trient verwarf die entgegengesetzte Behauptung als ketzerisch,[2]) und schon zuvor hatte das Konzil von Florenz ausdrücklich erklärt, daß jene, die auch nur mit der Erbsünde befleckt dahin scheiden, von der ewigen Seligkeit ausgeschlossen sind. Nur die Milderung läßt die Theologie hier gelten, daß Unmündige, welche ohne Taufe sterben, nicht positive Strafen und Peinen — poenae sensus — zu leiden haben, da letztere von Gott nur infolge persönlicher, aktueller Todsünden verhängt werden.

Und das ist eine Lehre — so schroff und hart, so wenig entsprechend der Idee eines allgerechten und barmherzigen Gottes, daß es unmöglich erscheint, ihr beizustimmen. Nein — diese Lehre ist nicht urchristlich; wie sich in den Evangelien kein einziger Ausspruch Jesu nachweisen läßt, durch den irgendwie bewiesen werden könnte, daß Jesus bezüglich einer „Erbsünde" dasselbe lehrte, wie Paulus und die späteren Theologen lehrten, so wird man auch den Satz, Jesus habe die ewige Verwerfung aller jener gelehrt, welche die Taufe nicht empfangen, selbst aus den uns vorliegenden evangelischen Schriften nicht nachweisen können, ohne daß für die einschlägige Interpretation der Vorwurf berechtigt wäre, „der Buchstabe tötet, der Geist belebt."

---

[1]) Ep. 166.

[2]) Conc. Trid. s. V. de pecc. orig. can. 4; s. VII. de bapt. c. 13.

Und selbst als „apostolisch“ kann diese Lehre nicht bezeichnet werden, wie Augustinus dies thut, wenn man darunter den thatsächlichen Stand der kirchlich-theologischen Lehre und Anschauung zur „apostolischen Zeit“, die Lehre der gesamten Apostel und damit den Glauben der christlichen Gemeinschaft zu eben dieser Zeit ins Auge faßt. Es ist richtig, daß Jesus nach dem Matthäus-Evangelium seine Jünger auffordert, „alle Völker zu taufen“,[1]) daß er nach dem Marcus-Evangelium erklärte: „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird selig werden, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden;“[2]) es ist auch richtig, daß die Apostelgeschichte Petrus den Satz aussprechen läßt: „Ein jeder lasse sich taufen zur Vergebung der Sünden,“[3]) und daß Paulus im Römerbriefe sagt: „Es giebt nun keine Verdammnis mehr für die, welche in Christus sind;“[4]) aber alle diese Stellen sprechen eben nur die Verpflichtung für alle aus, mit dem Symbole der Taufe die Lehre Jesu anzunehmen, sie verheißen die Sündenvergebung und die Seligkeit für jene, welche sich taufen lassen, Jesu Lehre annehmen und werkthätig befolgen, und sie bedrohen jene mit der Verdammnis, „welche nicht glauben,“ obgleich sie Gelegenheit haben, durch Predigt und Unterricht die Lehre Jesu kennen zu lernen; aber mit keinem Worte ist hier davon die Rede, daß jene, welche ohne ihre Schuld nicht getauft werden und nicht glauben, von Gott ewig verworfen werden, und noch weniger beziehen sich diese Schriftstellen auf das unmündige Kind, das ohne Taufe stirbt.

Daraus erklärt es sich auch, warum die Theologen noch heute verschiedener Ansicht sind betreffs des Zeitpunktes der Einsetzung der Taufe als „Sakramentes“ im späteren kirchlich-theologischen Sinne, d. h. wenn wir die Definition im Sinne der römisch-katholischen Theologie geben, im Sinne eines äußeren, wirksamen Zeichens der Gnade, dessen Empfänger ex opere operato von der Erbsünde und, wenn er ein Erwachsener ist, auch von allen persönlichen Sünden sowie von allen zeitlichen und ewigen Strafen befreit wird. Manche Väter, so Gregor von Nazianz[5]), Augustinus[6]), Thomas von Aquino[7]), meinen, diese sakramentale Einsetzung sei schon erfolgt, als Jesus sich von Johannes im Jordan taufen ließ; denn durch die Berührung mit seinem heiligen Leibe sei dem Wasser die

[1]) Mtth. 28, 19. — [2]) Marc. 16, 16. — [3]) Apostelg. 2, 38. — [4]) Röm. 8, 1. — [5]) orat. in Nativ. Salv. — [6]) serm. 24. 26. 37 de temp. — [7]) Sum. III. qu. 66. a. 3.

wirksame, übernatürliche, entsündigende und heiligende Kraft verliehen worden; andere meinen, diese Einsetzung sei in dem Gespräche mit Nikodemus erfolgt,[1]) und das Konzil von Trient stützte hauptsächlich auf den Inhalt dieses Gespräches die Lehre von der absoluten Notwendigkeit der Taufe zur Seligkeit für alle ausnahmslos;[2]) wohl die meisten aber sehen in dem Auftrage Jesu an seine Apostel, „alle Völker zu taufen",[3]) die eigentliche Einsetzung der Taufe.

Aus dem Gesagten erklärt sich auch zwanglos, warum Johannes sagen konnte: „Ich habe euch mit Wasser getauft, er (Jesus) aber wird euch mit dem heiligen Geiste taufen";[4]) Johannes fühlte sich eben nur berufen, durch Vornahme des symbolischen Zeichens auf die innere, sittliche Wiedergeburt hinzuweisen und darauf vorzubereiten; diese schwierige Aufgabe durchzuführen überließ er demutsvoll jenem, bezüglich dessen er erklärte, „er sei nicht würdig, sich niederzubücken, um seine Schuhriemen aufzulösen";[5]) daraus erklärt es sich auch, warum Jesus selbst von Johannes sich taufen und so das symbolische Weihezeichen heiligen Sinnes und Lebens an sich selbst vornehmen ließ; denn einer Reinigung von der Erbsünde und von aktuellen Sünden bedurfte er doch nicht, wie ja auch die Theologie ausdrücklich lehrt; daraus erklärt es sich ferner, daß die Evangelien nirgends erzählen, Jesus habe seine Jünger, bevor oder nachdem er sie als solche angenommen, oder bevor er sie aussandte, „alle Völker zu lehren", selbst erst getauft oder sie taufen lassen. Daraus erklärt es sich auch, warum die Evangelien über die Vornahme der Wassertaufe seitens Jesu nur wenig zu berichten wissen, warum sie von einer durch Jesus vorgenommenen Taufe nur im Anfange seines öffentlichen Auftretens und nur während seines Aufenthaltes im Lande Judäa,[6]) nicht auch während seines Aufenthaltes in Jerusalem und in den übrigen Städten erzählen, ja daß das Johannes-Evangelium, nachdem es bemerkt, Jesus habe „mehr Jünger gemacht und mehr getauft als Johannes", sogar erklärend hinzufügt: „Obwohl Jesus nicht selbst taufte, sondern seine Jünger;"[7]) aus dem oben erwähnten Unterschiede zwischen der Johannes-Taufe und der Taufe, wie sie Jesus wollte und auffaßte, erklärt es sich weiter, wie Petrus die Juden auffordern konnte, sich taufen zu lassen „im Namen Jesu Christi zur Vergebung ihrer

---

[1]) Joh. 3, 1—6. — [2]) Conc. Trid. s. VI. cap. 4; s. VII. de bapt. can. 5. — [3]) Mtth. 28, 19. — [4]) Marc. 1, 8. — [5]) Das. 1, 7. — [6]) Joh. 3, 22. — [7]) Das. 4, 2.

Sünden", damit sie, was Johannes nicht bewirken wollte und konnte, „die Gabe des heiligen Geistes", d. h. den Geist der Heiligung der Gesinnung und des Lebens, empfangen.[1]) Daraus erklärt es sich endlich auch, wie nach der Rede des Apostels Petrus der „heilige Geist" im Hause des Cornelius zu Cäsarea auf die anwesenden Heiden herabkam, bevor dieselben noch getauft waren; denn erst danach „befahl Petrus, daß sie getauft würden im Namen des Herrn".[2])

Und dann: Hat die Taufe wirklich die von der Theologie ihr zugeschriebenen Wirkungen, dann müßte der Mensch nach und infolge des Empfanges derselben in denselben glücklichen und hochbegnadigten Zustand zurückversetzt werden, in welchem sich Adam vor dem Sündenfalle befand; denn dieser war ja die Ursache des Verlustes dieses Zustandes, und mit dem Wegfalle der Ursache müßte auch die Wirkung beseitigt werden. Das ist aber nicht der Fall — objektiv tritt erkennbar und nachweisbar keinerlei Veränderung ein. Die Theologie muß dies natürlich auch zugeben, bemerkt aber, um sich aus der Verlegenheit zu helfen, der Verlust des Paradieses, der Kampf gegen die äußere Natur, der fortdauernde Verlust der Vollkommenheit der Vernunft und des Willens, die Verdunkelung der Erkenntnis, die Neigung zum Bösen, die Leiden und Mühsale des Lebens, der physische Tod 2c. seien für den Getauften nicht mehr Strafen, sondern nur Folgen, welche ihm Gelegenheit geben sollen, seine Verdienste zu vermehren ...

Übrigens gibt auch die positive Theologie zu — und der Leser wird es gewiß begreiflich finden — daß ihr betreffs der Lehre von der Erbsünde und deren Wesen „nicht alles klar und verständlich" ist; die Erbsünde sei ein „Geheimnis der übernatürlichen Weltordnung", welches die Vernunft weder aus sich zu finden, d. h. zu erkennen, noch auch selbst nur ausreichend zu begründen vermag; und selbst das Lehramt der römisch-katholischen Kirche hat es in Anbetracht der hier obwaltenden und bei tieferem Nachdenken von selbst sich ergebenden Widersprüche und Unmöglichkeiten, sowie im Hinblicke auf die in den verschiedenen theologischen Schulen vorhandenen diesfälligen unvereinbaren Kontroversen klugerweise vorgezogen, eine dogmatische Entscheidung betreffs des eigentlichen Wesens der „Erbsünde" — wenigstens bisher — nicht zu geben.

---

[1]) Apostelg. 2, 38. Vgl. 19, 1—6. — [2]) Das. 10, 48.

4. Die theologische Lehre von der Erlösung.

Argumente der Theologie zur Begründung ihrer Lehre von dem absoluten Unvermögen des Menschen, sich aus sich selbst mit Gott wieder zu versöhnen. — Möglichkeit einer freiwilligen stellvertretenden Genugthuung. — Unzulänglichkeit aller vorchristlichen Opfer. — Nur ein gott-menschliches Wesen konnte die Menschheit erlösen. — Jesus Christus ist der Vollbringer dieser Erlösung. — Sein Lehr-, Priester- und königliches Amt. — Kommt dieser theologischen Deduktion objektive Wahrheit und Beweiskraft zu? — Die theologische Argumentation entbehrt der Realität ihrer Voraussetzung, ist anthropomorphistisch und mißkennt das Wesen der sittlichen Schuld. — Bedeutung der Opfer der Heiden und der Israeliten. — Die „sühnende Kraft des Blutes" in der christlichen Erlösungstheorie. — Dogmengeschichtliche Entwickelung der christlich-theologischen Erlösungslehre. — Die Erlösungsidee in der althebräischen Theologie. — Jesus als „Erlöser" seines Volkes und der Menschheit. — Die Paulinische Auffassung des Erlösungswerkes Jesu. — Diesbezügliche Äußerungen Jesu und der Verfasser der Evangelien. — Jesus als Erlöser durch Lehre und Beispiel. — Der Versöhnungstod Jesu. — Wollte Jesus der Erlöser aller Menschen sein? — „Abgestiegen zur Hölle." — Die „Vorhölle" der römisch-katholischen Theologie. — Die Satisfaktionstheorie bei den kirchlichen Vätern. — Hat die vollbrachte Erlösung an dem objektiven Zustande der Natur und der Menschheit etwas geändert? — Die Welterlösung der Kern und das Wesen des Christentums. — Moderne Erlösungstheorieen. — Das Prinzip der sühnenden Vergeltung.

Auf die theologische Lehre vom Urzustande des Menschen, vom Sündenfalle und von der Erbsünde stützt sich, wie beiläufig schon im Vorhergehenden bemerkt wurde, die Lehre von der Erlösung des Menschengeschlechtes. Durch seinen Ungehorsam gegen das im Paradiese gegebene Verbot hat der Mensch Gott beleidigt, hat der Mensch selbst die urständliche übernatürliche Heiligkeit — gemäß der altprotestantischen Lehre auch die natürliche Gottes-Ebenbildlichkeit — verloren, war das gesamte Menschengeschlecht verdammungswürdig geworden und der dreifachen Knechtschaft der Sünde, des Teufels und des Todes verfallen. Eine Erlösung aus eigener Kraft, eine Wiederversöhnung mit der beleidigten Gottheit und damit die Fähigkeit zur Erwerbung der ewigen Seligkeit aus und durch sich selbst war dem Menschen absolut unmöglich. Denn durch diese Sünde Adams, die sich auf das ganze Menschengeschlecht vererbt, war das unendliche göttliche Wesen beleidigt worden; zur Sühnung dieser Beleidigung hätte es also einer Genugthuung von unendlichem Werte bedurft, welche aber ein geschöpfliches und daher endliches Wesen nicht zu leisten vermochte. Das erkennt schon die Vernunft, wie denn schon Plato bemerkte, daß, wenn Gott heilig

und gerecht und vollkommen, er eine seiner Natur entsprechende Vergeltung fordere.[1]) Die bloße Reue ist zwar eine Bedingung der Verzeihung seitens des Beleidigten, aber nicht schon eine Sühnung des begangenen Unrechtes, auch im Falle des Vorhandenseins der Reue muß der Beleidigte nicht verzeihen, und die Reue über ein vollbrachtes Verbrechen sühnt dieses Verbrechen ebensowenig, als etwa jener, der einen Brand gelegt, durch die nachträgliche Reue dieses sein Verbrechen schon gut macht.

Andererseits war der Mensch, d. h. das Menschengeschlecht, durch die Sünde dem geistig-sittlichen Tode anheimgefallen, und er vermochte sich daher das geistige Leben, welches im Besitze des übernatürlichen Gnadenstandes besteht, ebensowenig aus eigener Kraft wiederzugeben, als der leiblich Tote sich selbst wieder zum Leben erwecken kann. Und darum konnte der Mensch nicht sein eigener Erlöser werden. Die göttliche Gerechtigkeit, welche uns bei der Betrachtung des göttlichen Wesens vor allem entgegentritt, verlangte unabweislich die Wahrung und Wiederherstellung der durch den Ungehorsam des ersten Menschen verletzten und geraubten göttlichen Ehre. Schon Tertullian frägt gegenüber der sentimental-rationalistischen Auffassung, die nur einen „Gott der Liebe und des Erbarmens" kennt: „Wenn Gott nicht eifert, nicht zürnt, nicht verdammt, nicht straft, wie ist er dann Gesetzgeber? Warum gibt er Gebote, die er nicht durchgeführt wissen will? Warum verbietet er die That, straft aber nicht die Übertretung? Wer nicht straft, gibt der nicht stillschweigend die Erlaubnis? Gott wäre ein toter Götze, wenn er nicht beleidigt wird durch die That, die er verboten. Wird er aber beleidigt, dann zürnt er; zürnt er, dann straft er."[2])

Es gibt aber noch einen anderen Weg, durch den die verletzte göttliche Ehre wieder hergestellt werden kann: das ist die freiwillige stellvertretende Genugthuung, falls dieselbe so groß und wertvoll ist, daß sie die Gott zugefügte Beleidigung aufwägen und so die Strafe ersetzen kann. Denn das steht fest: Wo keine Genugthuung geleistet wird, da muß eben die Strafe eintreten.[3]) Dessen war sich die Menschheit, auch die Heidenwelt, in der That auch stets bewußt; sie wußte, daß sie durch die Sünde eigentlich den Tod verdient habe, sie sah aber in den dargebrachten Opfern, vor

---

[1]) De legg. II. IX. Gorg. p. 408 sqq.
[2]) Adv. Marc. I. 26. — [3]) Anselm. Cur Deus homo. I. 15.

allem in dem blutigen Opfer, ja in den grauenvollen Menschenopfern, ein Mittel der stellvertretenden Genugthuung für das verwirkte eigene Leben. Und solcher Beispiele, aus denen das Bewußtsein der antiken Welt und überhaupt der Menschheit hervorgeht, daß Opfer die beleidigte Gottheit versöhnen können, daß dem Blute eine sühnende Kraft innewohne, daß ein Unschuldiger für den Schuldigen genugthun könne, gibt es die Fülle. „Decius machte sich freiwillig zum Sühnopfer alles Zornes der Götter und wandte alle von den Göttern der Ober- und Unterwelt dem Vaterlande gedrohten Strafen auf sich allein.“[1]) Für das götzendienerische Israel bietet sich Moses dem zürnenden Jehovah als Sühnopfer an, indem er sich bereit erklärt, sich aus dem Buche des Lebens tilgen zu lassen, damit sein Volk gerettet werde, und Jehovah ward wirklich versöhnt.[2]) Codrus opfert sich für sein Volk, Menoekeus, Sohn des Königs von Theben, für seine Vaterstadt,[3]) der Messenier Aristodemus opfert seine Tochter[4]) &c. Noch unter Hadrian starb Antinous als freiwilliges Opfer für den Kaiser.[5]) Erbot sich niemand freiwillig als Sühnopfer, so verwendete man hiezu Arme, Sklaven, Gefangene u. s. w. Die Römer begruben sogar ihre Opfer lebendig.[6]) Und solche Menschenopfer finden wir bei allen Völkern. Wo nicht der wirkliche Tod gefordert wurde, suchte man wenigstens durch blutige Zerfleischung und Verwundung oder Verstümmelung die Gottheit zu versöhnen.[7]) Später tritt statt des Menschenopfers das Tieropfer stellvertretend ein; so sendet die Gottheit eine Hirschkuh, damit diese anstatt Agamemnons Tochter, Iphigenie, geopfert werde.[8]) Stets wurde aber bei allen diesen Formen des Opfers das Hauptgewicht darauf gelegt, daß das Opfer ein freiwilliges war.

Eine besondere Bedeutung hatte das Opfer im religiösen Leben des Volkes Israel. Das Opfertier mußte fehlerlos sein, der sühnebedürftige Sünder brachte es selbst zum Heiligtume und legte die Hand auf das Tier, als Symbol, daß er das Tier darbringe anstatt seines eigenen Lebens. Am großen Versöhnungstage legte der Hohepriester alle Sünden und Vergehungen auf das Haupt des Bockes, worauf das Tier geschlachtet wurde; denn der Tod ist der Sold der Sünde. Darum mußte auch bei den privaten Opfern der Sünder

[1]) Tit. Livius, Röm. Gesch. VIII. 10. — [2]) Exod. 32. — [3]) Apollod. III. 6. — [4]) Pausan. IV. 9. — [5]) Xiphilin. p. 356. — [6]) Liv. XXII. 57. — [7]) III. Kg. 18, 26; Herod. IV. 71. — [8]) Ovid. Metam. XII. 28.

selbst das Tier schlachten; denn im Blute ist das Leben, die Seele des Opfers hingegossen,[1]) und um des Lebens des Tieres willen wird das Leben des todeswürdigen Sünders geschont.

Allein alle diese Opfer konnten der göttlichen Gerechtigkeit nicht genügen; weder die Opfer der Heiden noch jene der Hebräer gingen aus einer falschen sittlichen Grundidee hervor, aber die ihnen zugeschriebenen und von ihnen erhofften Wirkungen kamen diesen Opfern nicht zu; denn sie waren der Gott zugefügten Beleidigung nicht äquivalent, sie hatten keinen unendlichen Wert, und „es ist unmöglich, daß durch das Blut von Stieren und Böcken Sünden getilgt werden.“[2]) „Das Problem ist erkannt worden, nicht aber darum richtig gelöst. Die Krankheit haben sie zwar empfunden, auch in ihrer innersten Seele gewußt, daß es ein Heilmittel dafür gebe, und welcher Art dieses sein müsse; das wahre Heilmittel selbst aber haben sie nicht erkennen können.“[3])

Nur ein unendliches, also nur ein göttliches Wesen, oder besser, nur das unendliche, göttliche Wesen, Gott selbst konnte — in stellvertretender Weise — die göttliche Gerechtigkeit versöhnen, ihr eine volle und ausreichende Genugthuung leisten. Da aber der Mensch gesündigt, da für diesen die Genugthuung zu leisten war und ihm die Frucht dieser Genugthuung zukommen sollte, da ferner nur ein körperlich-geistiges, sinnlich-vernünftiges Wesen leiblich-seelischen Schmerz empfinden, leiden und sterben kann, nicht ein rein geistiges Wesen, so mußte jener, der die Erlösung und Versöhnung übernahm, zugleich Mensch sein, also ein gottmenschliches Wesen, oder Gott, nachdem und insofern er Mensch geworden.

Dieser verheißene Erlöser ist Jesus Christus. Er ist infolge seiner wahrhaft göttlichen Natur wahrhaft Gott, infolge seiner wahrhaft menschlichen Natur wahrhaft Mensch; infolge der Verbindung dieser göttlichen und menschlichen Natur in einer Person hatte sein Leiden und Sterben, hatten die Werke der Genugthuung, die er als Mensch vollbrachte, einen unendlichen Wert.

Diese freiwillig auf sich genommene Erlösung vollbrachte aber Jesus Christus durch die Verwaltung eines dreifachen Amtes: des Lehr- oder Propheten-, des Priester- und des königlichen

---

[1]) Lev. 17, 11. — [2]) Hebr. 9, 9; 10, 4. — [3]) Lasaulx, Studien des klass. Altertums. S. 277.

Amtes. Als Lehrer verkündete er die göttliche Offenbarung auf das vollkommenste und abschließend, sowohl was die Glaubens- als die Sittenlehren betrifft, und erleuchtete so die Erkenntnis des gefallenen Menschen, während er uns in seinem Leben das Beispiel und unerreichbare Vorbild vollendetster Tugend und Heiligkeit gab und so den Willen des gefallenen Menschen zum Guten anleitete und stärkte.

Aber der eigentliche Schwerpunkt der erlösenden Thätigkeit Christi liegt in seinem Hohenpriesteramte. Als Hoherpriester hat sich Christus insbesondere durch seinen Tod seinem Vater als wahres und eigentliches blutiges Opfer dargebracht, und indem in diesem Opfer Opferpriester und Opfergabe zusammenfällt, steht es in dieser Form und Bedeutung in der Geschichte der Menschheit ohne Beispiel da. Nicht bloß „für seine Überzeugung und Lehre" sei Christus gestorben, wie der Rationalismus meint, sondern für uns hat er den Kreuzestod erlitten, an unser statt, um uns in stellvertretender Genugthuung die göttliche Gnade und Verzeihung zu erwirken.[1] Luther und Melanchthon leugnen den Opfercharakter des Kreuzestodes Christi nicht, lehren aber, daß das wesenhafte Verderben des Menschen auch durch Christi Kreuzestod und Verdienst nicht beseitigt worden sei, daß vielmehr Gott um der Opferverdienste Christi willen die Sünden dem Menschen eben nur nicht anrechne oder sie nur zudecke.

Zur Erlösungsthätigkeit Christi gehört endlich dessen königliches Amt — der Stand der „Erhöhung", während das Lehr- und Priesteramt im Staude der „Erniedrigung"[2] verwaltet wurde. Die Erhöhung Christi begann mit seiner Auferstehung und Himmelfahrt, ihr ging, als Mittel- und Übergangsstufe, Christi Höllenfahrt voraus, d. h. das Hinabsteigen Christi, nämlich seiner mit der Gottheit vereinigten Seele in die Vorhölle. „Er ward zwar getötet dem Fleische nach, aber der Seele nach kam er zu den Geistern, die im Gefängnisse waren."[3] Dagegen verstehen die Reformatoren unter dem Satze des „apostolischen Symbolums": „abgestiegen zur Hölle" — „descendit ad inferos" — nicht die „Vorhölle," wie die römisch-katholische Theologie, sondern die eigentliche Hölle, wonach Christus nach seinem Kreuzestode und vor seiner Auferstehung freiwillig die Strafen der Hölle gelitten habe.[4]

[1]) Conc. Trid. s. VI. cap. 7. — [2]) Phil. 2, 6—9. — [3]) I. Petr. 3, 18. 19. — [4]) Gerhard. Loc. theol. VII. 44. 51.

Das ist im wesentlichen die theologische Lehre über die Erlösung. Aber einwandfrei, sowohl vom metaphysisch-philosophischen als auch selbst vom biblisch-theologischen Gesichtspunkte, ist allerdings auch diese soeben kurz skizzierte Deduktion nicht.

Die positive theologische Erlösungstheorie stützt sich auf Voraussetzungen bezüglich des Urzustandes, des Sündenfalles des ersten Menschen und der Erbsünde, deren Realität sich, wie wir in dem Vorhergehenden gesehen, selbst mit Rücksicht auf den Inhalt der Bibel, und insbesondere mit Rücksicht auf den Inhalt der Lehre Jesu nicht erweisen läßt. Indem die Sünde als eine „Beleidigung" Gottes, als eine „Beeinträchtigung der Ehre" Gottes bezeichnet wird, indem vom „Zorne" Gottes gesprochen und gesagt wird, Gott mußte für die ihm angethane Beleidigung und Verunehrung eine „Genugthuung fordern", bedient sich die Theologie einer Betrachtung, von der sie selbst zugeben muß, daß sie menschlichen seelischen und sittlichen Zuständen entnommen, daher eine menschliche Redeweise ist, welche ihrerseits eine — wenn auch ideale — Vermenschlichung des Gottesbegriffes zur Voraussetzung hat.

Der Mensch, als endliches, veränderliches, sinnlich-geistiges Wesen kann allerdings „beleidigt" werden, er kann „Zorn", „Ärger," „Wohlgefallen", „Mißfallen" 2c. empfinden — nicht aber auch Gott, das absolute, rein geistige, schlechthin unveränderliche Wesen. Da somit Gott eigentlich und thatsächlich nicht verletzt und entehrt werden kann, so könnte die vernunftbegabte Kreatur eben nur die Absicht haben, das allerhöchste Wesen zu verunehren, und diese Absicht ist unzweifelhaft möglich, sie ist auch unzweifelhaft verwerflich; aber die Sünde **als solche** ist doch nicht schon sofort eine spezifische „Gotteslästerung", auch nicht der Absicht nach, sondern, wie sie auch die theologische Moral definiert, nur eine freiwillige Übertretung des göttlichen Gebotes, des Sittengesetzes; dieses, demnach ein Allgemeines, Abstraktes, Formales wird durch die Sünde als solche „verletzt", nicht die Person des göttlichen Gesetzgebers, dessen Existenz die moralischen Gottesbeweise ja erst aus der Realität eines Sittengesetzes zu erweisen suchen.

Wird doch auch die Übertretung eines menschlichen Gesetzes nicht als persönliche Beleidigung des Gesetzgebers beurteilt und geahndet, sondern eben nur als Verletzung einer zum Wohle des Einzelnen und der Allgemeinheit gegebenen Norm, während eine Beleidigung und Verunehrung der Person des Gesetzgebers erst als

solche konstatiert werden muß, um als solche bestraft werden zu können. Richtig ist allerdings, daß jede Übertretung eines Gesetzes zugleich auch eine stillschweigende, indirekte und thatsächliche Mißachtung des Gesetzgebers selbst in sich schließt oder voraussetzt; aber daraus folgt doch nicht, daß diese Übertretung des Gesetzes ihrem Wesen, ihrem eigentlichen Quale, ihrer inneren sittlich-rechtlichen Bedeutung nach schon sofort als Beleidigung der Person des Gesetzgebers aufgefaßt werden darf, wie ja auch die vom Übertreter zu erleidende Strafe als Sühne der gestörten sittlich-rechtlichen Ordnung und nicht als eine der gesetzgebenden Person gebührende Genugthuung aufzufassen ist und aufgefaßt wird.

Die Opfer der alten Heiden und der Israeliten wie jene der Völker späterer Zeit und der Gegenwart, insbesondere die Menschenopfer, Hekatomben und blutigen Einzelnopfer, sind gewiß von religiöser und kulturhistorischer Bedeutung, und wir sind weit entfernt, die unleugbare Allgemeinheit des Opfers durch die leichtfertige Bezeichnung desselben als bloßen „Aberglaubens“, als „kindlicher Naivetät“ oder als „Vorurteils“ erklären zu wollen; aber diese Opfer beweisen doch nur das Bewußtsein der Sündhaftigkeit, das — glücklicherweise! — in der Menschheit aller Zeiten lebte, sowie das Bestreben, durch eine der Gottheit freiwillig dargebrachte Gabe dieselbe zu versöhnen und sich geneigt zu machen; und daß man überzeugt war, dieses Ziel durch das dargebrachte Opfer — auch durch ein stellvertretendes — wirklich zu erreichen und erreicht zu haben, geht aus den oben zitierten Aussprüchen, insbesondere aus der Bemerkung des Livius deutlich hervor.

So tiefbedeutsam und anerkennenswert aber diese dem Opfer, insbesondere dem blutigen Sühnopfer zugrunde liegende sittliche Idee ist, so repräsentiert dasselbe doch eine so vermenschlichte, rein sinnliche Gottesvorstellung, eine derart rohe und materielle Auffassung des sittlich Bösen und der Mittel dessen Beseitigung, daß man vom Gesichtspunkte geläuterter religiöser und sittlicher Anschauungen auf die mannigfachen Formen dieser Opfer mehr mit Abscheu und Mitleid, denn mit Bewunderung und Billigung blicken kann. Welche Gottesvorstellung ist es auch, nach welcher die Gottheit an der blutigen Zerfleischung und Verstümmlung eines Menschen oder Tieres, an den Qualen und Zuckungen des Schlachtopfers, an dem Geruche des rauchenden Blutes oder des Brandopfers oder des Rauchwerks „Wohlgefallen“ haben, etwa gar „Wohlbehagen em-

pfinden" kann und sich dadurch gewinnen und in ihrem Zorn, ihrem Neide, ihrer Rache versöhnen läßt! Zogen sich doch z. B. die Azteken, um für ihre Sünden genugzuthun, Blut aus Ohren, Augenbrauen, der Nase, der Zunge rc. und hingen mit diesem Blute bestrichene Blätter an den Thüren auf!

Selbst der althebräischen Versöhnungstheorie liegt noch zum Teile die Idee zugrunde, die der Verfasser des Hebräerbriefes in dem Satze ausspricht: „Ohne Blutvergießen ist keine Vergebung!"[1])

Und übrigens — findet eine ähnliche Idee, die Idee der „sühnenden Kraft des Blutes", ihren Ausdruck nicht eben auch in der Erlösungslehre der christlichen Theologie, wenngleich in reinerer, höherer, idealerer Form und Bedeutung? — Das Schlachtopfer ist hier nicht ein Tier, nicht ein gewöhnlicher Mensch, sondern der menschgewordene Sohn Gottes, Jesus Christus, und das von diesem durch sein Leiden und seinen Kreuzestod dargebrachte Sühnopfer hat fortan wegen seines unendlichen Wertes die Darbringung anderer und weiterer Opfer überflüssig gemacht. — Und indem die Theologie lehrt, nur das göttliche Wesen selbst konnte — stellvertretend für die sündige Menschheit — Gott eine ausreichende, vollgiltige Genugthuung leisten und hat eine solche wirklich geleistet, sagt sie damit nicht wesentlich, Gott, der Beleidigte, habe sich in dem Opfer seines Sohnes **selbst** für die ihm zugefügte Beleidigung genuggethan? . . Und war wirklich die stellvertretende Genugthuung durch die Menschwerdung und den Tod des Gottessohnes der einzig mögliche Weg, das einzig mögliche Mittel, daß Gott die Sünde Adams nicht weiter strafte und anrechnete, daß er dem Menschen wieder seine Gnade, sein Wohlgefallen schenkte? Ist Gott nur höchst gerecht und heilig, ist er nicht auch höchst gütig und barmherzig? Und ist die Bethätigung der Güte und Erbarmung — Gottes weniger würdig, als jene der strafenden Gerechtigkeit? . .

Selbst die Väter müssen zugeben und lehren es — Ausnahmen giebt es allerdings, wie wir noch sehen werden — daß die Inkarnation nur hypothetisch notwendig war, d. h. nur unter der Voraussetzung, daß Gott nur unter der Bedingung einer adäquaten Genugthuung Verzeihung gewähren wollte.

Und damit gelangen wir zur dogmengeschichtlichen Entwickelung der christlich-theologischen Erlösungstheorie. „Die Ver-

[1]) Hebr. 9, 22.

heißung des messianischen Heiles," lehrt die Theologie, „geschah seitens Gottes, der den Fall des Menschen von Ewigkeit vorhersah, schon sofort nach dem Eintreten dieses Falles im Paradiese, und diese Verheißung setzt sich, immer bestimmter und deutlicher, durch eine Jahrtausende währende Vorbereitung auf den Messias fort." Nun — wir haben in einem früheren Abschnitte (im XI.) diese „messianischen Weissagungen" eingehender gewürdigt und ersehen, daß in denselben nicht liegt, was die Theologie hineinlegt. Insbesondere eignen sich diese messianischen Verheißungen nicht zum Beweise, daß in dem „Messias" Israels eine Menschwerdung Gottes oder des „Sohnes Gottes" — im kirchlich-theologischen Sinne — erwartet wurde, und daß die Thätigkeit dieses Messias-Erlösers darin bestehen sollte, daß er den urständlich-paradiesischen Zustand des Menschen wieder herstellen, Gott für die Sünde Adams genugthun und die Menschheit von den Folgen und Strafen der „Erbsünde" befreien sollte.

Trotzdem ist die Idee einer „Erlösung" im ethischen Sinne, die Lehre von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer „Aussöhnung" mit der durch die Sünde beleidigten Gottheit der althebräischen Theologie nicht fremd. Der Hebräer sollte vor allem heilig leben und heilig sein, weil Jehovah selbst heilig ist,[1] er sollte „vom Bösen weichen und dem Guten nachfolgen",[2] er sollte Gott lieben und loben, und seine Ehre auf der ganzen Erde ausbreiten.[3] Wie sollte der Israelite so hohen und schweren Forderungen angesichts der sittlichen Schwäche des Menschen entsprechen? — Jehovah ist nur nahe „den im Herzen Zermalmten, und den im Geiste Gebeugten hilft er."[4] Wer seine Sünden nicht vor Gott bekennt, sondern sie verbirgt, ist in den Augen Jehovahs ein Falscher.[5] Dazu kommt aber auch innere Umwandlung und Besserung; denn Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und so lebe.[6]

Auch äußere Werke der Frömmigkeit und Barmherzigkeit werden von dem Reuigen als Erweise echten Bußsinnes gefordert: dem Hungrigen soll er sein Brot brechen, den Nackten kleiden, seinem Bruder sich nicht entziehen, dann wird seine Heilung schnell wachsen.[7] Ebenso wird die Wiedererstattung des Geraubten, die Wiedergut-

---

[1]) V. Mos. 6, 5. — [2]) Mich. 6, 8. — [3]) Ps. 8. — [4]) Ps. 34, 19. — [5]) Ps. 32; Ps. 51; Dan. 9. — [6]) Ezech. 33, 11. — [7]) Js. 58, 7. 8.

machung des begangenen Unrechtes gefordert.[1]) Rein äußere Zeichen der Buße, Fasten, Zerreißen der Kleider, Bestreuen des Hauptes mit Asche, Darbringung von Tieropfern ꝛc. sollte der Israelite nicht als zur Wiederversöhnung mit Jehovah genügend ansehen, was wenigstens die Propheten wiederholt betonten; der 50. Psalm stellt sogar „das zerknirschte und gedemütigte Herz“ als das echte, gottgefällige Sündopfer dem rein äußeren Tieropfer entgegen und läßt den reuigen Israeliten die Bitte aussprechen: „Ein reines Herz schaffe in mir, und deinen Geist erneuere in mir.“[2]) Nur dann haben äußere Bußzeichen vor Gott einen Wert, wenn sie mit der inneren Gesinnung und dem ernstlichen Willen zur Lebensbesserung Hand in Hand gehen.[3])

Ja die Propheten lassen sogar dem landläufigen Wahne eines im Herzen verhärteten Volkes gegenüber, es könne durch den bloß äußeren Ceremoniendienst die Verletzung der sittlichen Pflichten zugedeckt werden, Jehovah die Versicherung aussprechen, er verlange vielmehr Gehorsam als Opfer, er sei der Tieropfer satt und habe keine Freude mehr am Blute der Stiere, Lämmer und Böcke.[4])

Das ist die Erlösungslehre des hebräischen Volkes, und man muß zugeben, daß sie eine Auffassung der ethischen Lebensaufgabe des Menschen, einen heiligen, sittlichen Ernst, eine Beurteilung des Wesens der Sünde und Buße, eine Reinheit und Geistigkeit der Mittel einer Wiederversöhnung mit der durch das Böse beleidigten Gottheit ausspricht, welcher auch der völlig Unbefangene Anerkennung und Bewunderung nicht versagen kann. Hieran nicht genug, legt der Prophet Isaias auch dem Messias die Aufgabe der Erlösung Israels von der Sünde, den Beruf eines Befreiers vom Zorne Gottes über das ungehorsame Volk, die Bestimmung eines geistig-ethischen Erneuerers und Wiederherstellers des Volkes Gottes bei.[5]) Es ist richtig — vieles ist in diesen Weissagungen oder Verheißungen dunkel, schwer verständlich und — wie in allen „Weissagungen“ — mannigfacher Deutung und Übersetzung fähig. So verstehen die rabbinischen Exegeten und mit ihnen auch einzelne neuere theologische Erklärer unter dem von Isaias wiederholt genannten „Knechte Gottes“, sich berufend auf ergänzende und erklärende Bezeichnungen

---

[1]) Ezech. 33, 15. — [2]) Ps. 50, 12. — [3]) II. Kg. 12, 13; I. Kg. 21, 27; Nehem. 9, 2. 3. — [4]) Jerem. 7, 22. 23; Is. 1, 11—13; 66, 3. — [5]) Is. Kap. 49—53.

des Propheten selbst,[1]) das Volk Israel, die Gemeinde Gottes, als deren Herr, Heiland, Erlöser und Heiliger sich Jehovah selbst nennt,[2]) was gewiß bemerkenswert; aber andererseits begegnen wir Redewendungen und Schilderungen der Thätigkeit und Schicksale des „Knechtes Gottes“, welche auf das Volk Israel, als Ganzes betrachtet, nicht wohl passen, vielmehr besser verständlich erscheinen, wenn unter diesem „Gottesknechte“ in den bezüglichen anderweitigen Ausführungen eine vom hebräischen Volke verschiedene Persönlichkeit verstanden wird: „Es spricht der Herr: Es ist ein Geringes, daß du mein Knecht bist, die Stämme Jakobs aufzurichten.“[3]) „Sieh, mein Knecht wird weise handeln, erhöht, erhoben werden und sehr hoch sein . . er wird viele Völker beherrschen, vor ihm werden Könige ihren Mund verschließen.“[4]) Er wird geschildert als ein „Verlassener“, als „Mann der Schmerzen, der durch Krankheit gezeichnet ist, und vor dem man das Antlitz verbirgt, der verachtet ist, weshalb man seiner nicht achtet“ . . „Er ladet auf sich unsere Schmerzen, wir halten ihn für einen Aussätzigen, den Gott geschlagen und gedemütigt hat; er ist verwundet um unserer Missethaten willen, zerschlagen um unserer Sünden willen; unseres Friedens wegen liegt die Züchtigung auf ihm, und durch seine Wunden werden wir geheilt“ . . [5]) „Er hat sein Leben in den Tod gegeben und ist unter die Übelthäter gerechnet worden; er hat die Sünden vieler getragen und für die Übertreter gebeten.“[6])

Welches ist nun aber diese Persönlichkeit? — Auch hierin gehen die Deutungen auseinander. Einige wollen darunter den König Ezechias oder Josias verstehen, andere den Propheten Isaias selbst, noch andere Jeremias, wieder andere Ezechiel, Esdras oder Nehemias, als die religiös-sittlichen Erneuerer des Volkes während und nach der Gefangenschaft, während es auch nicht an solchen fehlt, welche in dem „Knechte Gottes“ gar keine bestimmte einzelne Person, sondern das gesamte altjüdische Prophetentum bezeichnet finden. Aber allen diesen Deutungen stehen schwer überwindliche exegetische Schwierigkeiten entgegen, da auf keine der

---

1) „Saget, der Herr hat seinen Knecht Jakob erlöst“ (48, 20). „Er (Jehovah) sprach zu mir: Du bist mein Knecht, Israel; denn in dir will ich mich verherrlichen“ (49, 3).

2) Vgl. 49, 7; 49, 26; 43, 15. — 3) 49, 6. — 4) 52, 13. 15. — 5) 53, 3—5. — 6) 53, 12.

genannten Personen **alles** bezogen werden kann, was Isaias von diesem „Knechte Gottes" verkündet. Weit verständlicher werden diese Weissagungen, wenn man sie auf den Messias-König bezieht, von dem der Prophet, um das Volk zu trösten und aufzurichten, verkündet, er werde als gottgesandtes Werkzeug, als „Knecht Gottes" die Stämme Israels aus der Gefangenschaft in die Heimat zurückführen, die verlorene Kraft und Blüte des israelitischen Staates wieder herstellen, Israel zur Weltherrschaft führen und auch der geistige und religiös-sittliche Erneuerer seines Volkes werden, so daß er, von Jehovah in besonderem Maße geleitet und geschützt, trotz aller sich ihm entgegenstellenden Hindernisse, trotz der Anfeindung und Verachtung, die er von seinem eigenen Volke infolge dessen Verblendung und sittlichen Verderbtheit erfahren wird, zuletzt über alle seine Feinde siegen und triumphieren wird; ja gerade um der Leiden und Verdemütigungen dieses Gottesknechtes willen wird Jehovah die Sünden des ungehorsamen Volkes verzeihen und es wieder in Gnaden annehmen, wie er es einst ihren Vätern um Moses willen gethan. Und selbst wenn es gelingt, seiner Person den Untergang zu bereiten, so wird das von ihm begonnene Werk nicht vernichtet — Gott wird dafür sorgen, daß sein Werk fortgesetzt und vollendet wird. „Der Herr will ihn zermalmen in der Schwachheit; doch wenn er für die Sünde sein Leben eingesetzt, wird er Samen schauen und lange leben, und der Wille des Herrn gelingt in seiner Hand."[1])

Daß sich diese Verheißungen und Tröstungen des Propheten Isaias ebensowenig erfüllten, wie die messianischen Weissagungen der anderen Propheten, falls man hiebei den eigentlichen und ursprünglichen Sinn und die von dem Volke Israel demzufolge daran geknüpften Erwartungen ins Auge faßt, lehrt die Geschichte und wurde in einem früheren Abschnitte eingehender gezeigt. Und trotzdem wurden sie ihrer Erfüllung zugeführt — allerdings in einem anderen, höheren Sinne. Jesus tritt als der dem Volke versprochene „Messias" auf, als der gottgesandte und göttlich beglaubigte Prophet, als wahrer „Sohn" Gottes und „Knecht" Gottes, als religiöser und sittlicher Erneuerer und Erlöser zunächst des Volkes Israel und in weiterer glücklicher Folge eines großen Teiles der Menschheit, ja — wenn diese Hoffnung berechtigt ist und ausgesprochen werden darf — des gesamten Menschengeschlechtes.

---

[1]) 53, 10.

In diesem Sinne und zu diesem Zwecke läßt er und lassen die biblischen neutestamentlichen Schriften die „messianischen" Weissagungen der Propheten an der Person Jesu sich erfüllen und speziell die diesbezüglich zahlreichsten und wichtigsten — die des Propheten Isaias, da gerade dieser Prophet, wie soeben gezeigt wurde, dem „Messias" Israels auch die Aufgabe beilegt, das Volk über den göttlichen Willen zu belehren, es stellvertretend zu entsündigen, zu heiligen und so Gott wieder wohlgefällig zu machen. Darum schlug Jesus in der Synagoge zu Nazareth jene bedeutsame Stelle im Buche Isaias auf, wo geschrieben stand: „Der Geist des Herrn ist über mir, darum hat er mich gesalbt und mich gesendet, den Armen die frohe Botschaft zu verkündigen, zu heilen, die zerknirschten Herzens sind, den Gefangenen Erlösung, den Blinden das Gesicht zu verkünden, die Zerschlagenen frei zu lassen und das angenehme Jahr des Herrn zu predigen" — um diese Stelle auf sich anzuwenden und zu erklären: „Heute ist diese Schriftstelle vor euch in Erfüllung gegangen."[1]) Darum läßt das Lukas-Evangelium Jesum kurz vor seinem Tode die Worte aussprechen: „Es muß an mir noch erfüllt werden, was geschrieben steht: Er ist unter die Übelthäter gerechnet worden. Denn was von mir geschrieben steht, geht seinem Ende zu."[2]) Und auch das Marcus-Evangelium läßt Jesum erklären: „Vom Menschensohne steht geschrieben, daß er vieles leiden und verachtet werden müsse."[3])

Ebenso wird in der Apostelgeschichte, in der Erzählung von der Taufe des Kämmerers der Candace von Äthiopien durch den Diakon Philippus eine Stelle des Propheten Isaias, welche über die Leiden des „Knechtes Gottes" handelt, auf Jesus bezogen und als an ihm erfüllt angenommen.[4]) Dasselbe geschieht in den apostolischen Briefen. „Jesus ist unserer Sünden wegen überantwortet worden."[5]) „Wenn durch die Sünde eines Einzigen die vielen gestorben sind, so ist umsomehr die Gnade Gottes durch die Gnade eines einzigen Menschen, Jesu Christi, mehreren im Überflusse zuteil geworden."[6]) Namentlich aber wird im Hebräerbriefe die hohepriesterliche Würde und Wirksamkeit Jesu betont und der wesentliche Unterschied zwischen dem jüdischen Hohenpriester, der Gott nur unvollkommene Opfer darbringen konnte, und dem

[1]) Luk. 4, 16—21. Vgl. Js. 61 ff. — [2]) Luk. 22, 37. Vgl. Js. 53, 12. Vgl. Luk. 18, 31 ff. — [3]) Marc. 9, 11. — [4]) Apostelg. 8, 27—35. — [5]) Röm. 4, 25. — [6]) Das. 5, 15. Vgl. I. Kor. 15, 3; II. Kor. 5, 21; I. Petr. 1, 19; 2, 24.

hohenpriesterlichen Opfer Christi, als welches er sich durch seinen Tod selbst dargebracht hat, hervorgehoben. „Es ziemte sich, daß wir einen solchen Hohenpriester hätten, der heilig, schuldlos und unbefleckt wäre, ausgeschieden von den Sündern, und höher als die Himmel geworden, der nicht jeden Tag nötig hat, wie die Hohenpriester, zuerst für seine eigenen Sünden Opfer darzubringen, dann für die Sünden des Volkes; denn dies hat er einmal gethan, da er sich selbst aufopferte."[1]) „Nachdem Christus als Hoherpriester der zukünftigen Güter gekommen . . . ist er mit seinem eigenen Blute ein für allemal ins Heiligtum eingegangen und hat eine ewige Erlösung erfunden."[2])

Wir sehen — unter den Verfassern der neutestamentlichen Bücher ist es wieder Paulus, der das Erlösungswerk Jesu mit der Sünde Adams in Verbindung bringt, und wie sich die heutige theologische Lehre über die Erbsünde hauptsächlich auf Paulinischer Anschauung fortentwickelt hat, so beruht auch der systematische Ausbau der späteren christlich-theologischen Erlösungstheorie hauptsächlich auf Paulinischer Lehre. In den Reden und Aussprüchen Jesu selbst, wie sie die Evangelien wiedergeben, findet sich eine solche Auffassung seiner erlösenden Wirksamkeit nicht, und hierauf, d. h. darauf, welchen Zweck und welche Bedeutung Jesus selbst seiner Sendung beigelegt wissen will, kommt es offenbar doch vor allem an. Schon der Engel erklärt Marien bei der Verkündigung der Geburt ihres Sohnes gemäß dem Matthäus-Evangelium bezüglich des Zweckes dieser Geburt: „Du sollst ihm den Namen Jesus (Jeschuah) geben, denn er wird **sein Volk** erlösen von dessen Sünden,"[3]) worauf in den folgenden Versen die Sendung Jesu als Messias seines Volkes als Erfüllung einer messianischen Weissagung des Isaias hingestellt wird.[4]) „Er (Gott) nimmt sich Israels an, seines Knechtes, eingedenk seiner Barmherzigkeit, wie er zu unseren Vätern gesprochen hat,"[5]) läßt das Lukas-Evangelium Maria ausrufen, und der Lobgesang des Zacharias stellt als Zweck der göttlichen Sendung Jesu hin: „daß wir — d. h. die Angehörigen des Volkes Israel — aus der Hand unserer Feinde erlöst, furchtlos ihm (Jehovah) dienen in Heiligkeit und

---

[1]) Hebr. 7, 26. 27.

[2]) Das. 9, 11. 12. Vgl. 9. 28: „Christus ward einmal geopfert, um vieler Menschen Sünden wegzunehmen." Vgl. 10, 12; 13, 12.

[3]) Mtth. 1, 21. — [4]) V. 22. 23. Vgl. Js. 7, 14. — [5]) Luk. 1, 54. 55.

Gerechtigkeit alle Tage unseres Lebens."[1]) Demnach erklärt der Verfasser des Lukas-Evangeliums den Zweck der messianischen Sendung Jesu als einen politisch-religiös-ethischen und beschränkt diesen Zweck auf das Volk Israel.

Von Jesus selbst wissen die Evangelien ziemlich zahlreiche, aber einander teilweise widersprechende Erklärungen bezüglich der Bedeutung und des Umfanges seiner erlösenden Thätigkeit anzuführen. Sehr bemerkenswert ist die Antwort Jesu an die Pharisäer und Schriftgelehrten, welche, als Jesus nach der Aufnahme des Zöllners Levi unter die Jüngerschar einem von diesem bereiteten Mahle beiwohnte, an dem auch andere Zöllner teilgenommen hatten, an die Jünger Jesu die Frage gestellt hatten: „Warum ißt und trinkt euer Meister mit Zöllnern und Sündern?" Damals erklärte Jesus, als die Jünger ihm hievon Mitteilung gemacht: „Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken. Ich bin nicht gekommen, die Gerechten zur Buße zu berufen, sondern die Sünder."[2]) Danach bezeichnet Jesus als Zweck seiner belehrenden und erlösenden Thätigkeit die Besserung der Sünder, während er die Gerechten in den Kreis seiner Wirksamkeit nicht einzog, da diese einer solchen Wirksamkeit eben nicht bedurften. Ebenso bemerkenswert ist der Ausspruch Jesu: „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben zum Lösegelde für viele hinzugeben."[3]) Die Erklärung der Theologen, das Wort „für viele" sei in dem Sinne zu fassen „für alle", nämlich für „alle Menschen", entspricht dem griechischen Texte nicht,[4]) vielmehr bezeichnet Jesus hiemit im Sinne der Isai'schen Prophetie sein Leiden und Sterben als ein seinem himmlischen Vater darzubringendes stellvertretendes Sühnopfer für die Sünden jener, welche seine Lehre annehmen und befolgen würden. Ganz denselben Gedanken spricht Jesus kurz vor seinem Tode bei der Abendmahlsfeier aus: „Das ist mein Blut des neuen Testamentes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden."[5]) Ja — das Lukas-Evangelium berichtet sogar, Jesus habe bei dieser Gelegenheit gesagt: „Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird . . dies ist der Kelch, der neue Bund in meinem Blute, das für euch wird vergossen werden."[6])

---

[1]) Das. V. 74. 75. — [2]) Luk. 5, 31. 32. — [3]) Mtth. 20, 28; vgl. Marc. 10, 45. — [4]) Dort heißt es einfach: „ἀντὶ πολλῶν." — [5]) Mtth. 26, 28; Marc. 14, 24. — [6]) Luk. 22, 19. 20.

Ein anderesmal wieder erklärt er sich für den „guten Hirten“, der sein Leben für seine Schafe giebt;[1]) und auch dieses Bild gebraucht er, um zu zeigen, daß die diesbezüglichen Verheißungen gewisser Propheten durch ihn und seine erlösende Wirksamkeit sich erfüllten; denn Isaias weissagt von dem Gotte Israels: „Wie ein Hirte wird er seine Herde weiden, in seinem Arm die Lämmer sammeln;“[2]) und Ezechiel läßt Gott, den Herrn, verkünden: „Ich will jenen einzigen Hirten über sie setzen, der sie weiden soll, nämlich meinen Knecht David.“[3]) In seiner Abschiedsrede von den Jüngern, wie sie das Johannes-Evangelium mitteilt, bezeichnet Jesus als Beweggrund seiner Hingabe in den Tod die Liebe zu seinen Jüngern und Gläubigen: „Gleichwie mich der Vater geliebt hat, so habe auch ich euch geliebt . . Eine größere Liebe als diese hat niemand, daß er nämlich sein Leben für seine Freunde dahingiebt.“[4]) Dazu kommen noch jene schon in einem früheren Abschnitte (dem XI.) erwähnten Aussprüche Jesu, er sei „nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt“,[5]) sowie das Gebot an die Apostel, „nicht zu den Heiden und Samaritern, sondern zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel zu gehen,“[6]) ferner die Verheißung an die Zwölf: „Ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, werdet bei der Wiedergeburt, wenn des Menschen Sohn auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen wird, auch auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten.“[7])

Das ist demnach das Wesen, die Bedeutung und der Zweck der erlösenden Thätigkeit Jesu, gezeichnet nach seinen eigenen Aussprüchen, wie sie die Evangelien wiedergeben. Daß sich diese Aussprüche Jesu mit der späteren, bezw. heutigen Erlösungslehre der Theologie nicht decken, ist evident.

Bemerkenswert ist, was die Theologie über die angebliche Unzulänglichkeit des Lehr- oder Prophetenamtes Christi für das Werk der Erlösung sagt. Wie? Erklärte er nicht selbst von sich: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben?“[8]) Und wieder: „Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit ihr thuet, wie ich euch gethan?“[9]) Fühlte er nicht Mitleid mit dem Volke, das „zerstreut lag, wie

[1]) Joh. 10. — [2]) Is. 40, 11. Vgl. Zachar. 11.

[3]) Ez. 34, 23; 37, 24. Auch Jesus erklärt in dem eben erwähnten Gleichnisse: „Es wird ein Schafstall und ein Hirt sein.“ (Joh. 10, 16).

[4]) Joh. 15, 9. 13. — [5]) Mtth. 15. — [6]) Mtth. 10. — [7]) Das. 19, 28. — [8]) Joh. 14, 6. — [9]) Joh. 13, 15.

Schafe, die keinen Hirten haben?"[1]) Weinte er nicht beim Anblicke der jüdischen Hauptstadt, eingedenk der Verblendung und Herzenshärte, mit der man all seinen Bemühungen in Wort und Lehre und Beispiel begegnete? Verglich er nicht eben deshalb das jüdische Volk mit einem unfruchtbaren Feigenbaume, an dem der Besitzer drei Jahre vergeblich eine Frucht suchte,[2]) klagte er nicht aus demselben Grunde, daß die Führer des Volkes „die Zeichen der Zeit" nicht zu deuten wüßten, daß das Reich Gottes von ihnen genommen und einem Volke werde gegeben werden, das die Früchte desselben hervorbringt?[3])

Wir führen diese Thatsachen, die noch weitaus vermehrt werden könnten, an, um zu zeigen, daß auch Jesus selbst eine innere Umwandlung seines Volkes, eine Rückkehr zum Besseren, eine Befreiung desselben aus den Banden eines rein äußeren religiösen Formalismus, kurz dessen „Erlösung" hauptsächlich und vor allem durch Lehre und Beispiel, also durch die Verwaltung des Prophetenamtes herbeizuführen suchte. Gleichwohl ist es richtig, daß er nicht **nur** für seine Überzeugung sterben wollte, sondern auch zur Sündenvergebung, als „Lösegeld" für seine Jünger und Gläubige, „für viele". Damit bezeichnet sich Jesus im Sinne des Propheten unleugbar als das Gott in stellvertretender Weise dargebrachte Sühnopfer, um dessen willen Gott dem Menschen die Sünden verzeiht und ihn wieder in Gnaden aufnimmt, und insofern ist der Zweck des Todes Jesu wirklich die Entsündigung und Heiligung des Menschen, die Wiederversöhnung Gottes mit dem Sünder, insofern ist Jesus wirklich der „Hohepriester" im ausgezeichneten Sinne des Wortes.[4]) Von einer Nachlassung der „Erbsünde" um des Opfertodes Jesu willen, von einer Zurückführung in die paradiesische „urständliche" Gnade ist allerdings in den oben zitierten Aussprüchen Jesu keine Rede.

Mit dem bisher Erörterten ist die weitere Frage bezüglich des Umfanges des von Jesus dargebrachten Sühnopfers eigentlich schon beantwortet. Die römisch-katholische Theologie lehrt, wie wir oben sahen, die Universalität des von Christus vollbrachten Kreuzesopfers,

---

[1]) Mtth. 9, 36. — [2]) Luk. 13. — [3]) Mtth. 21.

[4]) Es ist erwähnenswert, daß es im sogen. Symbolum Apostolicum bezüglich des Todes Jesu einfach heißt „crucifixus", während das Nycaenum sagt: „crucifixus etiam pro nobis." Das letztere spricht also die stellvertretende Bedeutung des Todes Jesu ausdrücklich aus.

was der Calvinismus und Jansenismus bestreitet. Nun — nach den oben zitierten Erklärungen der Evangelien und Jesu selbst, die an Deutlichkeit und Bestimmtheit nichts vermissen lassen, sollte der Messias sein Leben in der That nur für das Volk Israel, bezw. für die Jünger und Gläubigen Christi hingeben; und damit wird auch den Verheißungen der Propheten entsprochen, gemäß welchen ein Messias eben nur für das Volk Israel erscheinen sollte, um es politisch wieder aufzurichten, sittlich und religiös zu erneuern und so Gott wohlgefällig zu machen. Aber schon der vorletzte Vers des letzten Kapitels des Matthäus-Evangeliums läßt den Auferstandenen die Weisung an die Jünger aussprechen, „hinzugehen und alle Völker zu lehren (oder zu Jüngern zu machen)“.[1])

Ist seitens des Evangelisten damit die Absicht ausgesprochen, die Segnungen der Lehre Jesu der gesamten Menschheit zu vermitteln, so drückt sich in den apostolischen Briefen ebenso klar die Überzeugung aus, daß auch der Erlösungstod Christi nicht nur seinem Volke und seinen Jüngern galt, sondern gleichfalls der ganzen Menschheit: „Gleichwie durch des einen (Adams) Sünde auf alle Menschen Verdammnis kam, so kommt auch durch des einen (Christi) Gerechtigkeit auf alle Menschen Rechtfertigung des Lebens.“[2]) „Er (Christus) ist die Versöhnung für unsere Sünden; doch nicht nur für die unsrigen, sondern auch für die Sünden der ganzen Welt.“[3])

Diese Allgemeinheit der Erlösung und des Erlösungstodes Christi sollte wohl auch durch die schon im „apostolischen“ Symbolum ausgesprochene theologische Lehre von dem Hinabfahren der Seele Jesu in die Hölle ausgedrückt werden. Danach sollte die von Jesus vollbrachte Erlösung nicht nur den Lebenden — in der Gegenwart und Zukunft — zuteil werden, sie ist auch jenen zuteil geworden, welche bis dorthin gestorben waren und sich daher im Hades befanden.

Wie schon erwähnt, verstehen die römisch-katholischen Theologen unter dieser Unterwelt oder Hölle nicht, wie die protestantischen Theologen, die Hölle oder Unterwelt überhaupt, sondern nur einen Teil der Hölle, deutlicher: einen von der eigentlichen Hölle abgesonderten Raum, in welchem sich nur die Gerechten des alten Bundes, insbesondere die Altväter und Propheten befanden, und in

[1]) Mtth. 28, 19. — [2]) Röm. 5, 18. — [3]) I. Joh. 2, 2.

dem sie warten mußten, bis der Sühnopfertod Christi ihnen den Himmel erschloß. Daß diese Deutung der römisch-katholischen Theologie, trotzdem sie sich auf diesfällige Aussprüche kirchlicher Schriftsteller schon des 2. und 3. Jahrhunderts stützt,[1]) willkürlich ist, steht außer Zweifel. Willkürlich ist es, die Stelle bei Oseas:[2]) „Ich will sie befreien aus der Hand des Todes, dein Tod will ich sein, o Tod," welche sich einfach auf die Verheißung der Errettung der Juden aus der assyrischen Gefangenschaft bezieht, auf die Höllenfahrt Christi zu deuten. Willkürlich ist es ebenso, die Stelle bei Zacharias: „Auch du wirst entlassen im Blute deines Bundes deine Gefangenen aus der wasserleeren Grube,"[3]) welche nur von den Siegen der Juden über die Griechen in der maccabäischen Zeit spricht, von dem Absteigen Jesu in die Vorhölle zu verstehen. Ebenso willkürlich ist dieselbe Deutung der — schon früher einmal erwähnten — Psalmstelle,[4]) in welcher David die Hoffnung ausspricht, Jehovah werde ihn aus aller Trübsal, die über ihn gekommen, aus „Grab" und „Verwesung" erretten, wobei es bemerkenswert ist, daß dieselbe Theologie diesen Psalmvers auch als Beweis einer Weissagung der Auferstehung Christi aus dem Grabe verwenden will. Willkürlich ist es nicht minder, die Psalmstelle: „Du steigst in die Höhe, nimmst die Gefangenschaft gefangen, nimmst Geschenke für dich von den Menschen, auch von Empörern, um da zu wohnen bei Gott, dem Herrn,"[5]) welche Stelle auch der Epheserbrief zitiert,[6]) als Weissagung eines Hinabsteigens des Messias in die „Vorhölle" zu deuten. Wie aus dem Inhalte dieses Psalmes hervorgeht, ist derselbe ein Triumphlied über einen von Israel über die Feinde errungenen Sieg, nach welchem die Bundeslade, welche in den Krieg war mitgenommen worden, in feierlichem Aufzuge, begleitet von gefangenen Feinden, wieder nach dem Berge Sion war zurückgebracht worden. Der Verfasser des Epheserbriefes wendet nun diese Stelle allegorisch auf Christus an, der, indem er den Himmel verließ, „in die Tiefe", d. h. auf die Erde herabstieg, um sodann wieder „in die Höhe", d. h. in den Himmel, zur Rechten Gottes, zurückzukehren.

Willkürlich ist es ebenso, in dem von Jesus in dem Gleichnisse vom reichen Prasser und dem armen Lazarus gebrauchten Aus-

[1]) Vgl. Iren. adv. haer. II. 27, 2. Tert. de an. 55; August. Ep. 164. — [2]) Os. 13, 14. — [3]) Zach. 9, 11. — [4]) Ps. 15, 10. — [5]) Ps. 67, 19. — [6]) Ephes. 4, 7—10.

drucke: „Der Arme wurde von den Engeln in den Schoß Abrahams getragen,“[1]) die „Vorhölle“ der römisch-katholischen Theologie zu verstehen, da die hebräische Religionslehre von einer „Vorhölle“ in diesem späteren theologischen Sinne nichts wußte, unter „Schoß Abrahams“ oder „Schoß der Väter“ vielmehr, wie wir im folgenden Abschnitte sehen werden, der spätere hebräische „Himmel“ verstanden wurde. Willkürlich ist es endlich, die Worte Jesu an einen der Verbrecher, welche mit Jesus gekreuzigt worden seien: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein,“[2]) von der „Vorhölle“ zu verstehen, da auch „Paradies“ gemäß späterer hebräischer Ausdrucksweise gleichbedeutend ist mit „Himmel“.

So bleibt als einziger Anhaltspunkt in den neutestamentlichen Schriften eben nur die — oben schon kurz zitierte — Stelle des dem Apostel Petrus zugeschriebenen Briefes: „Er (Jesus) kam im Geiste zu den Geistern, die im Gefängnisse waren, und predigte ihnen, denen, welche einst ungläubig waren, als Gottes Langmut in den Tagen Noes auf sie wartete, da die Arche gebaut ward, in welcher wenige, nämlich acht Seelen, gerettet wurden aus dem Wasser.“[3]) Die römisch-katholischen Exegeten verstehen nun zumeist, um die kirchliche Lehre von einer „Vorhölle“ zu stützen, unter diesen „Ungläubigen“ zur Zeit Noes nur jene, welche zur Zeit, als die Arche gebaut wurde, ungläubig waren, später sich aber doch noch besserten, so daß sie als „Gerechte“ starben und in die „Vorhölle“ kamen, aus der sie jetzt durch Jesus befreit und bei der Himmelfahrt mit in den Himmel aufgenommen wurden. Daß diese Deutung willkürlich ist, geht aus der zitierten Stelle klar hervor; vielmehr spricht die angeführte Stelle ganz allgemein und ausnahmslos von den Ungläubigen zur Zeit der Sündflut. Auf Grund der rabbinischen Lehre meinten nämlich die späteren Juden, alle durch die Sündflut Umgekommenen seien von Gott unwiderbringlich in die Hölle verworfen worden und dürften nicht einmal beim allgemeinen Gerichte erscheinen. Dieser trostlosen Meinung tritt nun der Verfasser dieses Briefes entgegen, indem er sagt, Jesus sei, bevor er in den Himmel fuhr, „im Geiste“ auch zu diesen Ungläubigen in die Unterwelt hinabgekommen und habe ihnen „gepredigt“, d. h. sie belehrt, und zur Buße zurückgebracht.

Demnach läßt sich die Lehre der römisch-katholischen Theologie von der Existenz einer „Vorhölle“ als eines besonderen Raumes der

[1]) Luk. 16, 22. — [2]) Luk. 23, 43. — [3]) I. Petr. 3, 19. 20.

Hölle oder Unterwelt — bezüglich welcher übrigens auch die römisch-katholische Theologie lehrt, daß sie, weil zwecklos, jetzt nicht mehr besteht (!) — selbst durch die biblischen Bücher nicht rechtfertigen oder beweisen. Andererseits ist die Lehre der altprotestantischen Theologie, Jesus habe durch sein Absteigen in die Unterwelt freiwillig die Strafen der Hölle erdulden wollen, allerdings nicht minder willkürlich und biblisch nicht erweisbar.

In der Frage, ob die Menschwerdung des Sohnes Gottes, sein Leiden und die Vergießung seines Blutes am Kreuze von vornherein und absolut notwendig war, d. h. in der Frage, ob Gott die Sünde Adams auch ohne diese ädaquate Genugthung verzeihen konnte, sind übrigens die Theologen nicht einig. „Wer möchte zweifeln," sagt Athanasius, „daß Gott in seiner Barmherzigkeit auch ohne Sühne den Menschen wieder zu Gnaden aufnehmen konnte, wie er ja nach seinem freien Ratschlusse dieses Universum schuf?"[1]) Und diese Anschauung vertritt auch Gregor von Nazianz.[2]) Augustinus urteilt schwankend, unentschieden. „Das Menschengeschlecht," sagt er einmal, „würde nicht erlöst sein, wenn das Wort Gottes sich nicht gewürdigt hätte, Mensch zu werden."[3]) Dagegen giebt er ein anderesmal zu, daß die göttliche Weisheit die Menschen auch in anderer Weise erlösen konnte, als dadurch, daß sie Mensch wurde, von einem Weibe geboren wurde und von den Sündern soviel erlitt.[4]) Die übrigen Väter beschränken sich zumeist darauf, die Menschwerdung des Sohnes und den Tod Christi als das angemessenste und wirksamste Mittel zu erklären, durch welches Gott den Menschen zum Heile führte.[5])

Eingehender und spekulativ haben erst die Scholastiker die Satisfaktionstheorie behandelt, und unter diesen systematisch zuerst Anselmus von Canterbury. Gott, erklärt er, konnte die Sünde Adams nicht ungestraft lassen, da ihm durch sie seine Ehre geraubt wurde. Nachdem also Adam und in ihm das ganze Menschengeschlecht der Sünde verfallen war, mußte entweder die ganze Menschheit der ewigen Verdammung und Strafe überliefert werden, oder es mußte Gott die ihm geraubte Ehre durch eine anderweitige vollständige Genugthuung wiedererstattet werden. Die erste Alternative konnte Gott nicht wählen, weil Gott den Menschen zu dem Zwecke

[1]) Orat. III. c. Arian. p. 239. — [2]) Orat. IX. p. 159. Cf. Theodoret. t. IV. p. 578. — [3]) Serm. 174, 1. — [4]) de agon. Chr. 11, 12. — [5]) Cf. Leo M. Serm. 22; Chrysost. in I. Cor. hom. 4, 1.

geschaffen habe, um ihn ewig zu beseligen, und weil die durch den Abfall so vieler Engel in seinem Reiche entstandene Lücke durch die gleiche Anzahl von Menschen ausgefüllt werden sollte. Durch die Sünde Adams durfte die Absicht Gottes, ein Reich der Seligen zu schaffen, nicht vereitelt werden. Der zweiten Alternative konnte der Mensch nicht genügen, weil er Sünder ist und er überhaupt Gott für „die ihm geraubte Ehre", die einen unendlichen Wert besitzt, kein Äquivalent zu bieten vermag. Daher war die Menschwerdung notwendig.[1])

Thomas von Aquin, dem sich die meisten Späteren anschließen, bestreitet die absolute Notwendigkeit einer stellvertretenden Genugthuung und daher der Menschwerdung; Gott konnte aus Barmherzigkeit dem Menschen auch ohne adäquate Genugthuung verzeihen. Doch war die Menschwerdung, nachdem Gott einmal eine adäquate Genugthuung gewollt, höchst kongruent, da so die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes zur Geltung gelangte.[2])

Auch die subtile Frage wurde theologischerseits vielfach erörtert, ob die Menschwerdung erfolgt wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Thomas von Aquin meint diese Frage verneinen zu sollen, giebt aber zu, sie nicht mit vollständiger Sicherheit beantworten zu können.[3]) Die Mehrzahl der Väter und Theologen stimmen mit Thomas überein, und die römische Liturgie preist sogar die Sünde Adams, weil sie Veranlassung gewesen, daß der Erlöser auf die Erde kam. „O glückliche Schuld," ruft sie in dem Hymnus bei der Weihe der Osterkerze aus, „welche es verdiente, einen solchen und so großen Erlöser zu haben!" Ja sie fügt hinzu: „O gewiß war Adams Sünde notwendig," damit nämlich der Menschheit die Gnade der Menschwerdung zuteil wurde. Eine höchst eigentümliche und sonderbare Auffassung, welche fast darauf hinausläuft, als hätte die Gottheit den Sündenfall, dessen Eintritt sie von Ewigkeit vorausgesehen, geflissentlich vorbereitet und eingeleitet, um dessen Folgen durch die Menschwerdung, aber auch durch die Leiden und Qualen des Sohnes wieder gut zu machen! Imputiert diese Meinung nicht der Gottheit den Satz, man dürfe, ja solle Böses zulassen, obgleich und wenn man es auch verhindern kann, damit Gutes daraus hervorgehe? — Wenn Adams Sünde „notwendig" war, damit die Veranlassung zur Menschwerdung gegeben erschien,

---

[1]) Cur Deus homo, I. 12. 13; II. 4. — [2]) Thom. Aquin. III. Qu. 46. a. 2. ad 3. — [3]) Sum. th. III. Qu. 1. a. 3.

mit welchem Rechte, mit welcher Konsequenz bezeichnet dann die Theologie diese Sünde als so überaus schwer, abscheulich und strafwürdig, als ein „Geheimnis der Bosheit"? War die Sünde Adams zur Menschwerdung „notwendig", war es dann nicht auch der Verrat des Judas, die Verfolgung und Anklage Jesu durch die Juden, die Schwäche und Nachgiebigkeit des Pilatus, das ganze Detail des blutigen Dramas auf Golgatha? Wodurch unterscheidet sich dann eine solche Auffassung von dem Fatalismus des Islams? Warum lehrt dann die Theologie, daß die Sünde Adams ein Meer religiösen, sittlichen, physischen und materiellen Elendes hervorbrachte, das seine Fluten durch alle Perioden der Menschengeschichte hinwälzt und bis in Äonen hinwälzen wird, da auch die inzwischen vollbrachte Erlösung daran objektiv absolut nichts geändert hat, noch jetzt ändert und wohl auch nicht ändern wird?

Zwar lehrt letzteres die Theologie, indem sie darauf hinweist, der Zustand der Verderbtheit, in dem sich trotz der Vollbringung der Erlösung die gesamte Natur — auch die unorganische und vernunftlose — unleugbar noch immer befinde, werde erst verschwinden, bis die gegenwärtige Welt untergegangen und in eine neue, unvergängliche und verklärte verwandelt sein wird.

„Noch deckt ein trüber Witwenschleier
Der künftigen Vollendung Feier,
Und Trauer hüllt die Schöpfung ein;

Bis einst der Schleier wird gehoben,
Muß ewig Klaggesang erhoben,
Von allem, was da atmet, sein.

Es geht ein allgemeines Weinen,
So weit die stillen Sterne scheinen,
Durch alle Adern der Natur;

Es ringt und seufzt nach der Verklärung
Entgegenschmachtend der Gewährung
In Liebesangst die Kreatur." [1])

Wird aber diese Verheißung, welcher der vorstehende dichterische Erguß einen so rührenden Ausdruck giebt, sich erfüllen? Und in welcher Weise kann sie sich überhaupt erfüllen? — Zwar führt die Theologie schon jetzt sich vollziehende „einzelne Fälle des Hereintretens einer höheren Ordnung der Dinge" an, einer Ordnung,

[1]) Fr. v. Schlegel.

„wie sie ehedem war und am Ende der Zeiten wieder sein wird;“[1]) so seien die Wunder Christi die Restauration des ursprünglichen paradiesischen Zustandes, sowie die Antizipation des kommenden; indem die Kirche Menschen (z. B. den Täufling) und unbelebte Dinge, z. B. Wasser, Salz, Kreide, Wein, Brot rc., beschwört und segnet, indem sie im Sakramente „die Elemente der Natur“ weiht und zu Trägern und Vermittlern der Gnade macht, symbolisiere und vollziehe sie partiell diese Erlösung; die Wiederherstellung der ursprünglichen Harmonie der Natur und der Naturwesen mit dem erlösten Geiste des Menschen und seinen Forderungen zeige sich in dem Leben der Heiligen, indem sogar wilde Tiere ihre Scheu ihnen gegenüber ablegten und sich ihnen zutraulich näherten, indem Raubtiere dem Einsiedler in der Wüste dienten, blutgierige Bestien ihre Instinkte unterdrückten oder momentan verloren und sich zu den Füßen der Märtyrer niederlegten, ohne sie zu verletzen oder zu töten; und dieselbe Wiederherstellung der durch Adams Sünde verloren gegangenen ursprünglichen Harmonie der Schöpfung trete auch in den Wundern hervor, welche zahlreiche Heilige gewirkt . . .

Das sind nun aber Beweise und Anschauungen der Theologie, so eigentümlich und so wenig wirklich „beweisend“, daß es dem ruhig Denkenden in der That unmöglich wird, ihnen beizupflichten. Diese Argumentation geht von der Annahme eines idealen Urzustandes aus, über dessen Willkürlichkeit, Unbeweisbarkeit und Ungeschichtlichkeit, ja innere Unmöglichkeit, schon bei einer früheren Veranlassung das Notwendigste gesagt wurde. Leiden, Krankheit, Tod rc. hat es — so dürfen wir auf Grund unbefangener Reflexion wie ausreichender Induktion und lückenloser bisheriger Erfahrung mit aller Ruhe und ohne Gewissensbedenken, etwas Unwahres zu behaupten, sagen — immer gegeben, solange es lebende, empfindende Wesen, also auch Menschen gab, es wird Leiden geben, solange es auf unserem Planeten derartige Wesen giebt, und den Tod müssen wir sogar als eine zwar vielleicht harte, aber natürliche und wohlthätige Notwendigkeit a priori anerkennen. Und daran hat auch die durch Christus vollbrachte Erlösung nichts geändert — und konnte auch daran nichts ändern — und ebensowenig die von Jesus vollbrachten Wunder; letztere erscheinen zudem nirgends als Wesen und Hauptzweck der Erlösung, vielmehr bezeichnete, wie wir oben sahen, Jesus selbst die sittliche Erneuerung des Volkes

[1]) Hettinger, a. a. O. II. Tl. 1. S. 396.

als Hauptzweck seiner Sendung durch den Vater, als Zweck der „Erlösung". Bezüglich der Erzählungen des Verhaltens wilder Tiere gegen Einsiedler und Märtyrer muß die Theologie selbst zugeben, daß „auch manches Legendenhafte unterläuft."[1]) Das ist gewißlich wahr, und wir sind weit entfernt, den tiefen Sinn, den sittlichen Kern dieser Legenden zu verkennen oder gar frivol über dieselben zu spötteln; wo aber bleibt hier die Scheidelinie zwischen „Geschichte" und „Sage" oder „Legende"? Und gilt dasselbe nicht ebenso von den Wundern der Heiligen? Ist es denkbar, daß z. B. der Löwe in der Zeit des paradiesischen Urzustandes mit dem Menschen in freundschaftlicher Harmonie lebte, mit demselben vertrauten Umgang pflog? Daß solches jemals, etwa „am Ende der Zeiten", geschehen wird? ... Und wie viele Märtyrer wurden von Löwen gierig zerfleischt und getötet — wo bleibt **da** die „Restauration des ursprünglichen paradiesischen Zustandes", das „Wiedereintreten der innigen Harmonie der Natur mit dem erlösten Geiste?" —

Damit wollen wir unsere Erörterung der von der Theologie aufgestellten Erlösungstheorie schließen. Wir glauben, selbst auf Grund des wenigen darüber Gehörten gezeigt zu haben, daß sich weder die diesfällige Lehre der römisch-katholischen noch jene der evangelischen Theologen mit der biblischen und echt urchristlichen deckt. Dabei sind wir aber weit entfernt, die Wichtigkeit und die tief in das religiös-sittliche Menschenleben einschneidende Lehre von der durch Jesus vollbrachten Menschheits-Erlösung zu verkennen oder zu leugnen. Die Lehre von der Welterlösung bildet den Kern und das Wesen des Christentums, und diese Lehre verwerfen, heißt auf die Segnungen, Früchte und Wirkungen des Christentums im Einzelnen und in der Menschheit überhaupt verzichten, heißt die Menschheit wieder jenen Verirrungen und Mißständen, jenen Erscheinungen der sittlich-sozialen Unkultur und Barbarei, des Verfalles und der Zersetzung preisgeben und zuführen, wie sie in der vorchristlichen Ära geherrscht, und wie wir sie in einem früheren Abschnitte (im X.) kennen gelernt. Wonach die Besten und Edelsten der antiken Welt sehnsüchtig verlangten, was einzelne erleuchtete Denker und tiefe Geister anstrebten, die geistig-sittliche Erneuerung der Mit- und Nachwelt durch eine reine, erhabene Lehre, das hat das Christentum an jenen Einzelnen und Völkern

[1]) Hettinger, l. c. II. 1. S. 396.

wirklich vollbracht und geleistet, welche ihr Leben und Streben vom Geiste des Christentums leiten ließen. Darin besteht das Wesentliche und Sachliche der Lehre von Jesus als „Erlöser“. Selbsttäuschung ist es, durch das Bewußtsein unseres „Eins-Seins mit der Unendlichkeit“, durch die Behauptung des „Nicht-Seins der Sünde“ zur Selbsterlösung gelangen zu wollen.[1]) Nicht das Bewußtsein des „Eins-Seins“ des Menschen mit einer abstrakten, leeren „Unendlichkeit“ liegt im Wesen und Begriffe des Menschen, sondern das Bewußtsein seiner selbst als eines wie von seinen Mitmenschen, so auch von der Natur und deren Dingen verschiedenen, psychisch-geistig in sich selbst gefestigten, selbständigen und selbstmächtigen und daher für sein Leben und Streben, Thun und Lassen verantwortlichen Individuums, und durch die Behauptung des „Nicht-Seins“ der Sünde, durch die Auffassung derselben als eines bloßen „Mangels der Endlichkeit“ läßt sich die Realität und konkrete verhängnisvolle Macht des „sittlich Bösen“ ebensowenig hinwegphilosophieren, als sich die Wirkungen des Bösen und das bittere Bewußtsein, es vollbracht zu haben, durch das sich Eins-Wissen mit der Unendlichkeit beseitigen lassen, da ein solches „sich Eins-Wissen“ auch der Böse haben kann, zumal ja das Böse eine bloße Einbildung oder Fiktion, ein „Nichts“ sein soll.

Ebenso nichtssagend, ja unwahr und irreführend ist die Behauptung, „wenn wir auch mit dem Schmutz des Verderbnisses unser Wesen besudeln, so vermag sich dieses in dem klaren Elemente des Selbstbewußtseins — daß wir nämlich nur aus Thorheit oder Schwäche gehandelt haben — selbst zu reinigen, wie der beschmutzte Schwan in der Flut, unter die er taucht.“[2]) Eine solche Theorie der Selbsterlösung, welche sich „die eigene Absolution zu geben vermag und sich über die Folgen des Thuns erhebt,“ kann nur den oberflächlichen Geist befriedigen und müßte die sittliche Leichtfertigkeit, ja die positive Unsittlichkeit in jeder Form fördern, indem sie dem Vollbringer der bösen That zuruft: „Du hast, was du gethan, und sei es was immer, nur aus Schwäche und Unbedacht vollbracht, mache dir darüber keinerlei Gewissensskrupel, kümmere dich einfach weiter nicht um die Folgen deines Thuns, tauche dich in das „klare Element deines Selbstbewußtseins“, und du bist wieder rein und unschuldig, wie du es zuvor warst“. . .

---

[1]) Vgl. Auerbach, Auf der Höhe, II. 319 ff.; III. 168. 490.

[2]) Fröbel, System d. sozialen Politik, I. B. 2. Buch, Kap. 5.

Gerade solche Theorieen lassen den Wert der christlichen Sittenlehre und insbesondere die Erhabenheit der christlichen Erlösungslehre um so klarer erkennen. Aber auch die Lehre von dem durch Jesus auf sich genommenen Opfertode für die Menschheit, also von dem messianisch-hohenpriesterlichen Amte Christi, so mystisch dieselbe ist, enthält hohe und ernste sittliche Ideen und unvergängliche Prinzipien. Mag ja dagegen was immer bemerkt werden — und wir selber haben oben freimütig und rückhaltslos die diesfälligen Bedenken und Einwendungen vom Standpunkte des rationellen Denkens kurz zur Geltung gebracht — so gelangt gleichwohl in dieser biblisch-christlichen Erlösungstheorie allegorisch das große Prinzip der Genugthuung für Sünde und Unrecht, das Gesetz der sühnenden Vergeltung für die sittliche Schuld, die Forderung der strafenden Gerechtigkeit für die Verletzung der sittlichen Ordnung zur praktischen Bethätigung und Anerkennung; und je mehr auch in den modernen Strafrechtstheorieen die über den Übertreter verhängte Ahndung zum bloßen Mittel der Notwehr der in ihrer Rechtssicherheit bedrohten oder verletzten Gesellschaft, zum Mittel der Abschreckung und subsidiär der Besserung herabsinkt, je mehr hier der Charakter und die Bedeutung der Strafe auch als Sühne für die Verletzung der sittlichen und rechtlichen Ordnung, auch als Genugthuung für die praktische Leugnung der Idee der Sittlichkeit und Gerechtigkeit in den Hintergrund tritt, desto notwendiger, meinen wir, ist es, daß die Idee der sühnenden Vergeltung für die Verletzung des ewigen Sittengesetzes, also der **ethischen** Bedeutung der Strafe, wenigstens auf dem Gebiete der Religions- und Sittenlehre und damit der Erziehung der Menschheit zur Anerkennung gelange; — eine Idee, welche dem natürlichen sittlichen Bewußtsein des Menschen in einem solchen Grade entspricht, daß sie selbst in dem Verbrecher nicht völlig erlischt, ihn vielmehr selbst im Falle der Unmöglichkeit oder Unwahrscheinlichkeit einer Entdeckung nicht selten antreibt, sich freiwillig dem menschlichen Richter zu stellen, um die verdiente Strafe auf sich zu nehmen und so durch die Sühne der verletzten Idee der Gerechtigkeit sein Gewissen zu beruhigen.

An eine buchstäbliche Deutung der versöhnenden Kraft des Blutes Jesu braucht ja nicht gedacht zu werden, zumal man die zu Kreuzigenden nur anzubinden pflegte und die „Annagelung" Jesu — welche zwar von den Evangelien nicht ausdrücklich berichtet, von

der Erzählung Joh. 20, 20 ff. aber vorausgesetzt wird — wohl nur eine Nachbildung von Zach. 13, 6 ist. Der Körper des Gekreuzigten ruhte auf einem in der Mitte des Schaftes angebrachten Pflocke. Zu der etwaigen Annahme endlich, durch den Opfertod Jesu seien alle sittlichen Vergehen des Gläubigen, auch die zukünftigen, von vornherein verziehen oder zugedeckt, und die christliche Erlösungslehre daher ethisch mehr schädlich als heilsam, kann sich doch nur der sittliche Leichtsinn, Mißverständnis, Unwissenheit oder geflissentliche Verkennung der thatsächlichen Lehre und des Geistes des Christentums verleiten lassen.

XV. Abschnitt.

Läßt sich die Substanzialität und Unsterblichkeit der Menschenseele beweisen?

1. Die Substanzialität der Seele.

Dunkelheit des Wesens des Psychischen und Geistigen. — Was ist „Seele", „Leben"? — Charakteristische Eigentümlichkeiten der organischen Körper. — Die eigentliche wirkende Ursache der Organisation kennen wir nicht. — Erklärungsversuche der idealistischen Weltauffassung. — Schwierigkeiten und Bedenken bezüglich dieser Theorie. — Auch die materialistische Weltanschauung vermag das Geheimnis des Lebens nicht zu erklären. — Die Theorie der Lebenskraft. — Die Theorie der substantiellen Seele. — Die Theorie der besonderen Atomensystematik der Keimzelle. — Vereinigung der in diesen Theorieen liegenden Elemente der Wahrheit. — Notwendigkeit der Annahme eines absoluten, schöpferischen Urgrundes des Lebens. — Die Frage der „Pflanzenseele". — Die Frage der substanziellen „Tierseele". — Verhältnis der Tierseele zur Menschenseele. — Der Begriff des „Instinktes". — Denkt und überlegt das Tier? — Hat es höhere, übersinnliche Gefühle? — Selbstbewußtsein? — Entbehrt das Tier jeder selbständigen seelischen Thätigkeit? — Die Menschenseele. — Kritik des extremen Materialismus in der Seelenlehre. — Kritik des einseitigen Idealismus in der Anthropologie. — Kritik des krassen Dualismus in der Anthropologie und Psychologie. — Konsequenz aus diesen Untersuchungen. — Kant und die Substanzialität der Seele. — Die Frage der Substanzialität des empirischen Ich. — Herbart und dessen „vorstellende Substanz". — Zur Metaphysik des „Substanz"begriffes. — Das „Ich" ein psychisches Phänomen. — Läßt sich die Einfachheit der Seele beweisen? — Die Einheit des Bewußtseins. — Das Wo? der einfachen Seelensubstanz. — Die Kontinuität der Seelenzustände. — Ergebnis der vorstehenden Untersuchungen. — Gehirn und Seele. — Schlußbemerkung.

Zu jenen Objekten, welche das Denken und Forschen des Menschengeistes von altersher besonders anregten, gehört vor allem der Mensch selbst. — Woher ist der Mensch? Was ist er seinem Wesen, seiner Natur nach? Warum, wozu lebt der Mensch,

welches ist demnach sein Ziel, seine Bestimmung? — Das waren die Grundfragen, die der denkende Geist sich stellte und zu beantworten suchte.

Ist ihm letzteres allseitig mit Sicherheit und Evidenz, mit unumstößlicher, allen Zweifel ausschließender Gewißheit bisher gelungen? Wird es ihm je gelingen? — Wir meinen — kein besonnener Denker, kein ehrlicher, wahrheitsliebender, gewissenhafter Forscher wird zögern, diese Frage zu verneinen. Die Wahrheit, die ganze, volle, positive Wahrheit auch auf anthropologischem Gebiete gefunden zu haben kann nur jener behaupten, welcher irgendwelche Hypothesen, eigene oder fremde, als wissenschaftlich feststehende Thatsachen hinstellt oder sich einer bestimmten, einseitigen, systematisch durchgeführten Weltanschauung, sei sie nun eine dogmatisch-theologische, philosophisch-spekulative, exakt-empirische oder philosophisch-empirische, vollständig zueigen gibt. Von der Richtigkeit des eben Gesagten haben wir uns bezüglich der ersten der oben gestellten Fragen, betreffend das Woher?, den Ursprung des Menschen, bereits überzeugt (vgl. d. XIII. Abschnitt); ganz dasselbe gilt aber, wie wir im Folgenden sehen werden, auch bezüglich der Fragen nach dem Wesen und der Bestimmung des Menschen. Hier handelt es sich offenbar vor allem um die psychische und geistige Seite des Menschen — um die Frage bezüglich der Materialität oder Immaterialität, der Substanzialität, der Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit der Menschenseele. Wir können aber, wollen wir anders nicht rein dogmatisch vorgehen, die Fragen bezüglich der Menschenseele und deren Qualitäten nicht erörtern, ohne uns zuvor über den Begriff „Seele" überhaupt klar geworden zu sein. Was ist also „Seele"? —

Populär und empirisch betrachtet pflegt man den Begriff „Seele" im weiteren Sinne als zusammenfallend mit „Leben", „beseelt" mit „lebend" oder „lebendig" zu fassen. „Leben" aber heißt sich bewegen, sich regen, eine bestimmte Thätigkeit entfalten — diese Begriffe im weitesten und allgemeinsten Sinne gefaßt — derart jedoch, daß diese Bewegung oder Thätigkeit nicht erst als Wirkung einer von dem Bewegten oder Thätigen verschiedenen, äußeren Ursache erscheint, wie bei einem Mechanismus, einem Automaten, einer Maschine, einer Uhr, sondern daß die Ursache dieser Bewegung schon von vornherein in dem Bewegten selbst liegt und, ihm immanent und von ihm untrennbar, mit dem Bewegten ein und

dasselbe Wesen ausmacht oder darstellt. Ein derart sich Bewegendes, wobei wir von der Spontaneität und Willkür dieser Bewegung noch absehen, nennt man im allgemeinen einen organischen Körper, einen Organismus, wonach wir also berechtigt wären, überall dort eine „Seele“ als Prinzip oder wirkende Ursache anzunehmen, wo es organisches Leben, organische Gebilde und Thätigkeiten gibt.

Diesen Begriff der „Seele“ im allgemeinsten Sinne verteidigten schon die Alten. Plato sieht in dem sich aus sich selbst Herausbewegen das Merkmal des Lebens, der „Beseelung“.[1] Nach Aristoteles ist die „Seele“ die „erste Thätigkeit“, wodurch der Körper wirklich seiend wird, das ihn plastisch bildende und belebende Prinzip.[2] Übrigens ist die Zahl der Definitionen der „Seele“ oder des „Lebens“ in Wahrheit Legion, und es wird die Auffassung dieses Begriffes offenbar vor allem durch die grundsätzliche Weltanschauung dessen bedingt sein, welcher eine diesbezügliche Erklärung versucht. Schon diese Unsicherheit, die widerspruchsvolle Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Denkresultate beweist die Schwierigkeit und Dunkelheit der in Rede stehenden Frage. Was „Leben“, „Seele“, „Organismus“ eigentlich und wesentlich ist, weiß eben niemand, und es wird dem Menschen auch in aller Zukunft nicht gelingen, das Rätsel zu lösen, den dichten Schleier, der den Lebensprozeß und dessen innerste Gründe und treibende Kräfte deckt, vollständig zu lüften. Was Philosophie und Naturforschung diesfalls bisher geleistet haben, was sie leisten können, sind bloße Versuche, das in Rede stehende Problem zu lösen, und selbst diese Versuche entbehren der Sicherheit und Einheitlichkeit des Resultates, sie sind weder unanfechtbar noch allseits befriedigend und überzeugend, und bleiben dort, wo sie mit größerer Sicherheit und mit wenigstens relativen Erfolgen auftreten, bei der äußeren Erscheinung, dem Sinnlichen und Erfahrungsmäßigen stehen, ohne in das innerste Wesen der Erscheinung, in deren metaphysischen Hintergrund eindringen zu können.

So wissen wir jetzt, daß die organisierten Stoffe von den unorganischen nicht wesenhaft verschieden, d. h. keine besonderen Stoffe sind, wie man ehedem meinte, indem man einen besonderen

---

[1]) Phaedr. p. 245. — [2]) De an. II. 1. Cf. I. 2. Das Konzil von Vienne (1311) eignete sich diese Definition an: „Anima rationalis est forma corporis humani per se et essentialiter.“

„Lebensstoff“ annahm; vielmehr lehrt die Physiologie, Biologie und organisch-analytische Chemie, daß die organischen Gebilde aus ganz denselben Stoffen bestehen, wie die unorganischen Körper, nämlich aus Wasserstoff, Sauerstoff, Kohlenstoff, Stickstoff, Phosphor, Schwefel, Natrium, Chlor, Kalium, Magnesium, Eisen, Calcium, zu welchen in gewissen Organismen noch Mangan, Kupfer, Jod, Silicium, Fluor u. a. treten, während gewisse andere chemische Elemente die Fähigkeit, sich zum Aufbaue organischer Körper verwenden zu lassen, allerdings nicht besitzen. Der Unterschied zwischen organischen und unorganischen Körpern besteht vielmehr nur in der eigenartigen Form oder Gruppierung der Stoffe. Während in den unorganischen Körpern diese Stoffe einfach mechanisch aneinander gelagert sind, erscheinen sie in den organisierten Gebilden zentralisiert, und diese Zentralisation zeigt sich umso schärfer und komplizierter, je höher wir in der Stufenleiter der Organismen hinaufsteigen, bis sie in den Zentralorganen des Gehirns der Wirbeltiere ihren Höhepunkt erreicht.[1])

Diese Zentralisation läßt sich zunächst schon in der den Elementar-Organismus repräsentierenden Zelle nachweisen, welche in der Regel aus drei durch ihr verschiedenes Lichtbrechungsvermögen deutlich geschiedenen Teilen besteht: aus der Membran, dem zähflüssigen Protoplasma als deren Inhalt und einem dichteren Kern, welch letzterer wieder aus einer Begrenzungshaut, einem flüssigeren Inhalte und aus einer Anzahl kleinerer Kerne, den Kernkörperchen, zu bestehen pflegt. Der Bildungsprozeß der Zelle wird seinerseits, soweit man ihn bisher mikroskopisch verfolgen konnte, durch eine kugelförmige Kontraktion des protoplasmatischen Blastems eingeleitet, und ebenso erfolgt die Vermehrung der Zellen, also das Wachstum der Organismen durch fortgesetzte Zentralisation.[2])

Mit diesem ersten Unterschiede geht ein zweiter Hand in Hand: die systematische Gliederung und demnach die wechselseitige funktionelle Abhängigkeit der Bestandteile eines Organismus. Eine solche Wechselwirkung findet sich im unorganischen Körper nicht, dessen Teile, wie wir es z. B. an einem Steine sehen, von einander und vom Ganzen mechanisch getrennt werden können, ohne daß die getrennten Teile eine qualitative Ver-

[1]) Vgl. E. L. Fischer: Üb. d. Prinzip d. Organisation &c. 1883. S. 3 ff.

[2]) Strasburger, Üb. d. Zellbildung u. Zellteilung. 1876. Bütschli, Zeitschr. f. wissensch. Zoologie. B. 25.

änderung erleiden, während die Bestandteile eines Organismus einander derart bedingen, daß jeder nur mit dem anderen und um des anderen willen vorhanden ist, so daß ein Teil, vom Organismus getrennt, seine Lebensfähigkeit und Organisation verliert. Eigentümlich und charakteristisch für die organischen Körper ist ferner die Thatsache, daß nicht die chemischen Stoffe, aus welchen der Organismus sich aufbaut, diesem die ihm eigentümliche Form geben, daß diese Form auch nicht durch die Menge, Lagerung und Mischung der betreffenden Stoffe bedingt ist, wie wir es bei den unorganischen Gebilden sehen, daß vielmehr diese Stoffe vom Organismus, deutlicher: von den den Organismus schaffenden und aufbauenden organischen Kräften und Gesetzen, aufgenommen, beherrscht, geleitet und zu neuen, besonderen und eigentümlichen Gruppierungen verwendet werden.

Es wirken demnach im Organismus und zu dessen Bildung gewisse höhere, von den mechanischen und chemischen Eigenschaften der Stoffe spezifisch verschiedene, diese letzteren bestimmende und sich unterordnende Kausalitäten, die man als „organische Grundkräfte", als „organische Spezialgesetze", als „Lebensprinzip", als „Lebenskraft" oder wie immer bezeichnen mag, deren Vorhandensein auf Grund der wissenschaftlichen Erfahrung unleugbar, deren willkürliche oder künstliche Hervorbringung sich aber dem menschlichen Wissen und Können entzieht, weshalb wir, wie wir schon bei einer früheren Gelegenheit (vgl. den VIII. Abschnitt) gesehen, mit den uns zugebote stehenden Mitteln nicht imstande sind noch je sein werden, einen Organismus künstlich herzustellen. Ein Organismus stammt — erfahrungsgemäß — stets nur wieder von einem solchen, und es entsteht keine Pflanze, kein Tier, außer von schon vorhandenen und ihnen ähnlichen Lebensformen.[1])

Anders bei unorganischen Körpern, welche sich in der mannigfachsten Weise bilden, und die der Mensch künstlich direkt auch aus Stoffen, die ihnen völlig unähnlich sind, zusammensetzen kann. So bildet sich reines „Wasser" nicht nur durch direkte Verbindung von Sauerstoff und Wasserstoff, sondern auch durch Schmelzen von Eis, durch Kondensierung des Dampfes und durch zahlreiche chemische Zersetzungsprozesse, und das Steinsalz stammt nicht nur von Stein-

---

[1]) Vgl. Preyer, Naturwissenschaftl. Thatsachen und Probleme. 1880. S. 58.

salz, sondern wir können es künstlich aus Chlor und Natrium, also aus ihm ganz unähnlichen Stoffen, herstellen.

Nicht minder eigentümlich ist den Organismen die Art der Erhaltung und Ernährung. Durch die unausgesetzte Zellenthätigkeit, welche das Wesen des „Lebens" ausmacht, werden fortwährend Kräfte und Stoffe abgenützt oder verbraucht, welche, wenn der Organismus sich erhalten will, beständig wieder ersetzt werden müssen. Das ist der Prozeß des „Stoffwechsels", welcher darin besteht, daß der Organismus die zu seinem Bestande und seiner Entwickelung notwendigen Stoffe von außen aufnimmt, sich dieselben assimiliert, unbrauchbare und verbrauchte Stoffe — letztere als Zersetzungsprodukte — abstößt und aussondert, was alles sich in dieser Weise bei unorganischen Stoffen nicht findet; denn wenn man etwa auf das Einsaugen des Regens von Seite der trockenen Erde, auf die Aufnahme von Gasen, Dämpfen 2c. seitens der atmosphärischen Luft u. s. f. hinweist und auch hierin einen „Assimilationsprozeß" erblicken will,[1]) so ist denn doch der Vorgang hier und dort ein völlig verschiedener, und man wird von einem eigentlichen „Stoffwechsel" bei unorganischen Körpern nicht sprechen können; vielmehr geschieht bei unorganischen Körpern die Aufnahme von Stoffen durch einfachen Ansatz oder Zuwachs im Innern oder durch bloße mechanische Anlagerung an der Oberfläche. Endlich könnte man noch auf die selbständige — spontane — Bewegung sowie auf die Fähigkeit der Empfindung als auf einen charakteristischen Unterschied zwischen organischen Gebilden und unorganischen Körpern hinweisen. Eine solche selbständige Bewegung, die zugleich „Empfindung" im weiteren Sinne voraussetzt, findet sich nicht nur bei den Tieren, an denen beide Fähigkeiten allerdings in einer schon der gewöhnlichen Beobachtung und alltäglichen Erfahrung einleuchtenden und zugänglichen Weise hervortreten, sondern schon in den elementarsten Organismen, den Moneren und Rhizopoden, ja selbst in den jugendlichen Zellen des pflanzlichen und tierischen Organismus, deren Protoplasma sich in verschiedener Richtung bewegt und so mannigfache Gestaltsveränderungen erleidet.

Erscheint aber mit dem Gesagten das Geheimnis des „Lebens", der „Organisation" gelöst? — Gewiß nicht! — Die angeführten Unterschiede zwischen organischen und unorganischen Körpern beruhen auf

[1]) Preyer, a. a. O. S. 54.

wissenschaftlichen Erfahrungen und Beobachtungen, sie sind als solche Thatsachen, Probleme, die selbst wieder der Erklärung der letzten Gründe bedürfen, ohne daß der Mensch eine solche zu geben vermag. Was sind jene „Kausalitäten“, welche die eigentümliche Zentralisation, die systematische Gliederung und funktionelle Wechselwirkung in den Organismen, die innere Gestaltung der Stoffe zu bestimmten Formen, die Entstehung der organischen Körper, deren eigentümliche Ernährung, deren Bewegung und Empfindung hervorrufen, ihrem eigentlichen Wesen nach? — Wir wissen es nicht. Das Rätsel des „Lebens“ wird auch dadurch nicht gelöst, daß wir jene in den Organismen wirksamen Kausalitäten als „Lebensprinzip“, „Lebenskraft“, „organische Grundkräfte“ oder „organische Spezialgesetze“ bezeichnen, da uns der eine wie der andere Begriff gleich dunkel ist.

Die idealistische Weltauffassung suchte dieses Dunkel dadurch einigermaßen zu erhellen, daß sie, wie dies schon Plato und Aristoteles thaten, in den „Naturideen“, in „lebendigen, schöpferischen Gedanken“, in den „typischen Gattungsformen“ das Prinzip der Organisation erblicken wollte, ähnlich, wie auch die Kunstform der lebendigen, schöpferischen Idee des Geistes des Künstlers entspringt. Allein diese schöpferischen „Ideen“ oder „Formen“ sind doch bloße Abstraktionen des denkenden Geistes, denen als solchen ein Fürsichsein und eine unmittelbare schöpferische Wirksamkeit nicht zukommt, wie ja auch die Idee des Künstlers als solche das Kunstwerk nicht unmittelbar hervorbringt; vielmehr ist diese Idee der reale psychische Zustand eines realen Wesens — des Künstlers — welcher Zustand die Hand und mittels der Hand das entsprechende Werkzeug in Bewegung setzt, wodurch erst die Herstellung des Kunstwerkes vor sich geht. Was sind doch diese „Ideen“ ihrem Wesen nach? Wo sind sie, bevor sie ihre organisierende Thätigkeit entfalten? Wie können sie diese Thätigkeit entfalten, d. h. die unorganischen Stoffe zu organischen Gebilden gestalten, da sie doch diese Stoffe nicht unmittelbar auswählen, sich unterordnen und zu typischen Formen gruppieren können? Und wohin verschwinden oder gehen sie, nachdem der betreffende Organismus zerfallen, da sie doch reale Wesen, substantielle, für sich seiende Mächte sein sollen? —

Diese Schwierigkeiten werden auch dadurch nicht gelöst, daß man diese „Ideen“ als den „immanenten Zweck“ auffaßte, der

sich in den Organismen verwirkliche, so daß, wie Aristoteles und nach ihm andere lehrten, im Organismus das Ganze vor den Teilen existiere. Denn so gewiß und unleugbar die Organismen im allgemeinen staunenswert zweckmäßig gebaut sind, so existiert auch der „Zweck" nicht an und für sich, als eine selbständige, konkrete Macht, welche die unorganischen Stoffe sich unterzuordnen vermag; menschlich und empirisch-psychologisch aufgefaßt ist der „Zweck" vielmehr eine dem Geiste zukommende Idee oder Vorstellung und als solche vom psychischen Leben nicht trennbar; metaphysisch und empirisch-philosophisch betrachtet aber inhäriert der „Zweck" oder besser die „Zweckmäßigkeit" den teleologisch gebauten Naturdingen, aus denen wir ihn durch Abstraktion gewinnen, und von denen er thatsächlich gleichfalls nicht losgelöst werden kann. Und wie sollen wir uns die Verwirklichung der „Idee" als des „immanenten Zweckes" in den Organismen denken? Wie und inwiefern geht im Organismus „das Ganze den Teilen voran?" —

Als aktuell kann das Früherseín des Ganzen offenbar nicht gefaßt werden, denn das widerspräche der Erfahrung; daher könnte das Ganze vor den Teilen nur potenziell vorhanden sein. Wie haben wir uns aber wieder diese Potenzialität zu denken? Die rein logische Potenzialität im Sinne der problematischen Modalität kann hier nicht gemeint sein; denn das würde nur bedeuten: Wenn ein Organismus wirklich und thatsächlich ist, dann mußte er zuvor auch „möglich" sein, da Unmögliches sich eben nicht verwirklichen kann; daher ist diese Potenzialität wohl als eine reale aufzufassen, d. h. als eine solche, welche die wesentlichen Bedingungen des Wirklichwerdens schon keimartig vorbereitet in sich schließt, so daß es nur noch des Hinzutretens gewisser ergänzender Bedingungen bedarf, um sich zu verwirklichen. Und das trifft bezüglich der Organismen auch in der That zu; der Organismus entwickelt sich aus der entsprechenden Keimeinheit, die somit die wesentlichen Bedingungen seines Wirklichwerdens enthalten muß, indem noch gewisse andere, ergänzende Bedingungen, Wärme, Feuchtigkeit, Licht, Luft 2c. hinzutreten. Aber daraus folgt nicht, daß der Organismus in seinem Keime potentiell schon vorhanden oder real ist. Vorhanden oder real sind vielmehr eben nur gewisse **Bedingungen,** aus und unter denen sich der Organismus entwickelt, aber diese Bedingungen sind ihrerseits keineswegs etwas bloß Potenzielles,

sondern etwas durchaus Aktuelles — ein System wirklich vorhandener Massen und wirklicher Beziehungen zwischen denselben. Etwas bloß potenziell Vorhandenes ist eben überhaupt nicht vorhanden, und eine „reale Potenz“ somit strenge genommen eine contradictio in adiecto. Und darum bewirkt der Keim die Ausgestaltung des Organismus nicht, insofern er potenziell das zukünftige Ganze, sondern insofern er aktuell die gegenwärtige Verbindung von Teilen ist.[1])

In ganz entgegengesetzter Weise suchte die materialistische oder zum Materialismus hinneigende Weltanschauung — und ihr hängen heute wohl die meisten Vertreter der Wissenschaft, insbesondere der Naturwissenschaft an — die Organisation durch rein mechanische Ursachen und Vorgänge zu erklären. Sie berufen sich vor allem auf die — schon erwähnte — Thatsache, daß der organische Körper aus ganz denselben Elementen oder Stoffen zusammengesetzt ist wie der unorganische, woraus zu schließen sei, daß in beiden Arten der Körper auch dieselben Kräfte thätig sein müssen. Diese Kräfte können demnach keine anderen sein, als chemisch-physikalische, und der Grund, warum dieselben einen Organismus aus sich selbst hervorbringen, könne nur in der besonderen Verbindungsweise der materiellen Elemente, in einer bestimmten Atomensystematik gesucht werden. Wirken doch die physikalisch-chemischen Kräfte und Gesetze nachweisbar auf weiten Gebieten der Natur, es sind Gesetze von universeller Giltigkeit, und es müssen denselben daher auch die organischen Wesen untergeordnet werden, zumal es eine Forderung der Methodologie ist, die Ursachen zur Erklärung einer Erscheinung ohne Not nicht zu vermehren.

Auch die Erfahrung spreche für die rein mechanische Erklärung der Lebenserscheinungen; diese zeigt, daß sich Störungen und Hemmungen in den Lebensfunktionen durch die Mittel der Heilkunst, also durch mechanische Einwirkungen chemisch-physikalischer Stoffe beseitigen lassen, was unmöglich wäre, wenn der Lebensprozeß in ideellen Kausalitäten wurzelte. Daß wir durch rein mechanische Mittel und chemisch-physikalische Prozesse nicht einmal eine lebensfähige Zelle, umsoweniger einen Organismus künstlich in unseren Laboratorien herstellen können, beweist nicht die Falschheit der mechanischen Theorie. Als ob wir auch die verschiedenen Ge-

[1]) Vgl. Lotze, Physiologie d. körperlichen Lebens. S. 111.

steine und Felsarten nur so einfach aus unseren Laboratorien hervorgehen lassen könnten! Auch auf dem Gebiete der unorganischen Natur hat eben unser Wissen und Können seine Grenzen, auch hier kann die Physik und Chemie nicht alles erklären und leisten, und wir wissen z. B. nicht einmal, was eigentlich vorgeht, wenn sich eine Säure und Basis zum Salze verbinden. Unser Unvermögen, die organischen Erscheinungen vollständig zu erklären und willkürlich hervorzurufen, liegt nur in der grenzenlosen Mannigfaltigkeit, Kompliziertheit und Verwicklung der organischen Verbindungen, in der Armseligkeit unserer Mittel und in der Kürze der uns zugebote stehenden Zeit. Könnten wir diese Hindernisse beseitigen und die der Natur zugebote stehenden Mittel und Umstände herstellen, dann wären wir wohl auch im stande, organische Wesen zu fertigen.[1])

Allein so höchst bedeutsam und scheinbar unumstößlich das vorstehend zu Gunsten der mechanischen Erklärung der Lebenserscheinungen Gesagte ist, so wenig vermag auch diese Anschauung allseitig zu befriedigen und alles zu erklären, und noch weniger vermag sie zu beweisen, was sie behauptet; im Gegenteile sprechen gegen diese Auffassung wichtige Thatsachen und Gründe, welche dieselbe als irrig und unzulänglich erscheinen lassen. Zunächst ist es ein Fehlschluß, wenn aus der Thatsache, daß sich in den unorganischen und organischen Körpern dieselben Stoffe finden, gefolgert wird, daß in beiden Arten der Körper **nur** dieselben Kräfte wirken, nämlich chemisch-physikalische, und daß daher diese den Organismus konstituieren und aufbauen; vielmehr resultiert aus dieser Thatsache bloß, daß in den Organismen **auch** chemisch-physikalische Kräfte thätig sind, was vernünftigerweise niemand leugnet, es folgt aber keineswegs, daß sie in denselben ausschließlich thätig sind, und noch weniger, daß sie aus den materiellen Elementen den Organismus hervorbringen und so den letzten, tiefsten und eigentlichen Grund seines Seins und Soseins repräsentieren.[2])

Ebenso ist es keineswegs bewiesen, wäre vielmehr erst zu beweisen, daß die chemisch-physikalischen Gesetze von universeller

---

[1]) Vgl. Du Bois-Reymond, Unters. üb. d. tier. Elektriz. Vorr. XLVII.

[2]) Loewenthal (System u. Gesch. d. Naturalism., 6. A. 1897) denkt sich die Selbstbelebung des Sonnensystems als ein „Weltengewitter", durch „einen blitzschlagartigen, implosiven Prozeß des Innenabschlusses eines solchen Systems"; als ob mit diesem Vergleiche das große Problem des Lebens erklärt und nicht vielmehr umgangen wäre.

Giltigkeit sind, in dem Sinne, daß es **überhaupt** keine anderen Gesetze giebt und geben kann, als eben nur chemisch-physikalische, und daß denselben daher auch die in den Organismen thätigen zu subsumieren sind; insbesondere wäre erst zu beweisen, daß auch jene in den höheren und höchsten Organismen wirksamen Kräfte und Prozesse, welche wir „psychische", „intellektuelle" und „geistige" nennen, wesentlich nichts anderes und nichts mehr seien, als rein mechanische Vorgänge und physikalisch-chemische Qualitäten und Kräfte. Daß dies aber nicht bewiesen werden kann, daß gegen eine solche Annahme im Gegenteile eine Reihe wichtiger und unleugbarer Thatsachen spricht, werden wir aus dem Folgenden ersehen. Auf Grund der vorhandenen Induktion — und das ist ja auch der den Naturwissenschaften allein angemessene Weg — können darum die Vertreter der mechanischen Weltanschauung mit voller Beruhigung nur sagen: „Die chemisch-physikalischen Kräfte und Gesetze wirken auf weiten Gebieten der Natur," aber sie können nicht sagen, „diese Kräfte und Gesetze wirken ausschließlich und allüberall," und behaupten sie es dennoch, so beweisen sie damit eben zuviel, folglich nichts. Daß die richtige Methodologie eine nicht unumgänglich notwendige Vermehrung der zur Erklärung einer Erscheinung angenommenen Ursachen verwirft, ist unbestreitbar richtig, und wir haben von diesem unverrückbaren Grundsatze in der vorliegenden Schrift stets Gebrauch gemacht; ebenso richtig ist aber auch, daß eine Vermehrung der angenommenen Erklärungsursachen überall dort eintreten muß, wo sich diese Erklärungsgründe logisch und empirisch als unzulänglich erweisen, und das trifft für die in Rede stehende Frage, wie weiterhin gezeigt werden soll, wirklich zu.

Die Vertreter der rein mechanischen Weltanschauung berufen sich hier insbesondere auf die Thatsache, daß auch die Physik und Astronomie ehedem zur Erklärung der Naturerscheinungen eine große Anzahl verschiedener Kräfte annahm, bis Galilei die einfachen Gesetze des Falles der Körper, und Kepler die Gesetze der Planetenbewegung entdeckte, welch beide Phänomene durch Newton auf eine Grundkraft, die Gravitation, zurückgeführt wurden; allein hier handelt es sich doch nur um eine numerische Reduzierung qualitativ unbestreitbar gleicher und einheitlicher, nämlich mechanischer Kräfte, während das Gebiet des organischen Lebens sowohl in seinem Entstehen, wie in seinem Wesen und seiner Bethätigung Vorgänge und Kräfte aufweist, zu deren ausreichender Erklärung

bloß mechanisch-chemische Kräfte erfahrungsmäßig und logisch-spekulativ nicht genügen. So gesteht z. B. Du Bois-Reymond offen, „daß nicht allein bei dem heutigen Stande unserer Kenntnis das Bewußtsein aus seinen materiellen Bedingungen nicht erklärbar ist, sondern daß es auch der Natur der Dinge nach aus diesen Bedingungen nie erklärbar sein wird."

Die Thatsache, daß sich Störungen und Hemmungen in den Lebensfunktionen durch chemisch-physikalische Stoffe, also durch mechanische Einwirkungen beseitigen lassen, beweist doch noch nicht, daß ausschließlich chemisch-physikalische Stoffe den Lebensorganismus aufbauen und dessen sämtliche Thätigkeiten bewirken, zeugt vielmehr nur für die innige Wechselbeziehung und das gegenseitige Ineinandergreifen aller den Organismus konstituierenden Stoffe und Kräfte, spricht demnach nur gegen die extrem idealistische sowie gegen die — weiter unten zu besprechende — dualistische Auffassung der Lebenserscheinungen; abgesehen davon, daß ja doch auch die ordnende und heilende Wirksamkeit chemisch-physikalischer Stoffe und demnach rein mechanischer Mittel auf die Lebensfunktionen immerhin eine beschränkte ist, und daß sich diese Wirksamkeit umso unzulänglicher erweist, je entschiedener die betreffenden gestörten Thätigkeiten des organischen Wesens dem Gebiete des eigentlich psychischen und geistigen Lebens angehören. Weit wirksamer oder vielmehr unfehlbar wirksam erweisen sich gewisse chemisch-physikalische Stoffe und mechanische Mittel hinsichtlich der Schädigung und gänzlichen Zerstörung eines Organismus und dessen Thätigkeiten; allein niemand wird deshalb vernünftiger Weise die Richtigkeit des Schlusses behaupten: Weil chemisch-physikalische Mittel das organische Leben zerstören können, konnten und können sie es auch schaffen und aufbauen. Was die rein mechanische Weltauffassung zu ihrer Begründung und Rechtfertigung noch weiter anführt, läuft doch, sie mag sich drehen und winden wie immer, auf die leere Tautologie hinaus: „Wir könnten Organismen hervorbringen, wenn wir es könnten." Aber wir können es eben nicht, was ja auch die Naturwissenschaft zugesteht, indem sie erklären muß, die Wissenschaft sei nicht imstande, auch nur eine lebensfähige Zelle, geschweige denn einen ausgebildeten Organismus durch chemisch-physikalische Mittel herzustellen. Ebensowenig vermag aber die einseitig mechanische Weltanschauung auch die meisterhafte Teleologie der Organismem, die bewunderungs-

würdig planmäßige Gruppierung der die Lebewesen und deren Organe konstituierenden stofflichen Elemente befriedigend zu erklären, wie gleichfalls schon früher eingehender gezeigt wurde (vgl. den VIII. Abschnitt).

Eben die Schwierigkeiten, welche sich einer befriedigenden Erklärung des Entstehens der Organismen und der Lebensvorgänge sowie des meisterhaften Baues der Lebewesen durch bloß mechanische und chemische Stoffe und Kräfte entgegenstellen, führten zu einer anderen Theorie — zur Annahme einer besonderen, von den chemisch-physikalischen Kräften wesentlich verschiedenen Kraft, der „Lebenskraft". Da sich die Organismen, sagte man, durch ihren Bau, ihre Verrichtungen und die Lebensvorgänge in denselben von den unorganischen Gebilden so völlig und wesentlich unterscheiden, so kann unmöglich angenommen werden, die chemisch-physikalischen Kräfte, welche diese unorganischen Körper erzeugten, hätten auch die Organismen hervorgebracht. Derart ungleiche Wirkungen erfordern auch die Annahme verschiedener Ursachen; diese Ursache aber kann nur eine besondere, mit vitalen Eigenschaften ausgestattete Kraft, die Lebens- oder Organisationskraft sein. Daß in den Organismen auch unorganische, chemisch-physikalische Kräfte wirken, giebt auch diese Theorie zu; aber die Lebenskraft, dem Ganzen zukommend, in sich einig, und planmäßig und systematisch wirkend, „beherrscht oder verwendet die Teile und Teilkräfte, wie die Bewegungen und die chemischen Prozesse" in den Organismen.[1])

Aber auch dieser Theorie steht eine Reihe Bedenken und ungelöster Fragen entgegen. Nicht mit Unrecht hat man zunächst darauf hingewiesen, die Annahme einer besonderen Lebenskraft bedeute einen Rückfall in jene Zeit, da die wissenschaftliche Forschung noch in der Wiege lag und man für jede Erscheinung eine besondere Kraft oder Macht annahm, ähnlich, wie die Religionen der alten Völker die verschiedenen Erscheinungen in der Natur durch besondere, dem Menschen analog gedachte Gottheiten besorgen ließen. Da „Kraft" nichts anderes ist als die Eigenschaft einer Ursache, woher, wo und was ist diese „Ursache" als Trägerin der Lebenskraft? Insofern diese Lebenskraft von den physikalisch-chemischen Kräften völlig verschieden sein soll, müßte doch wohl auch ein besonderer

---

[1]) Ulrici, Gott u. d. Natur. 1866, S. 245.

„Lebensstoff" angenommen werden, welche Annahme wohl kaum einen Verteidiger finden dürfte. Die Lebenskraft soll bei der Fortpflanzung ohne Verlust übertragen werden und sich so ins Unendliche vermehren, und andererseits soll sie im Tode verschwinden und den gewöhnlichen physikalisch-chemischen Kräften weichen; wie vertragen sich beide Annahmen mit dem Gesetze der Erhaltung der Kraft?[1]) Und wie kann eine einzige Kraft, selbst wenn ihr die chemisch-physikalischen Kräfte zu Diensten stehen, die in Bezug auf ihre Formen so unendlich verschiedenen organischen Gebilde, pflanzliche wie tierische, hervorbringen? Wie kann dieselbe Lebenskraft hier eine Tulpe, dort einen Löwen, eine Mücke, einen Kirschbaum ꝛc. schaffen? Auch die Annahme einer Vielheit differenter Lebenskräfte — etwa so vieler, als es Gattungen und Arten giebt — bietet keinen Ausweg; die obigen Fragen müßten auch hier wieder gestellt werden, und für die wissenschaftliche Erklärung wäre nichts gewonnen.

Sagt man aber, die Ursache liege in den verschiedenen Keimeinheiten, in denen der betreffende Organismus vorbereitet sei, dann geht man über die Theorie einer besonderen „Lebenskraft" hinaus, und die Lebenskraft als Organisationsprinzip erscheint damit thatsächlich aufgegeben. Und was hätte diese „Lebenskraft" für die Herstellung und Erhaltung eines einzelnen bestimmten Organismus gleichzeitig zu leisten! Sie müßte nicht nur die für das Werden und die Erhaltung des betreffenden Organismus erforderlichen Stoffe auswählen, sie müßte dieselben auch in spezifische Zellen verwandeln, diese Zellen in wohldurchdachter passender Form aneinanderreihen, unbrauchbare Stoffe ausscheiden und den neuen Organismus in verkleinerter Form dem elterlichen mit Genauigkeit und in wesentlicher Gleichheit nachbilden! „Die Lebenskraft," bemerkt daher Mulder, „giebt eine ebenso unrichtige Vorstellung, als wenn man bei einer von Tausenden gelieferten Schlacht eine schlachtenliefernde Kraft annehmen wollte, durch welche die Geschosse sich entlüden, die Waffen gegen einander schlügen und alle die Tausende der Menschen und Pferde liefen und ständen."[2]) Und in ähnlicher Weise Hyrtl: „Die Lebenskraft macht keine einzige Lebenserscheinung klar und ist nichts mehr als eine wesenlose Abstraktion, ein

[1]) Vgl. Du Bois-Reymond, Untersuchungen üb. d. tier. Elektrizität. 1. Bd. Vorr. XLV.

[2]) Physiol. chemic. p. 67.

vielgebrauchtes Wort, welches müßigen Geistern alles, dem wahren Forscher nichts erklärt."[1])

Diesen Schwierigkeiten weicht man auch dadurch nicht aus, daß man als Organisationsprinzip nicht die allgemeine Lebenskraft, sondern die vom Unorganischen wesenhaft verschiedene, für sich bestehende, also substantielle Seele annimmt, welche den organischen Körper aufbaut, belebt und erhält, und nicht nur Trägerin der höheren psychischen Erscheinungen, des Empfindens, Fühlens, Vorstellens, Denkens, Wollens 2c. ist, sondern auch die niederen Funktionen der Ernährung, des Stoffwechsels, der Verdauung, der Fortpflanzung 2c. bewirkt. Diese Anschauung vertritt demnach in der Biologie den Dualismus noch schärfer und entschiedener, als die vitalistische Theorie und repräsentiert zugleich die empirisch-populäre, aber auch — im allgemeinen — die theologische und zum Teile philosophische Erklärung der organischen Lebenserscheinungen.

Der Hauptunterschied zwischen der Seelentheorie und der Theorie der Lebenskraft besteht, wie schon angedeutet, in der Bezeichnung der Seele als eines wesenhaft Seienden, als eines substantiellen Reale, und hierin liegt ein Vorteil für die Seelentheorie insofern, als diese Theorie wenigstens die Möglichkeit einer Einwirkung auf die stofflichen Elemente verständlicher zu machen scheint, als die Theorie der bloßen Lebenskraft dies vermochte. Da wir auf die Theorie der Seele und der Substanzialität der Seele weiter unten noch einmal zurückkommen müssen, sei hier nur Folgendes erwähnt. Woher, so müssen wir auch jetzt abermals fragen, stammen oder kommen die Seelen, wenn es sich um die Entstehung oder Bildung eines Organismus handelt? Was sind sie ihrem Wesen nach, und was sind sie, bevor sie sich mit einem Organismus verbinden, oder, richtiger ausgedrückt, bevor sie die entsprechenden chemisch-physikalischen Stoffe zu einem mit vitalen Eigenschaften ausgestatteten organischen Gebilde verwenden und aufbauen? —

Aus dem „Nichts" können sie offenbar nicht stammen, da aus Nichts nicht ein Etwas wird, um so weniger ein substantielles Etwas; aus der Kombination der stofflichen Elemente können sie gleichfalls nicht hervorgehen, eine Möglichkeit, welche die Seelentheorie übrigens selbst in Abrede stellt — und auch mit Recht;

[1]) Hyrtl, Anatomie d. Menschen. 1881, S. 6.

aber auch aus den elterlichen Seelen können sie nicht stammen, da diesen nicht die Eigenschaft einer schöpferischen Macht innewohnen kann. Wie kann auch vernünftigerweise angenommen werden, die Seele einer Lilie — falls eine solche behauptet wird — produziere eine Reihe gleichartiger Seelen, welche die passenden unorganischen Elemente zur Herstellung anderer Lilien verwenden? Die Seele eines Infusoriums, einer Ameise, eines Regenwurmes, einer Fliege 2c. bringe eine Anzahl Infusorien-, Ameisen-, Regenwurm-, Fliegen-Seelen 2c. hervor? Ferner sollen auch diese elterlichen Seelen „Substanzen", also einfache Wesen sein. Wie kann aber mit Rücksicht auf das Gesetz der Erhaltung der Kraft eine Substanz beliebig sich vermehren und aus sich selbst Substanzen erzeugen? — Diese Fragen müßten auch gestellt werden, wenn die Qualität der Substanzialität den Pflanzen und niederen Tieren abgesprochen und auf die höheren, mit einem Nervensystem und insbesondere mit einem Hirne ausgestatteten Tiere beschränkt würde.

Es bliebe also wohl nur die Annahme, die Gottheit schaffe die Seelen und rüste sie jeweilig mit der Kraft aus, die notwendigen unorganischen Stoffe heranzuziehen und daraus den betreffenden Organismus aufzubauen; eine Theorie, welche die überwiegende Mehrheit der Theologen bezüglich des Menschen und der Menschenseelen auch wirklich aufstellt. Welche Schwierigkeiten sich aber für diese Annahme schon bezüglich der Menschenseelen ergeben, haben wir bereits bei einer früheren Veranlassung gesehen (im VII. Abschnitte); und diese Schwierigkeiten müßten sich bei Ausdehnung dieser Anschauung auf die Seelen aller übrigen Lebewesen ins Unendliche vermehren, zumal in jeder Sekunde Millionen Organismen mannigfacher Art entstehen. Sind die von Gott unmittelbar geschaffenen Seelen den elterlichen gleich, woher dann bei den Nachkömmlingen die seelischen und körperlichen Abweichungen? Woher die so unendliche Verschiedenheit der organischen Formen? Sind sie nicht gleich, woher die Übereinstimmung der Nachkömmlinge — wenn von „Nachkömmlingen" bei dieser Theorie überhaupt gesprochen werden kann — mit den elterlichen Organismen im wesentlichen? Und wenn alle Seelen Substanzen sind, wohin gehen sie, was wird aus ihnen, wenn diesen Seelen die Herstellung eines lebensfähigen Organismus nicht gelingt — was millionenmale der Fall — oder wenn sich der Organismus im Tode wieder auflöst? Wodurch könnte die Seele überhaupt genötigt

werden, diese Auflösung des von ihr aufgebauten Organismus zuzulassen, wenn sie es nicht freiwillig thut? Ist sie eine Substanz, dann trägt sie in sich auch die Fähigkeit, ja Notwendigkeit der Fortexistenz, und mit ihrem Fortbestande könnte und müßte auch der ihr zugehörige Körper oder Leib fortbestehen, und sie könnte jede Störung in den Funktionen des Leibes, jede Verwundung, Krankheit 2c. unschwer wieder in Ordnung bringen, leichter sogar, als es ihr gelingen konnte, den Organismus von Grund aus aufzubauen.

Das ist nun aber nicht der Fall. Allerdings besteht unleugbar eine gewisse Wechselwirkung zwischen den psychischen und körperlichen Funktionen, ein gewisser Einfluß der „Seele" auf den „Leib", und dies nicht nur beim Menschen. Wer weiß nicht, welchen Einfluß auf das leibliche Befinden Sehnsucht, Trauer, Schmerz, Zorn, Liebe, Abneigung 2c. selbst bei höheren Tieren üben, und wie sie selbst den Tod eines solchen Tieres herbeiführen können? Und nun erst beim Menschen! Wie mächtig die Einbildungskraft auf Wohl- und Übelbefinden einwirken, wie sie unter Umständen selbst die Zerstörung des Lebens nach sich ziehen kann, ist bekannt. Oder man denke an das Erbleichen beim Erschrecken, an das Erröten beim Schamgefühle, an die physischen Wirkungen der Affekte überhaupt, sowie der habituellen Seelenzustände für den Gesichtsausdruck und der Konzentration psychischer Einflüsse auf gewisse körperliche Organe bei dem sogen. Hypnotismus 2c. Allein trotzdem beschränkt sich diese Einwirkung nur auf bestimmte organische Funktionen, auf Beschleunigung oder Hemmung des Blutumlaufes, auf Erregung oder Beruhigung der Nerven, während die Seele auch mit Aufgebot aller ihrer Kraft nicht einmal einen zerstörten Nerven oder einen fehlenden Muskel herzustellen vermag.

Gilt dies schon von der selbstbewußten Menschenseele, um wieviel mehr von der Tier- oder gar Pflanzenseele — eine Thatsache, welche wir darum mit Recht als eine der wichtigsten Instanzen gegen die Darwin'sche Abstammungstheorie angeführt haben (vgl. den XIII. Abschnitt). Wäre die Seele wirklich das aktualisierende, organisierende Prinzip des Leibes, und könnte sie demnach die körperlichen Funktionen nach Willkür leiten und beherrschen, dann würden sich wohl wenigstens die Menschenseelen überaus selten von ihren Leibern trennen, da es wohl nur wenige Menschen giebt, welche gerne und freiwillig sterben, während die allermeisten sich im Gegenteile gegen den Tod sträuben und alle nur möglichen Mittel an-

wenden, um ihn abzuwehren oder doch solange als möglich hinauszuschieben. Aber vergeblich — einmal tritt mit Naturnotwendigkeit der Moment ein, wo die organischen Funktionen stocken und ganz aufhören, die „Seele“ mag wollen oder nicht; und wenn man sagt, im Tode verlasse die Seele den Leib, so wird umgekehrt viel richtiger gesagt, im Tode verlasse der Leib die Seele, da weder der Verlauf noch die Dauer der organischen Funktionen von der Seele abhängt.

Wäre ferner die Seele das organisierende Prinzip, so wäre diese Thätigkeit der Seele unter der Voraussetzung ihrer vollkommenen Daseinsform im Beginne dieser ihrer Aufgabe wenigstens einigermaßen verständlicher. Statt dessen aber ist die „Seele“ — auch die Menschenseele — im Anfange ihrer organisierenden Thätigkeit noch vollständig unentwickelt und — selbst im Menschen — ihres Daseins völlig unbewußt; wie kann sie in diesem Zustande ihre so schwierige Aufgabe lösen, sich einen entsprechenden Körper mit allen dazu gehörigen Organen aufzubauen? Erfahrungsgemäß entwickelt sich die Seele erst und gleichzeitig mit dem Körper, und tritt eine Störung oder ein Aufhören der körperlichen Funktionen ein, dann bedingt dies auch eine Störung und das Aufhören der seelischen Thätigkeit. Gemäß der Seelentheorie müßte also die organische Entwickelung von der Seele abhängig sein; gemäß der Erfahrung findet das Umgekehrte statt.[1]) Weist man aber darauf hin, die Seelentheorie erkläre besser als andere Theorieen die Zweckmäßigkeit der organischen Gebilde, so muß abermals erinnert werden, daß sich die Seele gerade zu der Zeit, wo sie ihre grundlegende zweckmäßige Thätigkeit zum Aufbaue des Körpers entfalten sollte, im unentwickelten, gewissermaßen embryonalen Zustande befindet und daher einen Zweckgedanken nicht fassen kann.

Gilt dies — und das muß auch hier abermals betont werden — schon von der Menschenseele, so umso mehr von der Seele

[1]) Nicht geringer wird die Schwierigkeit, wenn man sich in der Seelentheorie auf den theologischen Standpunkt stellt. Danach soll Gott die Menschenseele jedesmal unmittelbar erschaffen, und diese soll den dazu gehörigen Körper aufbauen. Wie kommt es dann aber, daß zahlreiche menschliche Lebewesen sich von vornherein überhaupt nicht lebensfähig zeigen, sich zu lebensfähigen Organismen nicht entwickeln können, sondern an „angeborener Lebensschwäche“ sterben, da man doch nicht annehmen kann, Gott werde eine solche jämmerlich elende Seele erschaffen, daß sie die ihr zugewiesene Bestimmung gar nicht erreicht und nicht erreichen kann?

niedrigerer Organismen, abgesehen davon, daß der Aufbau der Organismen nach bestimmten, wesentlich gleichförmigen Typen und nach naturnotwendigen Gesetzen vor sich geht, welche eine Seele weder aufheben noch abändern kann.

Daß dem so ist, beweisen auch die bekanntlich nicht so seltenen Abnormitäten unter den pflanzlichen und noch mehr unter den animalischen Organismen. Mögen auch die Ursachen dieser Erscheinungen äußere, d. h. außerhalb der organisierenden Thätigkeit der Seele gelegene sein, so müßte die Seele, falls sie wirklich die Urheberin der Zweckmäßigkeit des Organismus wäre, in solchen Fällen wenigstens ihre bildende und aufbauende Thätigkeit einstellen, da durch die Fortsetzung ihrer Thätigkeit nur etwas entschieden Unzweckmäßiges oder besser: Zweckwidriges erzeugt werden muß, so etwa, wenn einem Fötus das Gehirn fehlt, während die Erfahrung lehrt, daß die bezüglichen organischen Prozesse unaufhaltsam, und solange es eben möglich ist, fortschreiten.

Allerdings könnte hier entgegnet werden, die zweckmäßige Thätigkeit der Seele könne auch unbewußt vor sich gehen, wie ja auch die Verdauung durch den Magen, die Thätigkeit der Nieren, des Herzens, der Leber, der Stoffwechsel, das zweckmäßige Verhalten der Tiere, gewisser Pflanzen ꝛc. sich vollzieht, ohne daß die Seele darum weiß. Dies ist richtig, und wir haben schon bei einer früheren Veranlassung (im IV. Abschnitte, bei der Behandlung des teleologischen Gottesbeweises) hervorgehoben, daß der Begriff der rein objektiven, mechanisch und unbewußt vor sich gehenden zweckmäßigen Thätigkeit keinen Denkwiderspruch in sich schließt. Aber erstlich bleibt ein solches „unbewußtes" zweckmäßiges Geschehen oder Wirken für uns Menschen wenigstens unbegreiflich, insofern wir es nicht auf eine selbstbewußte zwecksetzende, denkende oder intelligente Ursache zurückführen (gleichwie auch die zweckmäßig arbeitende Maschine den bewußten und planmäßig überlegenden Erbauer voraussetzt), und sodann bedarf es zur Erklärung der Zweckmäßigkeit der organischen Thätigkeit nicht gerade einer Seele als deren Urhebers, zumal die Biologen und Philosophen — ja selbst die Theologen — bezüglich des Umfanges des Begriffes der „Seele" heute noch im Unklaren sind. Giebt man aber ein „unbewußt" zweckmäßiges Wirken der Seele wirklich zu, welchen Wert hat dann überhaupt die ganze Seelentheorie? — Es ist klar, „daß der Name ‚Seele' dann kaum noch etwas Besonderes und

Charakteristisches bedeuten würde; mit dem Wegfall des Bewußtseins wäre sie nichts als ein reales Element überhaupt," und die ihr zugeschriebene Wirksamkeit „könnte in vielfacher Abstufung auch jedem andern Elemente zugetraut werden, das von der spezifischen Eigentümlichkeit der ‚Seele' nichts besäße."[1])

Angesichts aller dieser Schwierigkeiten giebt es Biologen und Philosophen, welche, von allen diesen Organisationstheorieen absehend, das Prinzip der Organisation einfach in der eigentümlichen Konstellation der Stoffteilchen, also in der besonderen Atomensystematik der Keimzelle erblicken, in welcher der zukünftige Organismus real angelegt und vorbereitet sei, worauf sich dieses ursprüngliche Atomensystem durch die Stoffzufuhr und die notwendigen äußeren Bedingungen, Einwirkungen und Reize erweitert und zum fertigen Organismus allmählich ausgestaltet.[2]) Daß wir diese Atomensystematik nicht sehen und überhaupt empirisch nicht nachweisen können, sei kein Beweis für deren Nichtvorhandensein. Es giebt eben eine sinnlich nicht erfaßbare Unermeßlichkeit nach zwei Richtungen — eine Unermeßlichkeit des Großen und des Kleinen. Auch der Physiker postuliert den „Äther", und der Chemiker nimmt zur Erklärung der Naturkörper „Atome" an, obgleich weder der Äther noch das Atom mikroskopisch nachweisbar ist.

Und fragen wir, woher diese eigentümliche organische Systematik, so kann dieselbe zunächst nicht durch die äußeren physikalisch-chemischen Einflüsse entstehen, da sich erfahrungsgemäß unter denselben äußeren Reizen gleichzeitig ganz verschiedene organische Formen ausbilden; aber auch in einer ursprünglich ungeordneten Aggregation von Stoffen kann die Ursache der eigentümlichen systematischen Form des Organismus nicht gesucht werden, da sich sonst die feste, bestimmte typische Form der Organismen nicht erklären ließe. Daß die Keimzellen der verschiedenen pflanzlichen und tierischen Organismen unter dem Mikroskop betrachtet gleichartig erscheinen, darf nicht täuschen; denn wie ließe sich bei Annahme einer völligen Gleichheit der Keimzellen die so überaus große Verschiedenheit der Organismen erklären? Andererseits führt die konstante typische Gleichheit der organischen Formen notwendig zu der Annahme, jene Atomensystematik im Keime müsse etwas Bleibendes, müsse ein dem Keime immanentes Gesetz sein, und zwar ein be-

[1]) Lotze, Metaphysik, 1879, S. 450.
[2]) Vgl. L. Fischer, a. a. O., S. 43 ff.

sonderes, höheres, von den chemischen Elementen verschiedenes Gesetz, weil nur den Organismen, nicht aber den chemischen Elementen als solchen eine organische Bildungsfähigkeit zukommt, weshalb auch der Mensch nie imstande sein wird, eine Keimzelle künstlich zu erzeugen, da eben der Mensch Naturgesetze nicht „schaffen“ kann.

Abstrakt gesprochen existiert dieses besondere organische Gesetz allerdings in der Einzahl; konkret und thatsächlich aber subsistiert es nur in und mit den einzelnen Organismen, in denen es zur Wirksamkeit gelangt, gleichwie es in Wirklichkeit kein abstraktes, allgemeines „Leben“ gibt, sondern eben nur lebende Individuen. Durch innere und äußere Einflüsse, durch den Kampf ums Dasein, durch künstliche oder natürliche Zuchtwahl, durch Domestikation, durch konstanten Gebrauch oder Nichtgebrauch gewisser Organe können die durch den Organisationsprozeß produzierten Keimzellen und Atomensysteme auch gewisse unwesentliche Veränderungen erleiden, welche sich auf die Nachkommen vererben und stabil werden können.

Unleugbar spricht für diese soeben skizzierte Auffassung eine Reihe bedeutsamer Gründe und Erwägungen; sie vermeidet die Einseitigkeit der anderen Theorieen, deren Unzulänglichkeit sich selbst nach dem wenigen darüber Gesagten kaum leugnen läßt, und sie ermöglicht eine Antwort auf manche Fragen, welche bezüglich der übrigen Theorieen und deren Konsequenzen vergeblich gestellt werden. Eine sichere und allseits befriedigende Lösung des großen Problems des organischen Lebens und der aus demselben resultierenden Thätigkeiten bietet aber auch diese Hypothese nicht. In einer „eigentümlichen Konstellation der Stoffteilchen“, in „einer besonderen Atomensystematik“, welche ihren Grund in einem „besonderen, höheren Spezialgesetz“ hat, liegt danach das Wesen der Organisation. Worin besteht nun aber diese „eigentümliche und besondere Atomensystematik“? Wie haben wir uns dieselbe zu denken? —

Der zukünftige Organismus, sagt diese Hypothese, ist in der Keimzelle infolge dieser besonderen Atomensystematik angelegt und real vorbereitet. Wie ist diese „reale“ Anlage und Vorbereitung zu fassen? Ideell nicht, da, wie die Vertreter dieser Anschauung ausdrücklich lehren, eine „Idee“ oder „typische Form“, auch wenn man sie mit dem Prädikate der Substanzialität ausrüstet, auf die chemisch-physikalischen Stoffe keine reelle Gewalt oder Wirkung ausüben und bei der Herstellung des Organismus nicht so verfahren kann, wie ein Künstler bei der Erzeugung eines Kunstwerkes. Also

ist diese „reale“ Vorbereitung und Anlage wohl als eine materielle anzusehen — etwa derart, daß die Keimzelle den zukünftigen Organismus en miniature, als unendlich kleines, mikroskopisch nicht mehr sichtbares Modell enthält. — Gewiß auch eine bedenkliche und gewagte Theorie! Wer, was baut oder schafft diese unendlich kleinen Modelle? Die Antwort lautet: eben das besondere, höhere organische Spezialgesetz. Ist aber damit das Rätsel gelöst? Da das „Naturgesetz“ eben nur die bestimmte Weise und Richtung ausdrückt, in der eine Naturkraft sich bethätigt, so müßte die obige Antwort deutlicher lauten: Besondere, höhere, organisatorische Naturkräfte bauen oder schaffen diese unsichtbar kleinen Modelle der Organismen. Begreifen wir aber diese höheren Naturkräfte und die Weise ihrer Wirksamkeit, mittels deren sie so staunenswert tief durchdachte und meisterhaft ausgeführte organische Gebilde — pflanzliche, tierische, menschliche — mit all ihren oft so kompliziert gebauten Organen, mit all ihren seelischen und geistigen Qualitäten und Fähigkeiten herstellen? —

Auch diese Theorie „erklärt“ eigentlich nichts, sondern muß sich mit Voraussetzungen begnügen, die, selbst wenn sie Thatsachen wären, ihrerseits erst wieder der Erklärung bedürften. Und wie sollen wir uns z. B. den Anteil an dieser mysteriösen Atomensystematik in einer Keimzelle denken, bezüglich deren es des Zusammenwirkens des weiblichen und männlichen Zeugungsstoffes bedarf, damit daraus ein Organismus hervorgehe? Liegt diese vorbereitete Atomensystematik, dieses unendlich kleine Modell des künftigen Organismus bereits fertig im weiblichen Ei, so daß es zu seiner Ausgestaltung nur der Anregung seitens des befruchtenden männlichen Samens bedarf, wie erklärt sich dann die nicht seltene körperliche und geistige Ähnlichkeit des Erzeugten, etwa des Kindes, mit seinem Vater? Verlegt man aber dieses Atomenmodell in den männlichen Zeugungsstoff, wie erklärt sich der gleichfalls nicht seltene entgegengesetzte Fall? Und wie sollen wir uns den Vorgang denken, wenn das Erzeugte einen Teil seiner körperlichen und seelischen Eigentümlichkeiten dem Vater, einen andern der Mutter entlehnt? —

Vermag aber auch keine der angeführten Theorieen, für sich betrachtet, das Denken recht zu befriedigen, so hat nichtsdestoweniger jede derselben einen gewissen relativen Wert und eine gewisse thatsächliche und wissenschaftliche Berechtigung, und vielleicht kommen

wir der objektiven Wahrheit näher, wenn wir, ohne uns einer einseitigen Anschauung anzuschließen, das Richtige, das jeder dieser Theorieen zugrunde liegt, zu vereinigen und zum Verständnisse des organischen Lebens zu verwerten suchen — soweit es uns Menschen eben verständlich ist. So darf und muß eine unbefangene Naturbetrachtung der idealistischen Auffassung insoweit zustimmen, daß den organischen Gebilden ein bestimmter „Plan", eine „Zweckidee", eine „typische Gattungsform" zugrunde liegt. Andererseits muß man der bloß oder kraß mechanischen Weltauffassung recht geben, wenn und insofern sie in den Organismen keine anderen Stoffe annimmt, als in den unorganischen, und wenn sie diese Stoffe als Träger adäquater, ihnen immanenter physischer Kräfte bezeichnet. Die vitalistische Theorie hat insofern recht, daß sie die Erklärung des Lebens aus dem bloßen Zusammenwirken chemisch-physikalischer Stoffe als unmöglich bezeichnet und daher einen höheren, vom Materiellen verschiedenen Grund der Entstehung der Organismen und der Lebenserscheinungen postuliert. Dasselbe gilt von der psychischen Theorie, welche diesen Grund und Träger der Lebensprozesse und insbesondere der höheren ideellen und geistigen Funktionen als „Seele" bezeichnet, während die letztbetrachtete Theorie, indem sie einfach von der Thatsache ausgeht, daß sich die Organismen aus den Keimen entwickeln, und daß diese Keime weder in dem bloßen Zusammenwirken materieller Stoffe und Kräfte in denselben, noch durch die bloße Wirksamkeit äußerer Einflüsse ihren Ursprung haben können, mit Recht annimmt, daß besondere, höhere, physiologische Gesetze und Kräfte die Keimeinheiten als bestimmte organische Verbände, Formen oder Komplexe erzeugen, aus denen sich durch Auslösung bestimmter chemischer Prozesse unter Mitwirkung günstiger äußerer Einflüsse und Bedingungen: der Wärme, des Lichtes, der Luft, der Feuchtigkeit, der Bodenstoffe 2c. die organischen Formen allmählich entwickeln.

Die Frage aber, in welcher Weise diese organischen Bildungen vor sich gingen und gehen, vermag die Wissenschaft nur mit unsicheren Vermutungen zu beantworten. So meinen manche, die Organismen selbst seien zwar im Laufe der Zeit, d. h. der Entwickelung unseres Planeten, entstanden; aber das Lebensfähige sei niemals entstanden, sondern von Ewigkeit. „Es kann," sagt diesfalls der Physiologe Preyer, „zu keiner Zeit alles in der Welt tot gewesen sein, weil dann nichts Lebendes existieren könnte.

Jene lebensfähige, aber nicht lebende Anordnung, welche das Leben potentiā in sich schließt, als potentielle Energie im Sinne der Physik, hat irgendwo immer bestanden als innere Lebensbedingung, und wo die äußeren Bedingungen erfüllt sind, tritt notwendig in ihr eine Auslösung ein. Es beginnt dann die Reihe von Prozessen, welche wir Lebensvorgänge nennen (kinetische Energie). Entstanden ist also das Lebensfähige niemals, sondern der Bedingungskomplex, welcher erforderlich ist, gerade die gegenwärtigen Formen der belebten Wesen unserer Erde ins Leben zu rufen und am Leben zu erhalten; der ist entstanden, d. h. nicht immer gewesen."[1])

Unlogisch und daher von vornherein unmöglich scheint nun diese Anschauung allerdings nicht zu sein. Wenigstens enthält der Begriff „ewiges" Gesetz, „ewige" Kraft, wie schon früher bemerkt, keine contradictio in adiecto. Und da wir ebensowenig das Wesen, die inneren Qualitäten der Naturkräfte kennen, so wissen wir auch nicht, was sie aus und durch sich allein leisten können. Überdies führt unser erfahrungsmäßiges Denken und Forschen eben nur zur Erkenntnis von Naturgesetzen und Naturkräften als wirkenden Ursachen.

Allein trotzdem ist die scheinbar logische Folgerichtigkeit dieser Betrachtung, soweit sie wenigstens die organischen Prozesse betrifft und in der obigen Form auftritt, eben nur scheinbar. Wie es nämlich kein „Leben" in abstracto gibt, sondern nur in concreto, so existiert auch das Lebensfähige nur in bestimmten konkreten Verbindungen, oder, wie Preyer selbst sagt, in einer bestimmten Anordnung der materiellen Teile.[2]) Da aber, wie auch diese Weltanschauung zugibt, jede individuelle lebensfähige oder organische Kombination entstanden ist, so muß, wie Fischer richtig bemerkt,[3]) auch die Summe derselben, d. h. das Lebensfähige überhaupt, entstanden sein. So subsistiert z. B. im Gerstenkorne die „Lebensfähigkeit" nicht in abstracto, „irgendwo", sie hängt nicht gleichsam in der Luft, sondern nur in der besonderen realen Beschaffenheit und Kombination der materiellen Teile des Gerstenkornes. Und darum führt unseres Erachtens gerade diese Anschauung konsequent zur Annahme eines — wenngleich nicht als supranaturalistisch oder transcendent zu denkenden — absoluten, schöpferischen Ur-

[1]) Naturwissenschaftl. Thatsachen u. Probleme. 1880. S. 316. — [2]) a. a. O. S. 316. — [3]) Üb. d. Prinzip d. Organis. S. 95.

grundes alles Lebens. Unzulässig wäre es freilich, wie wir vorhin gesehen, diese Theorie zur logischen Rechtfertigung der theistischen (nicht: der theologischen) Weltanschauung zu verwerten, wenn nicht gesagt würde, das Lebensfähige existiert von Ewigkeit, und zwar als eigenartige Kombination der materiellen Teile, sondern wenn einfach gesagt würde: Den von Ewigkeit existierenden Stoffen, Gesetzen und Kräften des Kosmos oder der Natur kommt die Fähigkeit und der innere Trieb, die immanente Energie zu, Lebensfähiges zu gestalten oder lebensfähige Kombinationen der Teile zu erzeugen, welche Fähigkeit, welcher Trieb, welche Energie bei Eintritt der erforderlichen Bedingungen sich verwirklichte, wodurch das konkrete, individuelle Leben begann, wie ja die Natur noch immer fortgesetzt bestrebt ist und sein wird, organisches Leben zu erzeugen, wo und wann immer ihr dies möglich ist. „Das Gesetz," bemerkt in diesem Sinne Virchow, „nach dem die organische Bildung erfolgte, muß notwendig ein ewiges sein, so daß jedesmal, wenn im Laufe der natürlichen Vorgänge die Bedingungen für seine Offenbarung günstig werden, die organische Gestaltung sich verwirklicht."[1]) Genau so verhält es sich ja auch bezüglich der Gesetze der unorganischen Natur. So ist z. B. das Gesetz der Anziehung und Abstoßung elektrischer Körper ewig; dieses Gesetz bethätigt sich aber jeweilen nur dann und insofern, wenn und inwiefern die Bedingung des Eintretens elektrischer Zustände und Erscheinungen sich ergibt. Dasselbe gilt von dem Gesetze, daß die Reibung Wärme erzeugt, daß die Wärme die Körper ausdehnt u. s. f.

Doch kehren wir zu jener Erklärung der Lebenserscheinungen zurück, welche uns der Lösung der in der Überschrift dieses Abschnittes aufgestellten Frage näher bringt — zur Seelentheorie. Abgesehen von dem über diese Theorie oben Gesagten beginnt die Ungewißheit schon, wenn die Frage gestellt wird, welchen Organismen eine „Seele" zugeschrieben werden muß — ob auch den Pflanzen, oder nur den Tieren und Menschen, oder letzteren allein. Unter den Theologen, namentlich den römisch-katholischen infolge ihres Anschlusses an aristotelisch-thomistische Anschauungen, entscheiden sich heute wohl die meisten für die Annahme einer Pflanzenseele — der Begriff „Seele" hier im allgemeinsten Sinne gefaßt — insofern sie ein in der Pflanze thätiges besonderes Lebensprinzip annehmen,

[1]) Gesammelte Abhdlgen z. wissenschaftl. Medizin, 1856, S. 25.

das vegetative, das über den Kräften der bloßen Materie steht, das sie überwindet, gestaltet, und deren es sich nach gewissen vom Schöpfer bestimmten Gesetzen und Zwecken bedient, ein Prinzip, das sich lediglich durch Wachstum, Ernährung und Fortpflanzung äußert, innerlich und wesentlich an die Organe und ihre chemisch-physikalischen Bestandteile, Kräfte und Gesetze gebunden ist und nur durch dieselben wirkt, mit dem Absterben der Pflanze also gleichfalls abstirbt oder verschwindet, was sich freilich mit dem Begriffe eines „besonderen Lebensprinzipes" nicht recht verträgt.

Weit geringer ist dagegen die Zahl der Verteidiger der Pflanzenseele unter den Philosophen, Biologen und Physiologen. Unter diesen tritt in neuerer Zeit insbesondere Fechner für die Annahme einer Pflanzenseele sehr entschieden ein.[1]) Fechner weist insbesondere auf das Willkürliche des Schlusses hin: daß, weil bei dem Tiere die Empfindung an das Nervensystem geknüpft sei — was nicht einmal allgemein gilt — sie auch bei der Pflanze, deren Organisation von der tierischen doch so vielfach abweicht, an dasselbe Organ gebunden bleiben sollte, da es seltsam erscheine, daß gerade bezüglich der Empfindung gelten müßte, was doch bezüglich der Ernährung, des Atmungsprozesses ꝛc. offenbar nicht gilt.[2]) Auch die Pflanze ist ein organisiertes Wesen gleichwie das Tier, reagiert auf äußere Reize und strebt nicht minder als das Tier, sogar durch Umgehung und Besiegung von Hindernissen. Zwar hat die Pflanze keine Augen, keine Ohren, keine Nerven, kein Gehirn, ja nicht einmal ein Ganglion; aber auch der Polyp hat dergleichen nicht und empfindet dennoch. Mit ähnlichen Argumenten verteidigen auch Jessen, Ulrici und E. Hartmann die Pflanzenseele, und unleugbar ist das für die Rechtfertigung dieser Anschauung Vorgebrachte — auf dessen Detail wir hier nicht näher eingehen können — bedeutsam und merkwürdig genug. Man denke nur z. B. an die überaus große Empfindsamkeit des Sämlingswürzelchens für Reize und Affektionen durch die Schwerkraft der Erde, durch Berührung, Feuchtigkeit und Luft! Wie insbesondere Darwin durch Beobachtung nachgewiesen, biegt sich das Würzelchen auf einem mehr oder weniger spiralen Wege gegen den Mittelpunkt der Erde zu. Liegt der Same auf der Oberfläche, und ist letztere weich, so durchbohrt das Würzelchen denselben und dringt immer tiefer in die Erde mit einer solchen

---

[1]) Vgl. Nanna, Leipzig, 1848. Zenda Vesta, L. 1850. Üb. d. Seelenfrage, 1861. — [2]) Seelenfrage S. 36.

Kraft, daß es, wie das Würzelchen eines Bohnensämlings, ein Gewicht von einigen Pfund aus der Lage bringen kann! Kittet man an die eine Seite der Spitze des Würzelchens kleine Stückchen Kartons und an die andere Seite Stückchen leichteren Papieres, so wendet sich dieselbe von jener Seite, welche den Karton trägt, weg und biegt sich nach der das dünnere Papier tragenden Seite zu[1]) — das Pflanzenwürzelchen besitzt somit Empfindungs- und Unterscheidungsfähigkeit. Die merkwürdigen Erscheinungen an den sogen. Sinnpflanzen sowie an den insektenfressenden Pflanzen wurden schon bei einer früheren Gelegenheit erwähnt (vgl. d. XIII. Abschnitt). Ebenso sind die Vorgänge bei der Befruchtung von gewissen Pflanzen höchst merkwürdig. In der Victoria regia vollzieht sich die Befruchtung in freier Luft mittels ihrer prächtigen Blüten. Nach der Befruchtung bedeckt sie wieder den Thalamus mittels ihrer langen Blumenblätter und läßt ihren Samen auf dem Grunde des Wassers reif werden. Noch merkwürdiger sind die Befruchtungsvorgänge im Lorbeer des heiligen Antonius, bei den Rhizophoren und bei der Hura crepitans,[2]) da dieselben noch entschiedener den Eindruck spontaner Bewegungen, der Fähigkeit der Empfindung und damit des Vorhandenseins einer gewissermaßen psychischen Grundlage hervorrufen.

Die Notwendigkeit der Annahme einer besonderen, substantiellen Pflanzenseele folgt aber aus diesen Erscheinungen keineswegs; was sich aus diesen Thatsachen ergiebt, ist nur die Warnung, zwischen der „Pflanzenseele" und der „Tierseele" eine schroffe Trennungslinie zu ziehen und die Verwandtschaft oder Analogie der seelischen Erscheinungen dieser beiden großen Gruppen der Lebewesen zu leugnen. Dem Versuche, in dieser Beziehung einen exklusiven Standpunkt einzunehmen, tritt übrigens auch die Naturgeschichte entgegen, indem sie noch immer an Gattungen festhält, die mit einigen Spezies in das Tier-, mit anderen in das Pflanzenreich fallen, wie sich denn manche Organismen thatsächlich aus dem vegetabilen in das animalische Gebiet fortentwickeln; so z. B. Protococcus nivalis, die Bläschen, aus denen die den Schnee rotfärbende Materie besteht.[3])

---

[1]) Ch. Darwin, Das Bewegungsvermögen der Pflanzen. Deutsche Ausgabe. 1881. S. 472.

[2]) Vignoli, Fundamentalgesetz der Intelligenz im Tierreiche. S. 47.

[3]) Vgl. E. Hartmann, a. a. O. S. 393.

Wie verhält es sich nun bezüglich der vitalen Erscheinungen beim Tiere? — Die Verteidiger der Seelentheorie nehmen zur Erklärung dieser Erscheinungen gleichfalls eine besondere Tierseele an, ja hier postulieren sie eine substantielle Seele sogar noch weit entschiedener als bei der Pflanze; und es giebt selbst nicht wenige Philosophen, welche der Pflanze zwar die Beseelung absprechen, eine solche aber dem Tiere ausdrücklich zuschreiben und den Begriff der „Seele“ eben auf das Gebiet des animalischen Lebens beschränkt wissen wollen. Diese Annahme wird hauptsächlich damit begründet, daß bei dem Tiere Lebensäußerungen hervortreten, welche sich bei der Pflanze nicht finden, weshalb ein von der pflanzlichen Organisation verschiedener Träger dieser Funktionen, ein besonderes, über den rein vegetativen Lebensprozessen stehendes Prinzip, eben das animalische oder sensitive, angenommen werden muß, welches Prinzip sich neben der vegetativen Thätigkeit noch durch die Empfindung und willkürliche Bewegung äußert, zwar wie in der Pflanze an den körperlichen Organismus gebunden ist und sich nur durch denselben bethätigt, seine Wirksamkeit aber nicht bloß auf den eigenen Körper beschränkt, sondern sich auch auf andere von ihm verschiedene Objekte erstreckt.

Wie unsicher und willkürlich trotzdem diese Seelentheorie ist, und zu welchen Konsequenzen — oder vielmehr Inkonsequenzen — die Annahme einer substantiellen Tierseele führen müßte, wurde bereits früher wiederholt kurz angedeutet, da von der Tierseele dasselbe gilt wie von der Pflanzenseele. Daß zu diesen Konsequenzen u. a. auch die Unvernichtbarkeit, also Unsterblichkeit der Tierseele, falls sie wirklich eine Substanz, ein selbständiges und selbstmächtiges Reale ist, gehört, dürfte kaum mit Grund bestritten werden können. Zeigt auch das Tier, namentlich das höher entwickelte, Lebensäußerungen, welche sich bei der Pflanze nicht in diesem Maße, in diesem Grade und dieser Weise finden, so können wir wenigstens analoge, ähnliche, wenngleich bisweilen auf ein Minimum des Umfanges beschränkte Vorgänge auch bei den pflanzlichen Gebilden nicht in Abrede stellen — so z. B. die innere Selbstthätigkeit, die der Sensibilität des Tieres verwandte Reaktionsfähigkeit gegen äußere Reize, die Aufnahme der Nahrungsstoffe, die Vorgänge bei der Befruchtung 2c., zumal sich ja, wie wir gesehen, eine scharfe Grenzlinie zwischen den pflanzlichen und tierischen Organismen überhaupt nicht ziehen läßt. Wo hört also die Wirksamkeit

des rein vegetativen Lebensprinzipes auf, und wo beginnt jene des animalischen? Wie verträgt sich die Annahme einer substantiellen und daher einfachen und unteilbaren Seele z. B. mit der natürlichen und künstlichen Teilung des Tierindividuums oder selbst mit der Verschmelzung mehrerer Individuen zu einem, wie dies bei den Diptozoen der Fall? Wenn die Lebensthätigkeit des niedrigst organisierten Tieres wesentlich mit jener der Ganglienzelle des menschlichen Nervensystems zusammenfällt, was bleibt dann noch von der Tierseele übrig? Will man aber die Annahme einer Seele auf die höher organisierten Tiere beschränken, wo und mit welchem Rechte ist da zu beginnen? Wo bricht die Analogiereihe plötzlich und unvermittelt ab? Und wenn schon eine besondere Tierseele angenommen wird, in welchem Verhältnisse steht sie zur Menschenseele, da sich Spuren jedes Seelenvermögens auf jeder Stufe, völlig gleiche Vermögen auf keiner finden und die quantitative Verschiedenheit nicht sofort schon zur Annahme einer qualitativen Verschiedenheit berechtigt? — Die Antwort auf diese Fragen dürfte im Hinblicke auf die durch die Entwickelungsreihen kontinuierlich sich fortsetzenden Zwischenglieder und Zwischenstufen schwer sein.

Ein Blick auf die litterargeschichtliche Erörterung des fraglichen Gegenstandes zeigt denn auch die Unsicherheit und Dunkelheit desselben und das vergebliche Bestreben der Wissenschaft, zur objektiven Wahrheit und damit zur Klarheit und Einigkeit zu gelangen. Insbesondere wurden zahlreiche vergebliche Versuche gemacht, die Tierseele nach oben hin, d. h. in Bezug auf die Menschenseele, befriedigend abzugrenzen und das Verhältnis dieser beiden Seelenbegriffe klarzulegen. Nachdem vereinzelte derartige Versuche schon in der vorplatonischen Zeit aufgetaucht, entwirft Plato eine Stufenleiter der Tiere nach ihrer psychischen Verwandtschaft mit dem Menschen,[1]) wobei es charakteristisch ist, daß er die Seele des Affen jener des Schweines an die Seite setzt,[2]) während er in der Seele des Hundes einen Anflug des Philosophischen findet.[3]) Aristoteles schreibt dem Tiere nur den ernährenden und empfindenden Seelenteil zu,[4]) wogegen die Tierseele des vernünftigen Seelenteiles — des διανοητικόν — entbehrt, obgleich er der empfindenden Tierseele auch die Fähigkeit des Vergleichens, Unterscheidens und Urteilens beilegt.

Unter den Stoikern sieht insbesondere Epiktet den qualitativen

[1]) Tim. p. 91 ff. — [2]) Theaet. p. 161. C. — [3]) Resp. II. p. 376 A. — [4]) de an. II. 2.

Unterschied zwischen Tier- und Menschenseele in der Unfähigkeit des Tieres hinsichtlich des Begreifens und der Vernunftthätigkeit.[1] Plotinus lehrt die Unsterblichkeit der Pflanzen- und Tierseele,[2] und auch Porphyrius behauptet die Vernünftigkeit der Tierseele.[3] Augustinus und Thomas von Aquin schließen sich diesfalls an Aristoteles an und lehren den wesentlichen Unterschied zwischen Tier- und Menschenseele. Der den schroffen Dualismus verteidigende Descartes sieht im Tiere nur den von der Bewegung der Nervengeister mechanisch getriebenen Automaten.[4] In Konsequenz dieser Auffassung spricht Malebranche dem Tiere jede Perzeption, auch jene der Lust, des Schmerzes, der Furcht ab, und auch Spinoza nimmt in der Frage der Tierseele, obgleich er eine solche zugiebt, einen äußerst schroffen Standpunkt ein.[5] Locke versetzt den Unterschied der Tier- und Menschenseele bloß in den Mangel des Abstraktionsvermögens,[6] behauptet aber mit Baco[7] und im Anschlusse an Descartes die Materialität der Tierseele, während Hume für die Tierseele das gleiche Begabtsein mit Verstand und Vernunft in Anspruch nimmt, wie sie der Menschenseele zukommen.[8] Dagegen faßt Priestley den Unterschied zwischen Tier- und Menschenseele als einen graduellen und findet die Ursache hievon in dem geringeren Umfange der Gesamtvorstellungen beim Tiere[9] — eine gewiß besonnene und gemäßigte Anschauung, welche bis zum Schlusse des 17. Jahrhunderts im wesentlichen festgehalten wurde.

Leibniz faßt die Tierseele ebenso als „Monade" auf, wie die menschliche, und schreibt der Tierseele — gleich jener des Menschen — die Fähigkeit der deutlichen, vom Gedächtnis begleiteten Vorstellung zu;[10] nur läßt er beim Tiere an die Stelle des vernünftigen Denkens die bloße Erwartung ähnlicher Fälle treten.[11] Eine Konsequenz dieser Auffassung ist Leibnizens Lehre eines Kontinuums der Geister und der Unsterblichkeit der Tierseele.[12] Kant spricht dem Tiere die Fähigkeit zu urteilen kurzweg ab.[13]

Die beginnende Naturphilosophie sieht im Tiere nur eine Stufe im großen Entwickelungsgange des Naturganzen und legt dem-

---

[1]) Diss. II. 8 u. 9. — [2]) Enn. IV. 7. 14. — [3]) Nemes. de nat. hom. 2. p. 117. — [4]) Opp. p. 48 sqq.; de meth. 5. — [5]) Eth. IV. app. c. 26. — [6]) The Works, II. 11, §. 10. — [7]) Nov. org. II. 35. — [8]) Tr. on hum. nat. III. sec. 16. — [9]) Disquisit. S. 282. 286. — [10]) Mon. 19. 25. Princ. de la nat. 4. — [11]) Princ. 5. Opp. p. 715b. — [12]) Mon. 76; princ. 5. — [13]) WW. I. Tl. S. 72.

zufolge der Tierseele ähnliche Vermögen bei, wie sie die Menschenseele besitzt, wobei die psychologischen Eigentümlichkeiten durch die physiologischen bedingt seien und sich gegenseitig decken. Oken hält sogar die Tiere der niedrigsten Organisation für „hellsehend“; das Bewußtsein sei von der Vervollständigung der Kopfbildung abhängig, Haartiere besitzen Verstand und Urteil. Nach Hegel ist die psychische Thätigkeit des Tieres auf das Einzelne beschränkt; es denkt nicht, und der Instinkt ist nur die auf bewußtlose Weise wirkende Zweckthätigkeit; zur Allgemeinheit des Gedankens, zum Wissen von sich selbst erhebe sich das Tier nicht.[1]) Herder sucht die Erhebung des Menschen über das Tier hauptsächlich aus der Vielseitigkeit der menschlichen Sinnlichkeit abzuleiten, womit aber das eigentliche Denk- und Geistesleben des Menschen gewiß nicht ausreichend erklärt erscheint. Ähnlich sieht Herbart den Vorzug des Menschen lediglich in dem großen Vorrate an Vorstellungen und der dadurch bedingten Verbindung und Wechselwirkung derselben, und sucht die Ursache dieser Begünstigung lediglich in somatischen Vorzügen, namentlich in der Organisation der Hand und der Sprachwerkzeuge,[2]) welche Anschauung wohl auf einem Hysteron proteron beruht: nicht der organische Bau der Hand und der Sprachwerkzeuge bedingt die höheren geistigen Potenzen der Menschenseele, sondern umgekehrt befähigt die höhere Geisteskraft den Menschen zur Benützung der Hand als Mittels und Werkzeuges mannigfacher Kunstthätigkeit, wie auch die Empfindung, Vorstellung oder Idee früher ist als das Wort oder der Laut, zu deren Hervorbringung sich die Menschenseele der Sprachwerkzeuge bedient. Steinthal, der sich mit dieser Frage weit eingehender befaßte, als dies die Herbart'sche Schule that, tritt der Herbart'schen Auffassung dadurch entgegen, daß er in den Seelenqualitäten eine ursprüngliche Differenz annimmt, weil es bei der Wechselbeziehung zwischen Seele und Leib unbegreiflich erscheine, wie eine Tierseele sich einen menschlichen Leib anzubilden vermöge, und findet das Seelenleben des Tieres dadurch charakterisiert, daß sich die Erkenntnis des Tieres auf Individuen beschränkt, wogegen es sich zur Auffassung und Unterscheidung der Arten nicht zu erheben vermag.[3])

Wir sehen also: auch in dieser Frage herrscht unter den Männern der Wissenschaft Unsicherheit und infolge derselben Uneinig-

[1]) Encyk. §. 24, Zus. 1 u. §. 381 Zus. S. 24. — [2]) Psychol. als Wissenschaft, S. 129. — [3]) Grammatik, Logik u. Psychol. ꝛc. S. 442. 324.

keit, Zwiespalt der Meinungen und Vertretung geradezu diametraler Anschauungen und Behauptungen. Als eine Art Kompromiß ging aus diesen Kontroversen der vulgäre Begriff des Instinktes hervor, ohne daß selbstverständlich dieses Schlagwort das Dunkel irgendwie aufzuhellen vermöchte. Was ist der „Instinkt"? — Der naturphilosophischen Schule ist der Instinkt eine Funktion der Lebenskraft, eine Spezialisierung und besondere Bethätigung der allgemeinen Naturkraft, welche mit unbewußter und unmittelbarer Zweckmäßigkeit vor sich geht.[1])

Unter den neueren Psychologen definiert F. Fischer den Instinkt als „unbewußte Vernunft,[2]) womit Wundt im wesentlichen übereinstimmt,[3]) George als „die Gesamtheit der Bewegungen, insofern sie durch den Affekt bestimmt und geregelt werden,"[4]) während die Physiologen zumeist noch immer an Cuviers Auffassung festhalten, welcher den Instinkt auf die dem Tiere dunkel vorschwebende Vorstellung des herzustellenden Werkes zurückführt. Herbart versteht unter Instinkt jene organische Präformation, infolge deren ein bestimmter Trieb sich in eine bestimmte Leibesbewegung ohne Vermittlung einer klar vortretenden Vorstellung in konstanter Weise umsetzt.

So treten in den vorstehend skizzierten Auffassungen trotz aller Divergenz zwei charakteristische Merkmale hervor, in denen Philosophen wie Physiologen fast ausnahmslos übereinstimmen: in dem Zugeständnisse des mehr oder weniger mangelnden klaren Bewußtseins des Tieres bei Vornahme der aus dem Instinkte hervorgehenden Thätigkeiten, sowie in der Zurückführung des Instinktes auf besondere organische Erregungen und Körperempfindungen; letztere lösen unmittelbar Bewegungskomplexe aus, die gewisse mit den Existenzbedingungen des Tieres innigst zusammenhängende Zwecke realisieren und daher häufig den Schein planmäßigen Denkens und Überlegens an sich tragen.

Schwieriger ist die Beantwortung der Frage, ob dieser Schein planmäßigen Denkens und Überlegens beim Tiere eben nur „Schein" oder doch Wirklichkeit ist, sei es auch nur in dem Sinne, daß diese planmäßige Thätigkeit als Erbschaft des Lernens früherer Generationen, als Resultat der Erfahrung, des Unterrichtes durch die Eltern

[1]) So Schelling, Vgl. W. W. IV. 2, S. 455.

[2]) Die Naturlehre d. Seele, S. 65. — [3]) Vorles. II. S. 341. — [4]) Lehrb. d. Psychol. 1846.

oder durch ältere Tiere aufzufassen sei, wie Darwin, Flemming u. a. annehmen. Sowohl die Verteidiger der einen wie der andern Anschauung können sich auf eine Reihe von konkreten Erfahrungsthatsachen berufen. Soviel dürfte aber zugestanden werden müssen, daß, je tiefer wir in der Entwickelungsreihe der Organismen herabsteigen, der psychische Einfluß auf die tierischen Thätigkeiten umsomehr eliminiert erscheint, während wir bei den höheren Tierklassen unzweifelhaft eine Spur und Analogie zweckbewußter menschlicher Verstandesthätigkeit zugeben müssen.

Daß sich die niedrig stehenden Tiere im allgemeinen des Grundes ihres thatsächlich oder objektiv zweckmäßigen Verhaltens nicht klar bewußt sind, geht aus der Erfahrungsthatsache hervor, daß manche Tiere ihre aus dem „Instinkte" hervorgehende Thätigkeit auch dann vornehmen oder fortsetzen, wenn der Grund und damit der Zweck dieser Thätigkeit durch äußere Einwirkung, durch Zufall oder fremdes Zuthun beseitigt worden, so daß „Täuschungen" auf dem Gebiete tierischer Instinktthätigkeit nicht selten sind. So verschließt die Weinbergschnecke ihr Gehäuse zum Winterschlafe auch bei warmer Witterung und reichlicher Nahrung, Wandervögel flattern zur Zugzeit im warmen Zimmer unruhig herum, die Henne brütet fort, auch wenn ihr die Eier genommen sind, der Fink nährt seine Jungen durch das Käfiggitter nur solange, als er sie auch im Freien nähren würde und überläßt sie, wenn das „Ätzfieber" erloschen ist, dem Hungertode, die Aasfliege (musca vomitoria) läßt sich durch den Geruch der Aasblume (arum dracunculus) verleiden, ihre Eier statt auf Aas auf die Blüten der Blume zu legen, obwohl die auskriechenden Larven dort den Hungertod erleiden, ein Reiherpaar bebrütete statt der Eier die Kieselsteine des Nestbodens, die brütende Gans wendet mit dem Schnabel nicht nur ihre Eier, sondern auch glatte Steine um, um sie gleichmäßig zu erwärmen ꝛc.

Auch die Schlauheit, Gescheitheit, Klugheit oder List des Tieres bethätigt sich stets nur auf einem engbegrenzten Gebiete, nach einer bestimmten, einseitigen Richtung, und, was besonders bemerkenswert, auch ohne und vor Erwerbung einer diesfälligen Erfahrung. Die Schwalbe entflieht schon dem ersten Winter, und die Biene sammelt Honig für den Winter, wenn sie auch noch keinen erlebt hat; der Nachtschmetterling überkleidet seine Eier mit einem Pelzüberzuge von seinen eigenen Haaren zum Schutze gegen die

Winterkälte, die er aus Erfahrung noch nicht kennt, der Hamster zerbricht nicht nur lebenden Vögeln die Flügel, um sie an der Flucht zu hindern, sondern auch toten 2c. Daher giebt es im Leben der Tierwelt auch keinen wesentlichen und eigentlichen Fortschritt, wie auf dem Gebiete des menschlichen Geisteslebens; es fehlt eben die Fähigkeit klar bewußten Denkens, reflektierenden Urteilens; die „Dressur", deren sich manche Tiere fähig zeigen, beruht nicht auf einem spontanen, zielbewußten sich Aneignen oder auf einem bewußten Besitze gewisser Fertigkeiten, sondern auf äußerer Angewöhnung durch Einwirkung eines fremden vernünftigen Willens und auf mechanischer Übung. Kein Tier erkennt im logischen Sinne des Wortes, weil das Erkennen in der denkenden Ableitung giltiger Begriffe aus wahren Urteilen besteht, deren das Tier nicht fähig ist; darum vermag kein Tier durch umfassendere Induktion und Abstraktion zu allgemeinen Sätzen zu gelangen, welche die Obersätze zu deduktiven Schlüssen liefern, wie der Mensch dies vermag, weshalb sich auch das Tier von der naiven, mechanischen Objektivierung des jedesmaligen subjektiven Prozesses zur Erkenntnis allgemeiner und objektiv giltiger Gesetze und so zu klarer objektiv giltiger Einsicht nicht zu erheben vermag.

Daher auch die Fähigkeit des Menschen, selbst das „gescheiteste" Tier zu überlisten und unschädlich zu machen. Darum besitzt das Tier auch nicht die Fähigkeit einer eigentlichen Sprache, da artikuliertes Sprechen Denken voraussetzt, was den Tieren nicht zukommt, während der Bau und die Einrichtung der Sprachwerkzeuge gewisser höherer Tiere an sich kein Hindernis für das Sprechenlernen, wie es sich beim Menschen findet, bieten würde. Das Tier hat Laute, durch welche es seine Empfindungen äußert, aber diese Laute sind nicht die Fixierung eines klaren Gedankens, einer Idee, wie es das menschliche Wort ist, und das Tier vermag diese Laute nicht spontan zu einem Satze zu kombinieren, durch welchen der Mensch ein logisches Urteil zum sprachlichen Ausdrucke bringt. Vermag auch manches Tier eine größere oder kleinere Zahl menschlicher „Wörter" oder „Sätze" durch äußere Angewöhnung und Übung nachzuahmen, so kennt es trotzdem den Sinn, Zweck und die Bedeutung des „Gesprochenen" nicht.

Ebensowenig hat das Tier höhere, übersinnliche Gefühle in der Art, der Klarheit und dem Umfange, wie sie der Mensch besitzt, da es jener Vorstellungen und Ideen entbehrt, in denen sie

wurzeln. Von eigentlich religiösen Gefühlen, wie sie der Mensch infolge der Gottesidee besitzt, kann beim Tiere überhaupt nicht gesprochen werden, es wäre denn, daß man in dem Gefühle der Abhängigkeit eines Tieres von dem Willen seines Herrn (z. B. des Pferdes, Hundes) eine entfernte Analogie dieses menschlichen Gefühles erblicken wollte. Ähnliches gilt auch von ästhetischen und sittlichen Gefühlen; auch hier entbehren eben beim Tiere die Vorstellungen, in denen sie wurzeln, der Klarheit und Bestimmtheit, oder sie sind dem Tiere eingeboren und bethätigen sich unwillkürlich, oder sie sind die Wirkung mechanischer Angewöhnung und Anleitung durch den menschlichen Willen. So beobachtet das junge Bienlein dieselbe peinliche Reinhaltung des Stockes, wie die alte Biene — denn diese Reinheit ist zur Gesundheit und Erhaltung des Schwarmes durchaus notwendig — und ebenso hütet sich schon das kaum dem Ei entschlüpfte Schwälblein, sein Nest zu verunreinigen; dagegen bedarf es in derselben Richtung z. B. beim Hunde des Eingreifens und Zuthuns des Menschen; von „sittlicher Anlage", „moralischem Sinn", „Gewissen" und „Pflichtgefühl", welches Darwin dem Tiere zuschreibt, kann doch nur im uneigentlichen Sinne gesprochen werden, da sich auch hier das Tier zu objektivem Bewußtsein und zu denkender Einsicht nicht zu erheben vermag. So zieht das Pferd gehorsam den Wagen, der Stier den Pflug, der Hund bewacht treu das Haus; aber weder Pferd, noch Stier, noch Hund sind sich des Zweckes dieser ihrer Thätigkeit und Bestimmung klar bewußt, und selbst der „kluge" und wachsame Hund läßt bei der Behütung des Hauses ruhig einen Diebstahl geschehen, wenn der Dieb zu den Hausgenossen gehört oder sonst dem Hunde bekannt ist. Auch das scheinbare oder angebliche „sich Schämen" gewisser Tiere, z. B. des Hundes, beruht nicht auf der Fähigkeit ästhetischer oder sittlicher Gefühle oder auf der moralischen Beurteilung einer Handlung, sondern auf unwillkürlichen Assoziationen und Reproduktionen.

Aus allen diesen kurz skizzierten Gründen besitzt auch das Tier nicht das bewußte, klare Gefühl der Verantwortlichkeit für sein Thun und Lassen sowie der Reue über vollbrachtes Unrecht, da die Reue das Bewußtsein voraussetzt, daß es hätte anders handeln können und sollen, als es gehandelt, und damit im Zusammenhange auch nicht die Freiheit des Willens sowie die durch letztere bedingte Zurechnungsfähigkeit betreffs der von ihm vollbrachten Handlungen, die übrigens als eigentliche „Handlungen" im psycho-

logischen Sinne gar nicht bezeichnet werden können, da die „Handlung“ einen bewußten, überlegten Wollensakt als Impuls und Urheber voraussetzt. Aus allen diesen Gründen hat endlich das Tier auch kein klares Wissen von sich und um sich, also Selbstbewußtsein in der psychologischen Bedeutung dieses Wortes, Persönlichkeit. So steht der Mensch auch in seelischer Beziehung hoch über dem Tiere.

Gleichwohl können wir nicht der Anschauung jener beipflichten, welche die psychische oder „instinktive“ Thätigkeit des Tieres als eine von der menschlichen qualitativ verschiedene, ausschließlich und rein mechanisch-reflektorische und absolut notwendige auffassen, welche also im Tiere gewissermaßen nur einen wandelnden Automaten erblicken und ihm jede Fähigkeit zu irgendwelcher selbständiger seelischer Thätigkeit absprechen. Spuren eines dunklen, primitiven Bewußtseins zeigen sich schon auf den untersten Stufen des Tierreiches, wo von einem Nervensystem noch keine Rede sein kann. So macht ein Infusorium, Didinium nasutum, auf ein anderes Infusorium, Paramecium aurelia, in folgender merkwürdiger Weise Jagd. Sobald das Didinium sein Opfer gewahrt, schleudert es ihm aus seinem Rachen eine Menge spitziger Stäbchengebilde entgegen. Das Opfer wird dadurch gelähmt und vermag nicht zu fliehen. Nun streckt der Angreifer aus dem flachen Boden seines Leibes einen langen Rüssel gegen die Beute aus und zieht das Infusor in sein Körperinneres hinein. Schon diese Fähigkeit des Unterscheidens der zur Nahrung geeigneten Beute von den übrigen Wasserbewohnern weist auf eine spontane, psychische Thätigkeit hin, während sich die Thätigkeit eines bloßen Automaten in dem absoluten Einerlei eines starren Mechanismus abspielt. Auch das Tier hat also sinnliche Wahrnehmungen, das höhere auch Vorstellungen wenigstens als psychologische Gemeinbilder (der Hund erkennt und kennt genau seinen Herrn, die Kuh ihren Stall, das Schaf den Hirten), es hat Erinnerungen und Reproduktionen, daher auch Träume, Gedächtnis, Gefühle, Zu- und Abneigung, Begehrungen und mehr oder weniger dunkle Strebungen 2c. Daß gewissen Tieren (namentlich höheren) auch die (allerdings beschränkte) Fähigkeit seelischer Entwickelung, Ausbildung und Vervollkommnung zukommt, kann nicht bezweifelt werden. Ältere Tiere gehen bei der Befriedigung ihrer Begehrungen mit größerer Behutsamkeit und Geschicklichkeit zu werke, als jüngere, sie warnen letztere vor Gefahren, über-

nehmen deren Führung, ja sie vermögen sich, was besonders bemerkenswert, selbst zu einer gewissen Beherrschung ihrer Triebe und Begehrungen zu erheben.

Man denke in letzterer Beziehung z. B. nur an den Hund, der u. a. den Nahrungstrieb durch entsprechende Anleitung soweit beherrschen lernt, daß er ein ihm vorgelegtes Stück Fleisch erst ergreift und verzehrt, wenn ihm dies durch ein Zeichen oder Wort erlaubt wird. Wie Darwin erzählt, knackt der Chimpanse eine wallnußähnliche Frucht mit einem Steine auf. Nun hat dieses Tier freilich bis heute noch nicht gelernt, ein Werkzeug zum Aufknacken der Nüsse zu verfertigen, es wird es gewiß auch in aller Zukunft nicht lernen, und ebensowenig vermag der Mensch es ihm beizubringen; daraus folgt aber wohl doch wenigstens, daß auch diesem Tiere ein gewisses — wenngleich sehr beschränktes — Maß von jener seelischen Fähigkeit zukommen muß, welche wir beim Menschen „Verständnis", „Einsicht", „Überlegung", „Intelligenz", „Urteilsfähigkeit" nennen. Ähnliches gilt auch vom Hunde, der z. B. beim Übersetzen eines Grabens die schmalste Stelle wählt, der, wenn ihm die Öffnung der Thüre einmal durch Zufall gelungen ist, später die Öffnung derselben mit großer Sicherheit und Fertigkeit vornimmt u. dgl. Manche Haushunde kennen das zum Hause gehörige Geflügel: Hühner, Enten, Gänse 2c. auf das genaueste, selbst genauer als die Hausfrau, und dulden nicht, daß ein fremdes Tier den Hof, dessen Bewachung ihnen anvertraut ist, betrete oder in demselben weile. Ja — es giebt Hunde, welche mit anderen regelrechte Treibjagden veranstalten, indem einer sich am Saume des Waldes aufstellt, worauf seine Genossen ihm mit lautem Gebelle das Wild des Waldes zutreiben. Ein Hund, welcher von der Post die Zeitung abzuholen pflegte, trug in dem Falle, daß ihm das zur Belohnung sonst gewöhnlich gereichte Stückchen Fleisch verweigert wurde, das Zeitungsblatt ins Freie und warf es dort weg. Der Nashornvogel mauert das Weibchen in dem von ihm in Baumhöhlen gebauten Neste, um das Weibchen und die Jungen vor feindlichen Angriffen zu schützen, derart ein, daß von der Öffnung nur eine Ritze bleibt, durch welche er ihnen das Futter zuträgt. Die Störche halten über die ertappte Ehebrecherin ein förmliches Strafgericht. Der Biber versteht seine Baue gegen Überschwemmungen mit bewunderungswürdig genauer Benützung und Berücksichtigung der jeweiligen Terrainverhältnisse so zweckmäßig und

kunstvoll anzulegen, daß er selbst von einem erfahrenen Ingenieur nicht übertroffen werden könnte. Die Vorsicht, mit der Pferde und Esel schmale, an Abgründen vorbeiführende Pfade zurücklegen, ist bekannt. „Bewunderungswürdig“, sagt Schultz, „ist, wie die älteren bepackten Maultiere bei der Reise nur solche Durchgänge zwischen Felsen und Baumstämmen wählen, die breit genug sind, um die mit der Last beladenen hindurchzulassen; sie machen deshalb oft große Umwege; dagegen nehmen es die jüngeren nicht so genau und suchen sich mit ihrer Last durch Engpässe hindurchzuzwängen.“[1])

Setzt dies alles und Ähnliches nicht ein gewisses Maß selbständiger, den jeweiligen Verhältnissen und Bedingungen rechnungtragender Seelenthätigkeit, analog der Intelligenz und der denkenden Reflexion des Menschen voraus? Unleugbar. Die Urteilsfähigkeit des Tieres ist und bleibt ja gewiß eine mehr oder weniger beschränkte, was sich dann zeigt, wenn es, von seinen früheren Erfahrungen im Stiche gelassen, aus eigener Überlegung urteilen und sich entscheiden soll; aber daraus folgt doch nur ein quantitativer Unterschied zwischen der seelischen Thätigkeit des Menschen und des Tieres. Auch das Kind und der an mechanische Lebensauffassung gewohnte, der geistigen Selbständigkeit und seelischen Entwickelung entbehrende erwachsene Mensch „verlieren den Kopf“, wenn sie, in völlig neue Lagen und Verhältnisse versetzt, auf ihren eigenen Verstand, d. h. auf die Bildung eines selbständigen Urteiles angewiesen sind.

Und damit gelangen wir zur Menschenseele selbst, die sich vorzugsweise als intellektive Thätigkeit, als Vernunft, Selbstbewußtsein, Geist, Gemüt charakterisiert, und deren Thätigkeit sich nicht nur auf Individuelles, sondern auch auf Allgemeines, nicht nur auf sinnlich Wahrnehmbares, sondern auch auf Ideelles, Unsinnliches erstreckt. Wenn wir aber weiter nach dem eigentlichen, metaphysischen Wesen dessen fragen, was wir „Menschenseele“, oder, falls wir uns diese Menschenseele von dem Leibe losgelöst denken, was wir „Menschengeist“ nennen, so lautet die richtigste, ehrlichste und aufrichtigste Antwort: „Wir wissen es nicht.“ Sowie dem Menschen und der menschlichen Wissenschaft das Wesen der Natur, ihrer Kräfte, Gesetze und Erscheinungen, sowie ihr insbesondere das Wesen des Lebens und dessen mannigfache Formen ein Rätsel ist und stets bleiben wird, so in noch höherem Maße

[1]) Vgl. Burdach, Blicke ins Leben. I. S. 251. 235.

das Wesen der höchsten Lebensform und Lebensthätigkeit auf unserem Planeten — das menschliche Geistesleben. Wir versuchen zwar die „Empfindung“, „Wahrnehmung“, „Vorstellung“, das „Denken“, das „Fühlen“, „Begehren“, „Streben“, „Wollen“ rc. zu definieren; aber diese Definitionen sind keine eigentlichen Essential-Definitionen, sie zeigen uns nicht das **innerste Wesen** dieser innermenschlichen Vorgänge und Zustände, sondern beschränken sich dort, wo sie vollständige oder doch relativ größere Sicherheit für sich in Anspruch nehmen dürfen, auf die Erklärung der diesfälligen Erscheinung, auf die Konstatierung und Beschreibung des erfahrungsmäßig Gegebenen.

Vermögen wir aber das Wesen der seelischen Erscheinungen nicht positiv zu definieren, so sind wir doch berechtigt, gewisse Auffassungen des Seelischen als unbewiesen oder als geradezu irrig zu bezeichnen und so diesen Begriff wenigstens einigermaßen negativ zu umgrenzen. Selbstverständlich wird sich die Auffassung des Seelischen im Menschen nach der grundsätzlichen Weltanschauung überhaupt richten; und in der That treten auch in dieser Frage die drei hauptsächlich charakteristischen und heterogenen Grundanschauungen des extremen Materialismus, des Spiritualismus und des Dualismus vor allem hervor. Ein ausreichender und allseits befriedigender Beweis für diese Auffassungen kann aber abermals nicht nur nicht erbracht werden, es sprechen vielmehr gegen dieselben eine ganze Reihe von Bedenken, Thatsachen und Gegengründen. Die wichtigsten derselben allgemeiner und grundsätzlicher Natur haben wir bereits in dem Vorhergehenden kennen gelernt, weshalb wir uns hier in gedrängter Kürze nur mit jenen befassen wollen, welche sich auf das Seelische im Menschen beziehen.

So sucht der Materialismus sein Prinzip zunächst dadurch zu rechtfertigen, daß er behauptet, für unser Denken sei überhaupt nichts gegeben, als Körperliches und Erscheinungen an Körpern, weshalb uns nichts veranlassen kann, zu dem Begriffe des „Unkörperlichen“ zu gelangen. Allein diese Behauptung ist irrig, da außer den zeitlich-räumlichen Vorgängen der Außenwelt auch rein zeitliche Vorgänge der Innenwelt, nämlich Vorstellungen und das Denken als gesetzmäßige Bewegung der Vorstellungen, gegeben sind.

Ebenso unhaltbar ist ein zweites Argument. Der Materialismus weist nämlich darauf hin, daß es zwar leibliche Thätigkeiten

gibt, die der seelischen Basis entbehren, nicht aber umgekehrt, weshalb man die seelischen Thätigkeiten aus den körperlichen ableiten solle, statt beide zu koordinieren. Denn da, wie wir eben gesehen, die Vorgänge der Außenwelt und jene der Innenwelt qualitativ verschieden sind, so geht es nicht an, dieselben und ihre Träger ohne weiteres zu identifizieren. Auch die unleugbare Abhängigkeit des seelischen Lebens von den körperlichen Funktionen, der Parallelismus zwischen der Entwickelung des Gehirns und des Seelenlebens, die Störungen des psychischen Lebens durch körperliche Einflüsse und Zustände 2c. beweisen noch nicht, daß Hirn und Seele wesenhaft eins sind, weil selbst der höchste Grad der Abhängigkeit der Funktionen nicht schon die Gleichartigkeit und Identität der fungierenden Wesen bedeutet. Sicher ist z. B. der von dem elektrischen Strome in der Nervenfaser verursachte Erregungsprozeß von diesem Strome abhängig; folgt daraus die Wesenseinheit von Nervenfaser und elektrischem Strome?

So ist der extreme Materialismus zunächst nur eine Hypothese, d. h. eine unbewiesene Annahme und Voraussetzung; er ist aber auch eine schlechte Hypothese, d. h. er reicht zur Erklärung der Seelenphänomene nicht aus — er behauptet nur, ohne zu beweisen und zu erklären. Ist etwa der Begriff des Logarithmus dadurch erklärt, daß man ihn als die Vibration irgend einer Hirnfaser bezeichnet? Wenn auch z. B. der Empfindung „gelb" oder „blau" eine Vibration zugrunde liegt, so ist deshalb doch die Vibration niemals die Empfindung selbst, und diese „Vibration" der „Vorstellung" gleichsetzen, hieße den Schmerz eines Beinbruches aus dem Anblicke aneinander stoßender Waggons deduzieren.[1]) Ist Gedanke und Vibration eins, dann ist nicht einzusehen, warum z. B. nicht auch der vibrierenden Saite ebenso Gedanken zukommen wie den Gehirnfasern, da es schließlich gleichgiltig ist, was sich bewegt und wo das sich Bewegende sich befindet. Dasselbe gilt von der Behauptung Moleschotts, Vogts, Büchners u. a., das Denken sei nichts anderes als ein „Phosphoreszieren des Gehirnes".

Wenn Czolbe das Selbstbewußtsein dadurch zu erklären sucht, daß er es auf zahlreiche gleichzeitig nebeneinander rotierende Thätigkeiten im Gehirne zurückführt,[2]) so muß erwidert werden, daß das Selbstbewußtsein mit einer drehenden oder kreisförmigen Be-

[1]) Vgl. A. Fick, Lehrb. d. Anatomie u. Physiologie d. Sinnesorgane, S. 3.
[2]) Die Entstehung des Selbstbewußtseins, S. 11.

wegung nicht einmal eine Ähnlichkeit hat; ebenso entschieden verfehlt ist Moleschotts Definition, nach welcher das Selbstbewußtsein die Fähigkeit ist, die Verhältnisse der Dinge in uns zu empfinden.[1] Zwar meint Häckel: „Jedes Atom besitzt eine inhärente Summe Kraft und ist in diesem Sinne ‚beseelt'. Ohne die Annahme einer ‚Atomseele' sind die gewöhnlichsten und allgemeinsten Erscheinungen der Chemie unerklärlich. Lust und Unlust, Begierde und Abneigung, Anziehung und Abstoßung müssen allen Massen-Atomen gemeinsam sein; denn die Bewegungen der Atome, die bei Bildung und Auflösung einer jeden chemischen Verbindung stattfinden müssen, sind nur erklärbar, wenn wir ihnen Empfindung und Willen beilegen." Die Komplexe der also beseelten Atome nennt Häckel „Plastidule".[2] Aber diese an Leibnizens Monadenlehre erinnernde Meinung Häckels ist eine Hypothese, für welche weder theoretische noch empirische Beweisgründe erbracht werden können; die Aufeinanderwirkung der chemischen Elemente beweist ebensowenig ein „Beseeltsein" der Atome, als das Zurückprallen eines an eine Mauer geschleuderten Steines ein „Beseeltsein" desselben beweist, abgesehen davon, daß dann nicht einzusehen wäre, warum gerade nur die Atome im Gehirne des Menschen, und nicht auch anderwärts, Bewußtsein haben und erzeugen.

Ebensowenig erklärt der Materialismus die Fähigkeit des Gedächtnisses, der Erinnerung. Ist der Gedanke nichts als eine Bewegung der Hirnfasern oder ein elektrischer Strom oder Funke, dann müßte mit dem Aufhören der Bewegung, mit der Stundung des Stromes, mit dem Erlöschen des Funkens auch der Gedanke verschwinden, und eine „Erinnerung" wäre nicht möglich. Erfahrungswidrig ist auch die Behauptung des Materialismus, das Gehirn produziere die Gedanken so mechanisch und nothwendig, wie der Magen die Verdauungssäfte, die Leber die Galle, die Nieren den Harn ꝛc. ausscheiden; denn die Funktion der genannten Organe geht, wie soeben gesagt, mechanisch, notwendig und unwillkürlich vor sich, während ich mir unmittelbar bewußt und gewiß bin, daß ich nicht denken muß, und daß es von meinem Belieben abhängt, auf welches Objekt ich den Prozeß meines Denkens lenken will; zudem giebt es eine ganze Reihe von inneren Vorgängen und Thatsachen, welche nicht rein mechanisch-physiologischer, sondern entschieden auch

[1] Kreislauf d. Lebens, S. 144.

[2] Die Perigenesis der Plastidule. Berlin, 1876. S. 38. 39.

psychischer Natur sind, und welche nur unter der Voraussetzung der Freiheit vor sich gehen können, wie wir uns im folgenden Abschnitte überzeugen werden.

Auch die Resultate der Physiologie, der vergleichenden Anatomie, der Pathologie und Ethnographie sind dem Materialismus wenigstens nicht günstig. Nicht einmal bei Tieren findet sich der vom Materialismus postulierte Parallelismus zwischen Hirnbildung und seelischer Kapazität. So kann das Gehirn der Mollusken kaum unvollkommener genannt werden, als das der Insekten, und doch stehen diese bezüglich ihrer seelischen Fähigkeiten entschieden höher; ja sie stehen sogar höher als die Fische und viele Amphibien, obgleich deren Hirnbau dem des Menschen weit näher kommt. Das bei weitem menschenähnlichste Gehirn hat der Affe, und doch stehen Pferd, Hund, Elephant bezüglich ihrer seelischen Fähigkeiten gewiß nicht unter ihm; andererseits zeigt z. B. der Bau des Gehirns des Elephanten kaum einen nachweisbaren Vorrang vor jenem des Schweines, und doch steht der Elephant hoch über dem letzteren.[1])

Noch auffallender und merkwürdiger sind die diesfälligen Erfahrungen beim Menschen. Ja man kann sagen, daß es im Menschengehirn keinen Teil giebt, der nicht schon verhärtet, gelähmt, zerstört und desorganisiert gefunden worden wäre ohne ausgesprochene Geistesstörung.[2]) Das Gehirn des Cretins ist bisweilen nicht nur von beträchtlicher Größe, sondern zeigt auch so zahlreiche und ausgebildete Windungen, wie man sie nur bei hochbegabten Menschen erwarten möchte. Longet ließ das Gehirn eines Blöden mit dem eines berühmten Mathematikers vergleichen, und alle, die es sahen, hielten das erstere für das mehr ausgebildete.[3]) Derselbe Forscher erzählt von einem 29-jährigen Manne, dem die ganze rechte Hemisphäre des großen Gehirns mit Ausnahme der Basalteile fehlten, und dessen Geisteskräfte keine merkliche Abweichung darboten. Es ist richtig, daß Menschen von bedeutender Energie und große Denker häufig große Köpfe und breite Stirnen, somit viel Gehirn besitzen; aber es fehlt eigentümlicherweise auch nicht an zahlreichen Beispielen

---

[1]) Vgl. Wagner, H.-W. der Physiologie, 4. Lieferg., 1842, S. 568 f.

[2]) Das gilt insbesondere auch von der grauen Gehirnsubstanz, welche hauptsächlich der Träger des Bewußtseins und des geistigen Lebens sein soll. Vgl. Hyrtl, Top. Anat. §. 17.

[3]) Anat. et Physiol. du syst. nerv. Paris. 1842. Vgl. Waitz, Grundlegung d. Psychol. S. 22.

des Gegenteiles.[1]) Auch hat der Mensch weder absolut noch relativ das größte und schwerste Gehirn, wie man gemäß den Anschauungen des Materialismus erwarten müßte. So wiegt nach Perault ein Elephantengehirn $4^1/_2$ kg, nach Sömmering das menschliche $1^1/_2$—2 kg; andererseits bildet das menschliche Gehirn ungefähr $^1/_{35}$—$^1/_{60}$ der Körpermasse, während z. B. das Gehirn der Elster und des Buchfinken nach Cuvier $^1/_{27}$, des Sperlings sogar $^1/_{25}$ des Körpergewichtes beträgt.[2])

Daß der Phosphorgehalt für die Intensität des geistigen Lebens allein nicht maßgebend sein kann, beweist z. B. der Umstand, daß er in der Rhachitis geringer wird, während gerade Rhachitische sich durch große Regsamkeit des Geistes auszeichnen.[3]) Um auch ein Beispiel aus der Ethnographie anzuführen: Die Georgier stehen trotz ihres echt griechischen Schädels auf einer niederen Stufe der Kultur, während Stämme, welche im Körperbaue von einander wenig abweichen, bezüglich ihrer psychischen Begabung von einander sehr verschieden sind. Endlich müßte es unter der Voraussetzung der Wahrheit des Materialismus im Gehirn einen materiellen Zentralpunkt geben, wo die Vereinigung sämtlicher Nervenfasern stattfindet, welcher aber vergeblich gesucht wird. Zwar muß im Gehirne ein Konvergenzpunkt der Nervenerregungen angenommen werden, bis zu welchem sich der centripetale Empfindungsreiz fortpflanzen muß, um zum Bewußsein zu gelangen und mit Freiheit in den zentrifugalen Bewegungsreiz umgesetzt zu werden, aber einen materiellen Abschluß aller Nervenfasern im Gehirn giebt es nicht.[4])

Im geraden Gegensatze zum Materialismus sucht der einseitige Idealismus den Leib und seine Organe aus dem allein real existierenden Geiste abzuleiten. Weist der Materialismus darauf hin, daß erfahrungsgemäß zunächst nur Körper gegeben seien, so behauptet andererseits der Idealismus, um sich zu rechtfertigen, daß zunächst nur Vorstellungen gegeben seien; die Vorstellung

---

[1]) Vgl. Engel, Unters. üb. d. Schädelform; Prichard, Naturgesch. d. Menschengeschl., I. Tl. S. 304.

[2]) Vgl. Huschke, Hirn und Seele, II. S. 57. 119.

[3]) Vgl. Hyrtl, Üb. d. Materialism. 1865.

[4]) Die Untersuchungen von Helmholtz haben mit voller Sicherheit dargethan, daß die Empfindung nicht im gereizten peripherischen Nerven und dem ihm angehörenden Körperteile selbst zustande kommt, und daß andererseits die Nervenreizung, nachdem sie im Gehirn angelangt ist, keineswegs unmittelbar zur bewußten Empfindung wird. Nach diesen Unter-

als intensiver Zustand weise aber auf die Seele als Träger und vorstellendes Wesen hin, und es sei kein Grund vorhanden, daneben noch ein von der Seele verschiedenes Wesen anzunehmen. Allein sind auch, psychologisch betrachtet, zunächst nur Vorstellungen gegeben, so ist die Seele doch nicht die einzige, ausschließliche und ausreichende Bedingung des Entstehens der Vorstellungen, da es ohne das Zusammensein der Seele mit den ihre Beziehung zur Außenwelt vermittelnden leiblichen Elementen und Organen zu Empfindungen und sinnlichen Wahrnehmungen und daher auch zu Vorstellungen überhaupt nicht kommen könnte. Ebenso unzureichend ist die Berufung auf gewisse zweckmäßige Vorgänge und Thatsachen im Leibesleben, durch welche die Integrität des leiblichen Organismus und die Wiederherstellung desselben nach Schädigungen und Verletzungen gesichert und gefördert wird — so auf das Heilungsbestreben der Natur bei Krankheiten, auf den Vernarbungsprozeß bei Verwundungen, auf die Vikariierungen und Kompensationen bei Störungen einzelner Funktionen rc., worüber schon im Vorhergehenden mehr gesagt wurde; denn abgesehen von jenen zahlreichen Fällen, in denen z. B. eine an sich geringe und daher leicht auszugleichende Verletzung schließlich zur gänzlichen Zerstörung des Organismus führt, bedarf es, wie schon im Vorhergehenden eingehender begründet wurde, zur Erklärung der Zweckmäßigkeit der Organismen keineswegs der individuellen Seele, ja eine solche könnte sogar nicht als letzter und zureichender Grund der Leibesteleologie angesehen werden.

Wenn der extreme Idealismus weiter behauptet, er allein genüge der Forderung der Methodologie, vom Bekannten auszugehen und zum Unbekannten fortzuschreiten, da uns unmittelbar nur unser Inneres bekannt ist und unbekannt alles Äußere, den Leib mit eingeschlossen, so muß erwidert werden, daß wir zwar von der Außenwelt nur das wissen, was unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen darüber aussagen, daß aber daraus keineswegs folgt, die Außenwelt

suchungen bedarf die Nervenreizung der Fingerspitze etwa den 60. Teil einer Sekunde, um zum Gehirn zu gelangen, und ebenso viel Zeit verfließt, ehe die Erregung des motorischen Nerven durch den Willensakt vom Gehirne aus den Finger erreicht. Noch längerer Zeit bedarf es, bis der im Gehirn angelangte Reiz des betreffenden sensiblen Nerven als bestimmte Empfindung perzipiert wird; so wird z. B. ein Nadelstich in die Fingerspitze nach Anlangen des Nervenreizes im Gehirn erst in $1/_{10}$—$1/_{20}$ Sekunde zum Bewußtsein gebracht. Vgl. Helmholtz, Nachweisungen üb. den zeitl. Verlauf d. Nervenerregungen in Müllers Archiv f. Anat. u. Physiol. 1850, S. 276 ff.

und der Leib, ja selbst die Seele sei nichts als „Vorstellung", abgesehen davon, daß der Idealismus den Leib aus unbewußten Vorstellungen hervorgehen läßt, also aus Vorstellungen, die von sich selbst und ihrer Wirksamkeit nichts wissen, und von denen überhaupt niemand etwas weiß, und die niemand kennt, über deren Existenz und Qualitäten sich daher eine sichere Aussage gar nicht machen läßt.

Der Dualismus in der Anthropologie und Psychologie anerkennt zwar die reale Existenz des Körperlichen und Geistigen, nimmt aber eine absolute Geschiedenheit zwischen beiden Reichen an, welche durch die dichotomischen Gegensätze: „Einfach und Zusammengesetzt", „Übersinnlich und Sinnlich", „Bewußt und Unbewußt", „Denkend und Ausgedehnt", „Freiheit und Notwendigkeit" rc. charakterisiert sei. Die Verteidiger des Dualismus rechnen schon die Hauptvertreter der griechischen Philosophie, insbesondere Sokrates, Plato und Aristoteles, sowie die Stoiker zu ihren Anhängern. Mit Unrecht. Sokrates ist nicht Dualist, wenn er auch zwischen Seele und Leib unterscheidet[1]) und die sinnliche Begierde in den Leib verlegt;[2]) ebensowenig Plato, welcher vielmehr der Seele eine vermittelnde Stelle zwischen den „Ideen" und den Sinnendingen einräumt;[3]) auch nicht Aristoteles[4]) und die Stoiker, deren ethischer Dualismus nicht mit dem psychologischen verwechselt werden darf,[5]) wogegen bei den Neuplatonikern die Ausführung des spiritualistischen Grundgedankens schon stark dualistisch lautet.[6])

Ebenso zeigt sich bei Augustinus eine entschiedene Annäherung an den Dualismus, desgleichen bei Thomas von Aquin durch die Umgestaltung der aristotelischen Entelechientheorie[7]) und bei den meisten Kirchenvätern, hauptsächlich, um durch die entschiedenere Betonung der Unabhängigkeit der Seele vom Leibe die Substanzialität und Unsterblichkeit der ersteren zu wahren. Der eigentliche und extreme Dualismus aber beginnt erst mit Descartes; Leib und Seele sollen sich verhalten wie Schiff und Steuermann.[8]) Von da an fand der Dualismus zahlreiche Vertreter und Anhänger bis auf Kant und diesen hinaus bis in die neuere und neueste Zeit; Wolff, Leibniz, Locke, Ulrici, Delitzsch u. a. gehören dieser Richtung mehr oder weniger entschieden an.

---

[1]) Xen. Mem. I, 4; Symp. 8, 10. — [2]) Mem. I. 2, 23. — [3]) Tim. p. 35, A. — [4]) de an. I. 2. — [5]) Sen. ad Marc. 24 u. ep. 74. — [6]) Vgl. Plotin. Eu. IV, 3, 20. — [7]) de an. art. 1 ad 12; Sum. I. qu. 55, a. 2; adv. gent. II. 94. — [8]) Med. p. 55; de meth. 5; Opp. p. 50.

Auch der Dualismus sucht sein Prinzip durch eine Reihe von Gründen zu rechtfertigen. Die grundwesentliche Verschiedenheit der Erscheinungen, sagt er, fordert, daß auch eine Verschiedenheit der Träger derselben angenommen werde. Allein welches sind doch, so müssen wir fragen, diese grundwesentlichen Verschiedenheiten der Phänomene? Darauf entgegnet der ältere Dualismus: die rein zeitlichen intensiven, und die zeitlich-räumlichen extensiven Vorgänge. Allein thatsächlich sind gar keine anderen Phänomene gegeben als Vorstellungen, und wenn gewisse Vorstellungsreihen die Form des Raumes, andere die der Zeit entwickeln, so bleiben doch die einen wie die anderen Vorstellungsreihen, d. h. intensive Zustände unserer Seele.

Ebensowenig rechtfertigt der Hinweis auf den Konflikt zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, sowie auf die Divergenz des seelischen und leiblichen Lebens den Dualismus; diese Thatsachen sprechen doch nur gegen den krassen Materialismus und nicht für den Dualismus, da wir wohl des Konfliktes zwischen einander widerstrebenden Vorstellungsmassen bewußt werden, nicht aber eines Kampfes der Seele mit dem Leibe außerhalb unseres Geistes;[1]) und was die Anomalieen in dem Parallelismus zwischen den Erscheinungen des seelischen und leiblichen Lebens betrifft, so vermag der Dualismus in dem Bestreben, Ausnahmen begreiflich zu machen, gerade die Regel nicht zu erklären, nämlich die unleugbare Wechselwirkung zwischen Seele und Leib, da der Dualismus „Geist“ und „Materie“ derart auseinanderreißt und einander entfremdet, daß eine solche Wechselwirkung — und diese ist ein allen Problemen der Psychologie gemeinsames Moment — unmöglich und unerklärlich wäre.

Auch die eingangs erwähnten Gegensatzreihen der beiden Wesensreiche, auf welche sich der Dualismus beruft, sind zu seiner Rechtfertigung unzulänglich. Denn „Einfach“ und „Zusammengesetzt“ bedeuten keinen qualitativen Gegensatz der Wesen selbst, sondern drücken nur die quantitative Verschiedenheit in ihren Beziehungen aus, weil Zusammengesetztes wenigstens denkend auf Einfaches zurückgeführt werden kann. Ähnlich ist es bezüglich der Begriffe „Sinnlich“ und „Übersinnlich“. Faßt man das „Übersinnlich“ im relativen und subjektiven Sinne, d. h. in der Bedeutung:

---

[1]) Vgl. Volkmann, Psychol. I. S. 137 ff.

unsere Sinnlichkeit übersteigend, dann geht es nicht an, die Beschränktheit des wahrnehmenden Subjektes auf das wahrzunehmende Wesen zu übertragen; wird dagegen das „Übersinnlich“ objektiv gefaßt, dann weiß auch der Dualismus das Übersinnliche wohl durch kein anderes positives Merkmal zu charakterisieren, als wieder durch das Merkmal „einfach“, wozu noch kommt, daß man das Übersinnliche recht wohl als real anerkennen kann, ohne deshalb Anhänger des dualistischen Prinzips sein zu müssen; ebenso läßt sich an dem Unterschiede zwischen „Bewußt“ und „Unbewußt“, „Freiheit“ und „Notwendigkeit“ recht wohl festhalten, ohne zur Erklärung dieser Begriffe gerade sich des extremen Dualismus bedienen zu müssen. „Denkend“ und „Ausgedehnt“ sind an sich so wenig Gegensätze wie „Immateriell“ und „Materiell“, da es weder an sich absurd ist, noch der Erfahrung widerspricht, anzunehmen, daß jedem Materiellen ein Immaterielles zugrunde liegt und mit ihm wesenhaft verbunden ist, derart, daß das Immaterielle und Materielle nur zwei verschiedene — disparate — Seiten desselben Wesens, jenes die innere, dieses die äußere, darstellen.

Auch der Umstand, daß das „Ich“ sich vom Gehirne „hinwegdenken“ und es „zum Gegenstande seines Denkens machen kann“, beweist nicht die Substanzialität der Seele; denn dieses „Hinwegdenken“ ist, wie schon das Wort sagt, doch nur ein ideelles, eine Thätigkeit der reflektierenden Phantasie, aber keine reelle Scheidung oder Differenzierung. So kann man sich auch etwa den Kopf vom Rumpf, das Herz, den Magen, die Leber ꝛc. aus oder von dem lebendigen Leibe „hinwegdenken“, trotzdem dieselben eine organische Einheit bilden, deren wirkliche Trennung den Tod des Individuums, d. h. das Aufhören der Funktionen der betreffenden Teile, zur Folge hat.

Weiter und tiefer in die psychologische Metaphysik einzugehen verbietet der Zweck der vorliegenden Schrift. Aber selbst das Wenige im Vorhergehenden diesfalls Gesagte dürfte zum Erweise dafür ausreichen, wie bedenklich es sowohl aus Gründen der Wissenschaft wie der Erfahrung ist, der Erklärung der Seelenerscheinungen den einseitigen Materialismus, Spiritualismus und extremen Dualismus zugrunde zu legen. Sämtliche dieser drei Grundanschauungen enthalten Elemente der Wahrheit und Wirklichkeit, aber sie entbehren der vollen und ganzen Wahrheit, soweit wir in dieselbe überhaupt einzudringen vermögen. Der Materialismus anerkennt richtig die

Realität des Stofflichen, irrt aber, indem er die Realität des Seelisch-Geistigen verwirft; andererseits nimmt der Spiritualismus richtig die Realität des Geistigen an, fehlt aber in der Leugnung der Realität des Materiellen; der Dualismus endlich giebt richtig die Realität des Geistigen und Materiellen zu, fehlt aber darin, daß er deren Getrenntsein in den organischen und beseelten Wesen, wenigstens im Menschen, behauptet.

Und die nächste und natürliche Konsequenz dieser Untersuchungen? —

Diese kann keine andere sein, als daß wir in den organischen Wesen, also auch im Menschen, einen wirklichen materiellen und immateriellen (geistigen) Faktor annehmen, welche aber nicht als zwei heterogene Substanzen anzusehen sind, da in diesem Falle eine Wechselwirkung, eine gegenseitige Bedingung und Durchdringung sowie die Konstituierung derselben zu einem einheitlichen belebten Wesen oder Dinge nicht begreiflich wäre, falls man nicht wieder zu einer Art Occasionalismus oder präſtabilierter Harmonie seine Zuflucht nehmen will. Welche Schwierigkeiten sich der Annahme einer besonderen Seelensubstanz außerdem überhaupt und grundsätzlich entgegenstellen, haben wir aus den früheren Untersuchungen (im VIII. Abschnit) ersehen. Die Bekämpfung des Substanzbegriffes überhaupt und der Substanzialität der Seele im besondern, welche mit Locke und Hume beginnt, um in Fichte und dem neueren Idealismus ihren Höhepunkt zu erreichen, war nur die natürliche Reaktion gegen den extremen Dualismus bei Descartes.

Kant verwirft die Substanzialität der Seele mit der wissenschaftlichen Berechtigung der sogen. rationalen Psychologie, da das denkende Ich, von dem es keine Anschauung giebt, a priori nicht erkannt werden kann. Die Schlüsse der rationalen Psychologie leiden an dem Paralogismus einer unzulässigen Anwendung des Substanzbegriffes, der nur für Erscheinungsobjekte gilt, auf das Ich als transcendentales Objekt. Daß „Ich", der ich denke, im Denken immer nur als Subjekt gelten müsse, ist richtig; aber das heißt nicht, daß ich als Objekt ein für mich selbst bestehendes Wesen oder eine Substanz sei, und dies behaupten, heißt die Bedeutung eines logischen Subjektes mit der eines realen, substantiellen Subjektes verwechseln. Ebenso liegt es schon analytisch im Begriffe des Denkens, daß das „Ich" der Apperzeption ein logisch einfaches Subjekt bezeichnet, woraus aber noch nicht folgt, daß das denkende Ich

eine metaphysisch einfache Substanz sei. Daß ich meine Existenz als eines denkenden Wesens von anderen Dingen außer mir, also auch von meinem Körper unterscheide, ist richtig, weil ein analytisches Urteil, woraus aber nicht folgt, daß dieses Bewußtsein meiner selbst ohne Dinge außer mir möglich sei und ich also auch ohne Körper existieren könne; dies wäre vielmehr ein synthetisches Urteil und daher erst zu beweisen. So beruht der dialektische Schein in der rationellen Psychologie auf der Verwechslung der Möglichkeit der Abstraktion von meiner empirischen Existenz, wo sich ein in allen Stücken unbestimmter Begriff eines denkenden Wesens überhaupt oder an sich ergiebt, mit der Möglichkeit einer abgesonderten Existenz meines denkenden Selbst oder Ich.[1])

Wenn sich aber die Substanzialität des reinen Ich, des Ich an sich nicht erweisen läßt, läßt sich ein solcher Beweis nicht wenigstens für das empirische Ich herstellen? — Die Antwort auf diese Frage ergiebt sich, wenn wir den Entstehungsprozeß des Ich- und Selbstbewußtseins ins Auge fassen. Das Kind entbehrt noch des Ich- und Selbstbewußtseins, und dieses Bewußtsein erhält einen primitiven Inhalt erst durch die Vorstellung des eigenen Leibes als des Sammelpunktes zahlloser Körperempfindungen, welche auf den eigenen Leib projiziert und in dessen Teilen lokalisiert werden. Auf dieser Stufe, auf welcher der Leib noch als Außending ererscheint, spricht darum das Kind von sich selbst in dritter Person. Nun nimmt aber der Leib unter den übrigen zahllosen Außendingen im Vorstellen des Menschen alsbald eine ausgezeichnete Stellung ein — durch die ihm eigentümliche Empfindlichkeit, deren sich das Kind unmittelbar bewußt ist, durch das Gefühl der unmittelbaren Herrschaft über denselben mittels des Bewegungsapparates, durch die Bedeutung des Leibes als des Ausgangspunktes der räumlichen Orientierung. So wird der Leib alsbald als ein von den Außendingen verschiedenes Innending gefaßt: Körperempfindungen werden im Leibe lokalisiert, sinnliche Wahrnehmungen in die Außenwelt projiziert. Aus den sinnlichen Wahrnehmungen entstehen als abgeblaßte Bilder der empfangenen Eindrücke Vorstellungen und Reproduktionen, aus diesen Gedanken, Begriffe. Indem diese Vorstellungen und Gedanken nach den Gesetzen der Gleichzeitigkeit und Reihenfolge mit einander in Beziehung treten,

[1]) Vgl. Kant, Kritik d. r. Vernunft, WW. II. S. 282; I. S. 551. Reinhold, Theorie d. menschl. Vorstellungsverm. S. 533, 543.

entstehen allmählich immer festere Vorstellungsmassen, Vorstellungsreihen und Gewebe, welche nach Zentralstellen höherer Ordnung konvergieren, und wodurch sich allmählich eine allgemeine Bezogenheit aller Vorstellungen aufeinander und eine Zusammenfassung derselben zur strengen Einheit herstellt. Indem neue Vorstellungen und Gedanken in das Bewußtsein treten, werden sie von dem Komplexe der bisher erworbenen Begriffe, Überzeugungen und Grundsätze apperzipiert und mit ihnen verschmolzen.

So entsteht das empirische Ich, das demnach nicht eine einfache Substanz ist, sondern der Inbegriff der regsam und lebendig im Innern vorhandenen festen Vorstellungsmassen. Aus diesem empirischen Ich wird erst durch Abstraktion das „reine" Ich, das „Ich an sich" gewonnen, welches als solches von der Lebensgeschichte des Subjektes zwar unabhängig, aber auch leer und inhaltslos ist und einen Inhalt erst durch die Vorstellungsreihen des empirischen Ich erhält. Da sich nun die im Bewußtsein vorhandenen Vorstellungen infolge ihrer gegenseitigen Verbindung und Bezogenheit auf einander als strenge Einheit darstellen, pflegt man nach dem Vorgange Herbarts und seiner Schule dieses „reine" Ich in den Vereinigungspunkt aller Vorstellungen zu verlegen und als punktuelle Einheit zu bezeichnen. Doch ist dieser Einigungspunkt kein realer — umsoweniger ein materieller — sondern nur ein gedachter, idealer — eine leere Stelle und gewissermaßen der Schauplatz, wo sich die Vorstellungen begegnen, und dieser Einigungspunkt bedeutet metaphysisch nichts anderes, als eben nur den Ausdruck der strengsten Bezogenheit der Vorstellungen auf einander.

Anatomisch-physiologisch wird diese Wechselwirkung und gegenseitige Beziehung der seelischen Funktionen durch die Kommissuren- und Assoziationsfasern sowie durch die Assoziationszentren des Großgehirns vermittelt. Es giebt nämlich ausgedehnte Bezirke in der Gehirnrinde, deren Thätigkeit im wesentlichen darin besteht, die Erregungszustände verschiedenartiger Sinnessphären — der „Wahrnehmungszentren" — mit einander zu verknüpfen, wodurch eben jener Eindruck der Einheitlichkeit der Gehirnthätigkeiten hervorgebracht wird, welcher bei älteren Anatomen (wie Sömmering, Wagner) und bei Philosophen zur Annahme einer einfachen, unteilbaren substanziellen Seele führte.

Man hat zwar nach dem Vorgange Herbarts darauf hingewiesen, daß die Vorstellungen in uns als Zustand gegeben sind,

der entsteht und, wenigstens scheinbar, auch vorgeht — demnach als Vorgang, als Prozeß, als Erscheinung; nun setze aber der Zustand einen Träger voraus, dessen er ist, dem er inhäriert, an dem er sich vollzieht, und andererseits setze die Erscheinung ein Wesen voraus, an dem und für das sie erscheint; man müsse daher von der Thatsache der Vorstellungen zurückschließen auf ein vorstellendes Wesen, eine vorstellende Substanz. Aber wird dieser Zustand, diese Erscheinung wirklich nur erklärlich und begreiflich, oder wird sie auch nur begreiflicher durch die Annahme einer diese Vorstellungen erzeugenden und tragenden „Substanz"? Woher ist dieselbe, wo ist sie, was ist sie, und wie erzeugt sie die Vorstellung? Und müßten bei den unzähligen Vorstellungen unseres Innern nicht eben unzählige vorstellende Wesen angenommen werden, zumal mit Rücksicht auf die Einfachheit, welche dem vorstellenden Wesen beigelegt wird? Zudem ist überhaupt der Begriff der „Substanzialität", wie schon einmal hervorgehoben, kein Ergebnis logischer, objektiver und erkenntnistheoretischer Notwendigkeit. Es giebt allerdings Gruppen von Eigenschaften, Zuständen, Thatsachen, deren Elementarbestandteile beständig oder vorübergehend koexistent sind: Härte, Wärme, Volumen, Dichte, Farbe 2c. eines Körpers sind innigst mit einander verbunden; der Geschmack des Salzes ist nicht mit jeder beliebigen Krystallisationsform gegeben; den Geruch der Nelke finden wir nicht mit jeder beliebigen Farbe und Gestalt verbunden 2c., sondern was die eine Eigenschaft hat, hält auch die andere fest. Infolge dessen nehmen wir einen einheitlichen Grund des Zusammenseins der einzelnen Eigenschaften an, den wir nicht kennen, und der sich daher auch nicht näher definieren läßt — die „Substanz", welche nicht der Inbegriff dieser Eigenschaften ist, sondern dieselben hat oder trägt. Aber die Notwendigkeit der Annahme des Substanzbegriffes ist doch nur die psychologische Notwendigkeit, welche mit der erkenntnistheoretischen Notwendigkeit nicht verwechselt werden darf, ja deren objektive, metaphysische Berechtigung erst zu erweisen wäre, da in der Wirklichkeit nicht die allseitige Abhängigkeit der Eigenschaften eines Dinges von der Substanz gegeben ist, sondern nur die Abhängigkeit der Empfindungen in uns, und diese hat die Annahme der Substanz keineswegs denkend begreiflich gemacht, sondern nur eine Thatsache oder Erscheinung unbegriffen hypostasiert.[1])

---

[1]) Vgl. Volkmann, Psychol. II. S. 263 ff.

Und so bedarf es auch zur Erklärung des wahrnehmenden, vorstellenden und denkenden Ich nicht des Begriffes einer objektiv realen Substanz als des Trägers und Grundes desselben. Das „Ich" ist nichts als ein psychisches Phänomen, und der Begriff des Ich ist nicht der Begriff eines Wesens, einer Substanz, sondern das Bewußtwerden einer Wechselwirkung innerhalb eines unübersehbaren Vorstellungskomplexes, der sich schichtenartig um einen gemeinsamen Kern und Ausgangspunkt, die Vorstellung des Leibes lagert, welche Vorstellung im weiteren Entwickelungsprozesse des Ich-Bewußtseins immer mehr zurücktritt, so daß das Ich schließlich zum Mittelpunkt und Regulator des gesamten Vorstellungslebens wird und der Schein entsteht, als würde dieses Ich als etwas von den Vorstellungen Verschiedenes, Unabhängiges und Substanzielles **über** den Vorstellungen schweben.

Wie die Substanzialität, läßt sich auch die Einfachheit der Seele nicht beweisen. Oder — wie will dieser Beweis erbracht werden? — Man wollte die Einfachheit der Seele unmittelbar aus deren Substanzialität deduzieren, indem man darauf hinwies, daß es zwar Zusammensetzungen von Wesen, aber nicht zusammengesetzte Wesen giebt; denn „Wesen" sei jenes schlechthin unbedingt Gesetzte, auf welches jede bedingte Setzung als letzten Punkt hinweist;[1]) als schlechthin Unbedingtes oder Bedingendes aber müsse das Wesen einfach sein, da es, falls es ein Zusammengesetztes wäre, bedingt, folglich nicht unbedingt wäre, was der Voraussetzung widerspricht.

Ein „Beweis" ist dies aber offenbar nicht, dieser wäre vielmehr erst zu erbringen, da die ganze Argumentation — mindestens — an dem Fehler der fallacia incerti medii leidet und zugleich eine petitio principii in sich schließt. Denn abgesehen davon, daß zunächst die Substanzialität der Seele wirklich oder strenge zu beweisen wäre, welcher Beweis, wie wir sahen, nicht erbracht wurde und überhaupt nicht erbracht werden kann, können wir weder spekulativ noch empirisch über das metaphysische Wesen der „Substanz" etwas Sicheres und Unanfechtbares aussagen, wir können daher weder deren Absolutheit und Ewigkeit, noch deren Einfachheit behaupten. Weder betreffs des Begriffes der „Substanzialität" noch des Umfanges dessen, was „Substanz" ist, herrscht, wie

[1]) Vgl. Volkmann, a. a. O., I. Tl., S. 63 ff.

die Geschichte der Philosophie zeigt, Einigkeit, Klarheit und Sicherheit. Nach Descartes ist Substanz das, was so existiert, daß es zu seiner Existenz keines anderen Dinges bedarf. Diese eigentliche Substanz war ihm Gott, als die letzte Ursache der Dinge; doch rechnete Descartes unter die Substanzen auch solche Dinge, die zu ihrer Existenz nur Gottes, der unendlichen Substanz, bedürfen. Spinoza nimmt nur eine Substanz an — alles andere sei nicht Substanz, sondern nur eine bestimmte Art der Existenz dieser einen Substanz. Auch der Materialismus anerkennt nur eine Substanz — die Materie, der „Geist" sei nur eine besondere Gestaltung oder Bewegung der Materie. Leibniz nimmt in den „Monaden", Herbart in den „Realen" eine unendliche Zahl unbedingter Substanzen an.

Erfahrungsgemäß können wir nur sagen, daß alles wirklich Seiende entweder für sich oder an einem anderen besteht. Das Wirkliche der zweiten Art pflegt man als „Zustand", „Erscheinung", „Inhärenz", „Adhärenz", „Beschaffenheit", jenes der ersten Art als „Wesen", „Substanz", „Ding" zu bezeichnen, während das Verhältnis zwischen Substanz und Eigenschaft „Relation" genannt wird. Mit diesen drei Hauptkategorieen, unter welche die gesamte Begriffswelt subsumiert werden kann, muß sich das logische und streng wissenschaftliche Denken begnügen, da die nähere Bestimmung des metaphysischen Wesens der Substanz und Accidenz, ja selbst des Verhältnisses zwischen diesen beiden, wie vorhin bemerkt, unmöglich und strittig ist und es auch stets bleiben wird.

Auch der Schluß von der Einheit des Bewußtseins auf die Einfachheit der Seele ist kein stringenter, da es eine gegenseitige Bezogenheit und Durchdringung der Vorstellungen zur Einheit des Ich auch dann geben kann, wenn der Wesensgrund und Träger der Vorstellungen nicht gerade eine einfache Substanz ist, zumal das empirische Ich, wie wir oben sahen, wesenhaft ein zusammengesetztes psychisches Phänomen repräsentiert, und da die Einheit des Bewußtseins und Selbstbewußtseins nicht a priori gegeben, d. h. nicht die unmittelbare Wirkung einer das Bewußtsein und Selbstbewußtsein erzeugenden Substanz ist, sondern sich erst allmählich aus einem zeitlich langsam verlaufenden Prozesse entwickelt.

Wenn ferner die Seele wirklich eine „einfache Substanz" ist, welche alle zentripetalen äußeren Eindrücke und inneren Vorgänge,

alle Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen in sich vereinigt und trägt, und von der andererseits alle zentrifugalen Impulse, Bewegungen, Strebungen, Begehrungen und Wollungen ausgehen — wo im Leibe ist dann diese einfache seelische Substanz? — Diese Frage ist gewiß weder vorwitzig noch überflüssig. Ist der „Sitz" der Seele dort zu suchen, bis wohin die Nervenerregungen gelangen müssen, um mit Bewußtsein und Spontaneität in den Bewegungsreiz umgesetzt zu werden? Aber dieser Ort ist, wie wir oben sahen, eine leere Stelle, ein inhaltsloser mathematischer Punkt, und seine Existenz nur eine gedachte, ideale. Oder sitzt die Seele irgendwo im Gehirne, wie der Telegraphist an seinem Apparate — an einem materiellen Zentralpunkte, in dem sich alle Nervenfasern vereinigen, um alle Eindrücke von außen in Empfang zu nehmen und die Antwort nach außen abzugeben? Etwa, wie Descartes meinte, in der Zirbeldrüse? Oder im großen, oder im kleinen Gehirn? oder im Rückenmarke? oder im Herzen? — Einen solchen einheitlichen materiellen Abschluß der Nerven giebt es nicht. Die Sehnerven kreuzen sich im Gehirne, die meisten Organe sind paarig vorhanden — wo wäre der Zentralpunkt für die Seele?[1])

Man hat das Gehirn lebendiger Tauben soweit zerstört, daß die Tiere nur eben nicht an Verblutung sterben mußten — und sie haben noch ihre Federn geputzt und sind, auf den Rücken gelegt, wieder aufgestanden, haben also noch spontane und zweckmäßige Thätigkeit ausgeführt, und Ähnliches hat man an Fröschen und an anderen Tieren beobachtet. Es ist nachgewiesen, daß Herzen von Kaltblütlern, auch wenn sie vollständig aus dem Körper entfernt wurden, noch eine volle Woche weiter schlagen, und daß auch andere Teile von Kaltblütlern noch Tage hindurch, solche von Warmblütlern noch Stunden lebendig bleiben können. Nachweisbar wird ferner die Thätigkeit eines erkrankten Gehirnteiles durch den andern ersetzt, wie man denn auch die Thatsache der Wiederkehr des normalen Bewußtseins bei Irrsinnigen kurz vor deren Tode damit erklärt, daß der kranke Teil früher völlig abstirbt und so durch den Wegfall des Druckes auf die gesunden

---

[1]) Es ist eines der wichtigsten Ergebnisse der biologischen Forschung, daß die höheren Organismen aus unzähligen Elementarteilen, den Zellen bestehen, welche ihre eigene, besondere Lebensthätigkeit entfalten. Mit dieser Erkenntnis fiel die Annahme von einem besonderen, auf ein bestimmtes Organ oder auf einen Teil desselben beschränkten „Sitz des Lebens" von selbst.

Partieen eine Entlastung der letzteren herbeiführt. Man hat beobachtet, daß mit dem Verluste einzelner Hirnteile bei Verwundeten einzelne Jahre oder Perioden aus dem Gedächtnisse ihres Lebens entschwunden sind, daß infolge von Gehirnkrankheiten die Erinnerung an Zahlen, an Hauptwörter, Zeitwörter 2c., aber eben nur an diese, verloren ging, ein anderer hatte nach überstandenem Typhus das Lesen und Schreiben gänzlich vergessen — sprechen diese und ähnliche Thatsachen nicht dafür, daß bestimmte geistige Fähigkeiten an ganz bestimmte Gehirnteile gebunden sind? Für das Organ des Verstandes hält man das vordere Gehirn, für das des sinnlichen Begehrens das hintere Gehirn, für den Sitz des Bewußtseins die graue Rinde; das sind vielleicht Hypothesen; wie vertragen sich aber obige Thatsachen mit der substanziellen Einfachheit der Seele?

Auch die Thatsache, daß alle gleichzeitigen Vorstellungen in ein Moment des Bewußtseins zusammenfließen, und daß die aufeinander folgenden Seelenzustände ein zusammenhängendes Ganzes, ein Kontinuum, darstellen, also die Einheit, Einerleiheit und Beharrlichkeit des Ich, ist an sich noch kein Beweis für die Substanzialität der Seele. Denn die Vereinigung aller gleichzeitigen Vorstellungen in ein Moment des Bewußtseins erklärt sich wohl hinlänglich durch die gesetzmäßige Wechselwirkung und innige gegenseitige Beziehung und Durchdringung der Vorstellungen, wie andererseits die Kontinuität des Vorstellungsverlaufes ihren Grund in der bereits angesammelten festen Vorstellungsmasse des Ich hat, welche auf die neu eintretenden Vorstellungen und Lebensereignisse apperzipierend wirkt und dieselben mit der Vorstellungsmasse des Ich innig verschmelzt. So wird sich das „Ich" bewußt, daß es seine Vorstellungen, seine Entschlüsse, Thaten und Schicksale sind — so entwickelt sich aus dem psychologischen Ich das historische oder empirische Ich des Menschen.

Dieses historische Ich kann sich ändern und ändert sich thatsächlich unzähligemale — durch Änderung der Grundsätze und Lebensanschauungen, durch tief eingreifende Erlebnisse und Schicksale, durch Krankheiten, durch Änderung des Standes, des Namens 2c.; trotzdem wird die Kontinuität dieser „Iche" nicht aufgehoben, solange sie das Gedächtnis als bloße Entwickelungsmomente der Lebensgeschichte des ursprünglichen Ich zu bewahren und das Bewußtsein sie aufeinander zu beziehen, d. h. die Identität des Ich vor und

nach der eingetretenen Veränderung festzuhalten vermag.[1]) Ist dies nicht mehr der Fall, geht der Faden des Zusammenhanges verloren, wird das folgende Ich nicht mehr auf das frühere bezogen, sondern als ein fremdes, selbständiges aufgefaßt, dann treten eben Seelenstörungen ein, welche den Charakter des Wahnsinns annehmen. So bleibt die geistige Gesundheit eines Schauspielers, der sich in Ausübung seiner Kunst etwa in das Ich Cäsars hineindenkt, so lange ungestört, als er sich bewußt ist, daß er trotz seiner Rolle eigentlich und wesentlich das ist und bleibt, was er bisher gewesen. Eine solche Seelenstörung kann aber erst dann sich völlig ausgestalten, wenn die Vorstellung des Leibes, dieses Ausgangs- und Mittelpunktes der Ich-Vorstellung, durch somatische, d. i. körperliche Ursachen, insbesondere durch Nerven- oder Gehirnkrankheiten, alieniert und damit die Vitalempfindung gänzlich geändert wird.

Wir können daher auf Grund der vorstehenden Untersuchungen nichts anderes sagen, als: die Substanzialität der Menschenseele läßt sich nicht beweisen — weder empirisch noch spekulativ. Wir können nicht dem krassen Materialismus beistimmen, welcher nur das Sinnenfällige als real gelten läßt; aber ebenso wenig vermögen wir auch dem Dualismus in der Anthropologie recht zu geben. Das Gehirn ist nicht die einzige, ausschließliche, letzte und eigentliche Ursache, die Totalursache, die causa efficiens des Denkens, aber es ist erfahrungsgemäß hiezu die notwendige Voraussetzung und Bedingung, das beim Denken funktionierende Organ, die conditio sine qua non geistiger Thätigkeit, und diese Thatsache ist mit der Substanzialität der Seele nicht vereinbar.

Man hat zwar eingewendet, das Gehirn führe der Seele mittels der Sinnesorgane nur das Material des Denkens zu, das Denken, als die Verarbeitung dieses Materiales, ist aber ausschließlich eine Funktion der Seele und nicht des Gehirnes, denn das Gehirn ist etwas Materielles und kann daher nicht Gedanken und Ideen hervorbringen, da diese das Gegenteil der Materie sind; hat nun die Seele eine besondere, selbständige Thätigkeit, dann hat sie auch ein besonderes, selbständiges Sein und Dasein, also ist sie schon aus diesem Grunde notwendig ein substanzielles Wesen. — Allein das Angeführte spricht doch nur gegen die

[1]) So sehen wir z. B. auch ein Baumblatt, eine Blume, ein Tier in den verschiedenen aufeinander folgenden Entwickelungsstadien — eben wegen der Kontinuität des Entwickelungsprozesses — als ein und dasselbe Ding an.

Identität von Hirn und Seele, also gegen den krassen Materialismus, während die daraus gezogene Folgerung offenbar zu viel behauptet, weil diese Folgerung durch die Erfahrung nicht bestätigt wird. Wäre das Gesagte richtig, dann wäre wohl vielleicht eine Ermüdung und Abnützung des Gehirnes begreiflich und erklärlich, wenn und so lange dieses durch die Sinnesorgane, insbesondere durch das Gesicht und Gehör, der Seele das notwendige Materiale ihrer Thätigkeit zuführt; wie aber erklärt sich eine solche Anstrengung und Abspannung des Gehirnes bei der reinen und bloßen Denkthätigkeit des Menschen, bei der ausschließlich geistigen Arbeit, bei welcher alle Sinnesthätigkeit ruht, ja ruhen muß, falls erstere leicht und ungestört vor sich gehen soll? Ist diese Denkthätigkeit eine ausschließliche Wirkung und Bethätigung der selbständig existierenden Seele, demnach etwas rein Immaterielles, dann wäre die gleichzeitige Abnützung und Anstrengung des Gehirnes nicht erklärlich; vielmehr weist diese Erfahrungsthatsache darauf hin, daß die geistige Thätigkeit mit gewissen physikalisch-chemischen Prozessen und Veränderungen der Gehirnatome Hand in Hand geht und durch dieselben bedingt ist, woraus sich auch erklärt, warum die geistige Thätigkeit beim Kinde erst mit der fortschreitenden Ausbildung und Entwickelung des Gehirns sich allmählich vervollkommnet, warum die Verkümmerung und rückschreitende Metamorphose des Gehirnes im Greisenalter auch ein Nachlassen des Gedächtnisses, der geistigen Kraft und Frische nach sich zieht — Ausnahmen bestätigen die Regel! — warum Erkrankungen des Gehirnes auch Störungen der seelischen Thätigkeit und Gesundheit bedingen, warum geistige Überanstrengung nicht selten Erkrankung des Zentralnervensystems und selbst die Auflösung des leiblichen Organismus zur Folge hat 2c.

Würde ferner die Seele ausschließlich aus und durch sich selbst, also nicht mittels des Gehirnes denken, wie käme es dann, daß z. B. infolge längeren angestrengten Denkens das Gehirn sich mit Blut überfüllt, daß durch die geistige Arbeit Blut und Nervensubstanz des Gehirnes konsumiert wird und der Erneuerung bedarf, ähnlich, wie der durch das chemisch-physikalische Erregungselement mittels einer Kohlen- und Zinkplatte erzeugte elektrische Strom die letzteren allmählich verbraucht und aufzehrt, daß tiefes Nachdenken Verdauung und Blutumlauf stört, wie umgekehrt heftiger körperlicher Schmerz, Überfüllung des Gehirns mit Blut und Blutleere

des Gehirns, Kälte, Hunger ꝛc. die geistige Thätigkeit stören oder sie ganz aufheben?

Ja selbst die Thatsache, daß im Schlafe, in der Ohnmacht, beim Ersticken, Ertrinken ꝛc. wie auch im Tode das Bewußtsein und alle Geistesthätigkeit schwindet, ist mit der metaphysischen Selbständigkeit und Substanzialität der Seele nicht verträglich; denn ist die substanzielle Seele der Grund und Träger des Bewußtseins, Selbstbewußtseins und aller eigentlich geistigen Thätigkeit, und sie ausschließlich, dann wäre eine Störung und Aufhebung der Seelenthätigkeit infolge einer Störung und Aufhebung der leiblichen Funktionen nicht erklärlich, da die Seelensubstanz hiedurch nicht berührt werden könnte. Bemerkt man dagegen, daß diese wechselseitige Beeinflussung von Leib und Seele eine Folge des innigen Zusammenhanges zwischen Leib und Seele ist, so muß erwidert werden, daß es sich ja eben um die Erklärung der Möglichkeit einer derartigen Wechselwirkung zwischen zwei heterogenen Substanzen, der materiellen und geistigen, handelt.

Auch der so überaus komplizierte, ja geradezu geheimnisvolle Bau des Gehirnes[1]) deutet darauf hin, daß sein Zweck und seine Bedeutung nicht bloß darin besteht, der Seele durch die Sinnesorgane äußere Eindrücke und Wahrnehmungen zuzuführen.

---

2. Die Unsterblichkeit der Seele.

Lehre der Theologie über die individuelle Unsterblichkeit. — Diese Lehre ist nicht ein Gegenstand des Wissens, sondern des Glaubens. — Stellung der antiken Philosophie zur Unsterblichkeitslehre. — Die Argumente Platos für die Unsterblichkeit der Seele. — Stellung der römischen Denker zu dieser Lehre. — Die Entwickelung der Unsterblichkeitslehre bei den Hebräern. — Althebräische Vorstellungen über den Zustand und das Schicksal der Verstorbenen. — Die Unsterblichkeitslehre in den neutestamentlichen Büchern. — Die Lehre vom besonderen und allgemeinen Gerichte. — Unsicherheit der Theologie betreffs einschlägiger Fragen. — Der Himmel. — Kontroverse der Theologen bezüglich des Wesens der himmlischen Seligkeit. — Die römisch-katholische und evangelische Theologie über Grade der Seligkeit. — Antwort der Theologie auf verschiedene Bedenken. — Die Hölle. — Über das Wesen des höllischen „Feuers“. — Das „Wo?“ der Hölle. — Gradunterschiede der Strafe der Verworfenen. — Kritik der theologischen Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen. — Der Dualismus der Weltentwickelung gemäß der derzeitigen theologischen Lehre. — Die Lehre der

[1]) Vgl. Huschke, Schädel, Hirn und Seele des Menschen. Jena, 1854.

römisch-katholischen Theologie von einem besonderen „Reinigungsorte" ist biblisch nicht beweisbar. — Frühzeitige Ausbildung dieser Lehre. — Das „Feuer" und das „Wo?" des Reinigungsortes. — Religiöse, sittlich-praktische und ethisch-psychologische Begründung des Unsterblichkeitsglaubens. — Das menschliche Verlangen nach Fortdauer, nach vollkommener Glückseligkeit und Erkenntnis. — Die Notwendigkeit einer vollkommenen Vergeltung im Jenseits. — Einwendungen. — Die Weltgeschichte das Weltgericht? — Stellung hervorragender Geister zur Unsterblichkeitslehre. — Gegenbemerkungen. — Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens. — Schlußbemerkung. —

Läßt sich nun aber die Substanzialität der Seele nicht beweisen, so läßt sich auch für deren individuelle Fortdauer nach dem Aufhören der organischen Funktionen, also nach dem Eintritte des Todes, kein Beweis liefern. Zudem gilt, was zur Begründung der Substanzialität, Einfachheit und Einheit der Menschenseele gesagt wurde, im Grunde genommen auch für die Tierseele. Überdies liegt im Wesen und Begriffe der Unsterblichkeit des Geistes, d. h. der von ihrem Leibe getrennten oder getrennt gedachten Seele, nicht bloß dessen substanzielle Fortdauer nach dem Tode, sondern dessen Fortdauer als individuelle, bewußte und selbstbewußte Persönlichkeit, während doch erfahrungsgemäß und unleugbar das individuelle Bewußtsein und Selbstbewußtsein im Tode schwindet, und es bleibt daher wohl nur die Annahme, daß Gott durch einen außerordentlichen Akt seiner Thätigkeit, demnach durch ein Wunder, die geschwundenen Seelenthätigkeiten wieder wecke und das Ich- und Selbstbewußtsein wieder herstelle. . .

Das letztere lehrt nun die Theologie auch wirklich, wie sie auch zugeben muß, daß es mittels des natürlichen Erkennens ebenso unbegreiflich ist, wie eine Fortsetzung des Ichbewußtseins nach dem Zerfalle des individuellen Leibes, demnach ohne alle somatische Basis, möglich erscheint, als, wie die Seele nach dem leiblichen Tode, also ohne Vermittlung der Sinnesorgane und überhaupt des Leibes, thätig sein, wie sie erkennen, fühlen, streben und wollen kann. Doch kann sich die Theologie in ersterer Beziehung darauf berufen, daß die Vorstellung des Leibes bei der weiteren und intensiveren Ausgestaltung und Fortentwickelung des Ichbewußtseins, also wenigstens bei seelisch regsamen Individuen und namentlich im Greisenalter, immer mehr in den Hintergrund tritt, daß damit das Ichbewußtsein sich stets mehr verinnerlicht und vergeistigt, und so die rein geistige, leiblose Forteristenz gewissermaßen antizipiert, während die Theologie von ihrem Standpunkte bezüglich der zweiten

Schwierigkeit darauf hinweist, daß eine Seelen- oder vielmehr Geistesthätigkeit an sich auch ohne Vermittlung der leiblichen Organe möglich ist und vor sich geht, daß auch die rein geistigen Wesen, die Engel, ohne körperliche Organe erkennen, und daß die Seele, losgelöst von den Banden des Körpers, welcher erfahrungsgemäß die freie Entfaltung der Seelenkräfte nicht selten behindert und beeinträchtigt, nach dem Tode sich wird umso ungehinderter zu bethätigen, umso klarer und vollkommener zu erkennen vermögen: „Hier sehen wir durch einen Spiegel, rätselhaft, dort aber werden wir Gott schauen von Angesicht zu Angesicht.“ [1])

Daß allerdings mit diesen Hinweisen die in Rede stehenden Instanzen nicht behoben seien, liegt auf der Hand. Wie verhält es sich, um nur dieses zu erwähnen, in Bezug auf den ersten Punkt mit solchen Seelen, welche sich von ihren Leibern in einem Zeitpunkte trennen müssen, wo die Seele eine eigentlich geistige Thätigkeit noch gar nicht entfalten konnte, oder wo das Ichbewußtsein noch mit der Vorstellung des Leibes zusammenfällt, oder wo es zu einer Verinnerlichung und Vergeistigung des Ichbewußtseins überhaupt nicht kommt? Und geht es, streng wissenschaftlich und methodisch betrachtet, in Bezug auf den zweiten Punkt an, eine Unbegreiflichkeit durch die Berufung auf eine andere Unbegreiflichkeit begreiflicher zu machen? Zudem lehrt die heutige Theologie ausdrücklich, daß die einzelnen Seelensubstanzen nicht absolute Wesen seien, daß sie nicht von Ewigkeit existieren, vielmehr von Gott in der Zeit geschaffen wurden und werden; haben sie somit einen Anfang in der Zeit, so muß ihnen auch ein Aufhören oder ein Ende in der Zeit zukommen, woraus allein schon folgt, daß die Unsterblichkeit dem Menschengeiste — trotz der von der Theologie aufgestellten, angeblich evidenten Gegengründe, ja im geraden Gegensatze zu diesen Argumenten — nicht an sich und aus sich selbst, nicht als eine der Menschenseele immanente natürliche Qualität zukommt, daß sich demnach diese Unsterblichkeit der Seele analytisch und direkt nicht beweisen lasse, d. h. daß die Unsterblichkeitslehre nicht Gegenstand des eigentlichen Wissens ist, sondern des Glaubens.

Ein Blick auf die Versuche, die individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode philosophisch und spekulativ zu beweisen, bestätigt das eben Gesagte. Selbstverständlich werden einen solchen

[1]) I. Kor. 13, 12.

Beweis nur solche philosophische Systeme versucht haben, zu deren Konsequenzen infolge ihres idealistischen Grundcharakters auch die Lehre der substanziellen oder dynamischen Unabhängigkeit des Seelenwesens vom Leibe gehört, oder welche sich von vornherein in den Dienst der positiven Kirchenlehre gestellt haben, während Systeme mit einer prinzipiell materialistischen und rein mechanischen Weltanschauung die Unsterblichkeit von vornherein verwerfen mußten.

So sahen die alten jonischen Naturphilosophen in der „Seele" nur einen besonders feinen und reinen Bestandteil des Urstoffes; da die Seele das Prinzip der Bewegung in sich selbst trage, so gehe sie zwar im Tode nicht unter, aber sie löse sich wieder in den allgemeinen Urstoff auf. Anaximenes hält die Seele für Luft, die den Menschen zusammenhält, wie Hauch und Luft die Welt zusammenhält;[1] Heraklit faßt die Seele als eine Ausscheidung des feurigen Urelementes.[2] Pherekydes von Syros war der erste, der die Unsterblichkeit in der Form der „Seelenwanderung" vortrug,[3] welche Lehre Pythagoras und seine Schüler zu der ihrigen machten, wogegen Herodot versichert, die griechischen Bekenner dieser Lehre hätten dieselbe aus Ägypten entlehnt.[4] Die Seelenwanderungslehre vertritt auch Empedokles von Agrigent; die Menschenseelen sind gefallene Geister, welche aus dem Sphäros ausgestoßen und von einem Elemente ins andere geschleudert werden; auch durch Pflanzen- und Tierleiber müsse die Seele ihre reinigende Wanderung vollbringen, und Empedokles selbst behauptet von sich, daß er bereits Vogel, Strauch und Fisch, Jüngling und Mädchen gewesen.[5]

Den Atomisten, mit Demokrit von Abdera an der Spitze, ist die Seele ein Aggregat von runden Feueratomen, welche beim Tode zerstieben und in den allgemeinen Weltstoff übergehen. Anaxagoras spricht sich betreffs der individuellen Unsterblichkeit nicht bestimmt aus, bei Euripides lauten die Äußerungen über das Jenseits und den Wert des Lebens schwankend und unsicher. Pindar läßt die Seelen der Reinen auf den Inseln der Seligen wohnen, die Geister der Frevler vor dem strengen Richterstuhle eines unterirdischen Richters erscheinen. Selbst Sokrates kommt, wie es scheint, bezüglich der Unsterblichkeitsfrage über eine unsichere Hoffnung, über einen persönlichen Wunsch nicht hinaus.[6] Die Argu-

---

[1]) Plut. Plac. phil. I. 3. — [2]) Aristot. de an. I. 2. — [3]) Cic. Tusc. I. 16; Divin. I. 50; August. ep. 137. — [4]) Herod. II. 123. — [5]) Diog. Laërt. VIII. 77. — [6]) Plat. Apol. Socr. 32.

mentation für die Unsterblichkeit im Phädon ist nicht sokratisch, sondern platonisch oder vielmehr pythagoreisch.

Erst Plato lehrt die Fortdauer nach dem Tode mit größerer Sicherheit; er nimmt in der Menschenseele drei Bestandteile oder verschiedene Wesen an, von denen nur die Vernunft, das Göttliche im Menschen, unsterblich sei, während das mutige und leidenschaftliche Element sowie die niedere sinnliche Begierde sterblich sei. Den Sitz der vernünftigen Seele denkt sich Plato im Kopfe, jenen der mutigen im Herzen, der sinnlich begehrenden in der Leber.[1]) Über die Unsterblichkeit handelt Plato in drei Dialogen: im Phädrus verteidigt er die Präexistenz der Seelen, deren Zahl eine stets gleiche und unveränderliche sei, im Symposion bespricht er den Einfluß der Unsterblichkeitslehre auf die Verhältnisse des gegenwärtigen Lebens, während er im Phädon den Tod als den Vermittler einer seligen Zukunft hinstellt. Als Argumentes für die Unsterblichkeit bedient sich Plato zunächst des heraklitischen Axioms des ewigen Kreislaufes des Werdens und des Wechsels entgegengesetzter Zustände. Ginge alles Lebende in den Tod als das absolute Nichtsein über, dann müßte zuletzt ein völliger Stillstand in der ganzen Natur eintreten. Außerdem macht Plato, entsprechend seiner Präexistenzlehre, den Satz geltend, alles Lernen sei eigentlich nur ein Wiedererinnern an früher schon Wahrgenommenes. Indem nun in der Seele Erkenntnisse, welche sie schon im vorzeitlichen und vorleiblichen Leben gehabt, wieder erweckt werden und sie die Wahrheit im Begriffe erfaßt, erinnert sie sich an das wahrhaft Seiende, die „Idee", welche sie früher in Gott geschaut, und sehnt sich nach jenem seligen Zustande zurück.[2]) Ferner sei die Seele das Lebensprinzip des Leibes, also die Verwirklichung der Idee des Lebens, „Leben" und „Seele" sind daher geradezu idente Begriffe, und es widerspricht daher dem Wesen und Begriffe der Seele, wenn man sie als dem Tode unterworfen auffaßt.[3]) Zerstört könnte die Seele nur durch die ihr eigentümliche Krankheit werden — durch das Böse, was aber erfahrungsgemäß nicht der Fall.[4]) Außerdem sei die Seele den „Ideen" verwandt, weil sie dieselben erkennt, und sie müsse daher gleich diesen einfach, unzerstörbar und ewig sein — eine Lehre, welche mit der von Plato behaupteten Geteiltheit des Seelenwesens allerdings schwer vereinbar ist. Nach dem Tode müsse

[1]) Tim. 70. 84. — [2]) Meno, p. 81; Phaed. 72 sqq. — [3]) Phaed. 105 sqq; 102—7; Rep. I. 353; legg. 10, 895. — [4]) Rep. X. 609.

die Seele zehn Stufen von Wanderungen zurücklegen, bevor sie zum körperlosen Leben, zum reinen Anschauen der Gottheit und der Ideenwelt gelangt;[1]) nur die philosophischen Seelen bedürfen einer bloß dreimaligen Wanderung; die anderen werden nach ihrer ersten Wanderung (d. h. ihrem ersten Leben) in der Unterwelt gerichtet und büßen dort ihre Schuld, die Unheilbaren werden auf ewig in den Tartarus verstoßen,[2]) während die Gerechten bis zum Eintritte in das zweite Leben auf einem ihnen verwandten Gestirn seliger Ruhe pflegen. Doch werden auch die in den Tartarus Verstoßenen erlöst, wenn jene, an denen sie gefrevelt, ihnen Verzeihung zuteil werden lassen.[3])

Aristoteles verwirft die Lehre einer Präexistenz der Seele und der Seelenwanderung. Die Seele, als „Entelechie" des Leibes, d. h. als das den Stoff bestimmende und überwindende Lebensprinzip, ist das allein wahrhaft Seiende, der Leib ist für sich nichts;[4]) er ist das Mittel, in welchem der Zweck, die Seele, sich verwirklicht; daher kann umgekehrt die Seele nicht ohne ihren Leib gedacht werden; beide entstehen mit einander. Auch Aristoteles unterscheidet an der Seele drei Bestandteile: die ernährende, die empfindende und die denkende Kraft, den Nus, welch letzterer wieder in den leidenden und thätigen Verstand und die Vernunft zerfällt. Nur die Vernunft, die reine Intelligenz, die im Menschen als selbständiges Wesen existiere, sei unsterblich.[5]) Da nun das Gedächtnis zur sensitiven Seele gehört und ein individuelles Denken nur mittels des Verstandes oder des leidenden Nus stattfindet, so hört mit dem Tode alles Selbstbewußtsein auf; eben deshalb könne auch von einer Seligkeit der Verstorbenen nicht die Rede sein, da eine Glückseligkeit ohne Bewußtsein und Thätigkeit nicht denkbar sei.[6])

Die Stoiker hielten die Seele für einen Hauch oder ein Feuer wie die Weltseele, von der sie ein Teil sei; sie sei daher, obgleich mit dem göttlichen Wesen verwandt, körperlich und vergänglich, indem sie nach dem Tode in den allgemeinen Äther oder die Gottheit zurückkehre.[7]) — Epikur hält die Menschen wie die

---

[1]) Rep. X. 615. — [2]) Phaedr. 249; Rep. X. 614. — [3]) Phaed. 114.

[4]) De an. II. 1. Im Widerspruche mit dieser Auffassung schreibt aber Aristoteles an manchen Stellen dem Leibe einen bestimmenden Einfluß auf die Seele zu (vgl. Pol. VIII. 4).

[5]) De an. III 5. — [6]) Eth. Nic. I. 11. — [7]) Plut. plac. phil. IV. 7; Cic. Tusc. I. 31.

Tiere für ein Erzeugnis der Erde. Die Menschenseele sei ein aus den feinsten, runden und feurigen Atomen zusammengesetzter Körper, welcher, gleich erwärmter Luft, in schnellster Bewegung den ganzen Leib durchdringt, während der feinste Teil der Seele, der empfindende und denkende Geist, in der Brusthöhle wohnt. Wenn der Tod das Wohnhaus der Seelenatome zerstört, dann verflüchtigen sich diese sofort. Charakteristisch ist die Bemerkung Epikurs, nur durch die Lehre der Sterblichkeit der Seele werde der Mensch vor dem größten Hindernisse ungestörten Lebensgenusses, vor der bangen Furcht vor der Unterwelt und den Strafen nach dem Tode bewahrt.[1]) — Die Skeptiker und selbst einzelne spätere Peripatetiker fassen die Menschenseele gleichfalls als etwas Stoffliches und verwerfen damit deren Unsterblichkeit oder besser: deren individuelle Fortdauer nach dem Tode.

Unter den Römern sucht nur Cicero die persönliche Fortdauer des Menschen nach dem Tode philosophisch zu begründen, wobei er sich hauptsächlich Platonischer Argumente bedient;[2]) aber zweifellose Sicherheit vermochten ihm diese Beweisgründe nicht zu bieten. „Irre ich, daß ich die Seelen der Menschen für unsterblich halte, so irre ich gerne und will mir diesen Irrtum, so lange ich lebe, nicht entreißen lassen. Sollen wir nicht unsterblich sein, so ist es doch für den Menschen wünschenswert, zu seiner Zeit zu verlöschen. Ist auch im Tode nichts Gutes, so doch gewiß auch nichts Schlimmes."[3]) Übrigens versteht auch Cicero unter der „Unkörperlichkeit", die er der Seele beilegt, und aus der er die Gründe für die Unsterblichkeit herleitet, nichts weiter, als daß die Seele ein alle sinnenfälligen Dinge an Feinheit übertreffender Körper sei.[4]) Ethische Gründe für die Unsterblichkeit kennt Cicero nicht, zumal er die strafende Gerechtigkeit Gottes als Vergeltung überhaupt leugnet. „Hältst du mich," läßt er einen seiner Zuhörer bei der Erwähnung des unterirdischen Gerichtes ausrufen, „für so verrückt, daß ich solche Dinge glauben sollte?" Vielmehr kennt Cicero nur die Alternative: entweder Aufhören des Seins überhaupt, oder ein Zustand der Seligkeit.

Seneca betrachtet die Fortdauer nach dem Tode als etwas Ungewisses; zwar ist ihm einmal der letzte Tag des Erdenlebens

---

[1]) Diog. Laërt. X. 46—50; Lucret. IV. 35—269.

[2]) Tusc. I. 27; 31; V. 13; de divin. I. 49. — [3]) De off. III. 28. — [4]) De fin. IV. 11, 14; Tusc. I. 17.

der Geburtstag des ewigen,[1]) und er redet von einem seligeren Zustande, wenn der Geist von der Bürde des Lebens frei und in die Region der Abgeschiedenen aufgenommen sei, aber andererseits erklärt er, die Unsterblichkeit nur auf das Wort großer Männer hin geglaubt zu haben, die mehr verheißen als beweisen.[2]) Bisweilen tröstet er sich nur noch mit der Empfindungslosigkeit nach dem Tode, mit dem Erlöschen des Bewußtseins, woraus die Unmöglichkeit irgend eines unbehaglichen Zustandes resultiere.[3]) — Ovid sieht in der Menschenseele einen Funken des göttlichen Äthers und lehrt die ewige allgemeine Verwandlung, die er dem Pythagoras in den Mund legt.[4]) — Vergil betrachtet die Menschenseele als Teil der Weltseele; nach dem Tode steigt der Menschengeist in die Unterwelt hinab, wo er einem gerechten Gerichte anheimfällt; ein neuer Leib wird ihm angewiesen, und ist er nach langen Wanderungen von seinen Flecken gereinigt, kehrt er als makelloser Äther in seine Quelle zurück.[5]) — Plutarch hält an der Unsterblichkeit der Seele fest; es könne nicht angenommen werden, die Seelen seien nur gemacht, um einen Tag lang in einem zarten Fleischeskörper zu blühen, um sodann bei der geringsten Veranlassung ausgelöscht zu werden. Die Dionysischen Mysterien sind ihm für seine Hoffnung der Unsterblichkeit eine besondere Stütze.[6]) Doch verwirft er die Mythe vom Hades und meint gleich anderen Philosophen, daß nach dem Tode nichts zu fürchten sein könne.[7]) — Tacitus hofft, daß wenigstens einigen ausgezeichneten Seelen eine Fortdauer nach dem Tode werde zuteil werden.[8]) Für die Seelen der gewöhnlichen Menschen, der großen Menge, nimmt er daher die Unsterblichkeit nicht in Anspruch, und ebensowenig erwartet auch er eine allgemeine Vergeltung in einem Jenseits — ein Gedanke, den das Altertum mit wenigen Ausnahmen überhaupt unerträglich findet und daher zurückweist. Berichtet doch der vorerwähnte Plutarch von seinen Zeitgenossen, daß zwar die Griechen an den Tod als absolute Vernichtung nicht glauben wollen, daß es aber nur wenige giebt, welche an die Strafen des Hades glauben und sich vor ihnen fürchten; die meisten hielten die Erzählungen davon für ein Ammenmärchen und wollten im „Hades" nur einen Zustand ungetrübten Glückes und heiteren Lebensgenusses mit Spiel und Tanz anerkennen.

---

[1]) Ep. 102 ad Lucil. — [2]) Consol. ad Polyb. 28; ep. 56, 63. — [3]) Ep. 55; ad Polyb. 27. — [4]) Metam. XV. 153—175.

[5]) Aen. VI. 727—751. — [6]) Consol. ad uxor. p. 611. — [7]) De ser. num. vind. p. 563—67. — [8]) Agric. 46.

Erst die auf dem positiven Christentume fußende Theologie und Philosophie lehrt die Unsterblichkeit der Seele und damit die individuelle Fortdauer des Menschengeistes nach seiner Loslösung vom Körper mit aller Entschiedenheit und mit einer jeden Zweifel ausschließenden Gewißheit, wobei sie sich betreffs der Glaubwürdigkeit dieser Lehre auf die Aussprüche der Bibel als Quelle der göttlichen Offenbarung beruft, während sie sich hinsichtlich der natürlichen und wissenschaftlichen Beweisgründe wesentlich an die Ausführungen Platos und Aristoteles' anschließt.[1])

Hiebei ist ein kurzer Rückblick auf die allmähliche Ausgestaltung dieser Lehre auf Grund biblischer Anschauungen und Aussprüche nicht uninteressant. Man würde nämlich irren, wenn man meinte, die Unsterblichkeitslehre sei in den altbiblischen Lehren schon vollkommen klar und bestimmt ausgesprochen, und diese Lehre bilde daher einen grundwesentlichen oder auch nur einen integrierenden Bestandteil der althebräischen Religion. Die Genesis weiß bezüglich des Wesens und Werdens des Menschen bekanntlich nur zu berichten, Gott habe den Menschen aus Erdenlehm gebildet und in sein Angesicht den Odem des Lebens gehaucht, „und also ward der Mensch zum lebenden Wesen."[2]) Hier wird demnach der Mensch noch einfach als „lebendes Wesen", als organisches Gebilde aufgefaßt, und dieses Leben, diese Organisation auf den Hauch aus dem Munde Gottes zurückgeführt. So unleugbar nun durch diese Art der Erschaffung des Menschen dessen bevorzugte Stellung vor den Tieren und Pflanzen ausgesprochen erscheint, so ist hier von einer Unsterblichkeit des Menschen im späteren theologischen Sinne, von einer beständigen Fortdauer des Gotteshauches nach dem eventuellen Zerfalle des Leibes noch in keiner Weise die Rede. Bei dem Mangel an spekulativem Denken wird vielmehr die „Seele" auch bei den alten Hebräern noch rein physisch und materiell aufgefaßt — als ein den Körper belebender Hauch oder Odem, und die Unsterblichkeit erscheint hier vorerst nicht in dem Glauben an die Fortdauer der von ihrem Leibe losgelösten Seele in einem Jen-

[1]) Eigentümlicherweise findet sich unter den lateinischen Kirchenschriftstellern eine Gruppe, welche, an dem Buchstaben der Bibel festhaltend, die Seele als flatus Dei auffaßt, einen vapor spiritus annimmt und somit eine ganz materialistische Seelenlehre vertritt. Hiezu gehört vor allem Tertullian (de an. 5), Arnobius, Hilarius, Cassianus u. a.

[2]) Gen. 2, 7.

seits — als Himmel oder Hölle — sondern als Fortexistenz des ganzen Menschen auf dieser Erde, oder vielmehr in dem ihm zum Aufenthalte angewiesenen Lustgarten, und diese Unsterblichkeit sollte er verlieren, wenn er von dem Baume der Erkenntnis äße.[1]) Den Sitz der Seele, Nephesch, — entsprechend dem griechischen ψυχή und dem lateinischen anima — dachten sich die alten Hebräer gleich den Griechen, Medern u. a. schon frühzeitig im Blute, mit welcher Vorstellung das Verbot des Blutgenusses zusammenhängt;[2]) diesem die Blutmasse des Organismus durchdringenden Lebensprinzipe wird auch die Fähigkeit des Denkens,[3]) der Liebe,[4]) des religiösen Gefühles[5]) ꝛc. zugeschrieben. Diese Seele heißt auch ruach, entsprechend dem θυμός, νοῦς und animus; ruach ist demnach mit nephesch ein- und dasselbe, nur reiner vom Leibe losgetrennt, und heißt auch neschamah, sofern dieses Lebensprinzip als von Gott dem Menschen eingehaucht gedacht wird.

Die nachexilischen Schriften stehen bereits unter spekulativem Einfluß und repräsentieren daher nicht mehr die ältesten psychologischen Anschauugen der Hebräer.[6]) Bezüglich der Fortdauer der Seele nach dem Tode spricht sich selbst noch das Buch des Predigers nicht mit einer jeden Zweifel ausschließenden Sicherheit aus, während der Pentateuch hievon nichts weiß und Motive, welche sich auf ein „Jenseits", auf einstige Belohnung und Bestrafung beziehen, für die Haltung der Gebote nicht kennt. Zwar sagt der Prediger an einer Stelle, daß „der Geist wieder zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat", während „der Staub wieder zu seiner Erde kommt, wovon er war";[7]) aber bei einer anderen Gelegenheit giebt er diesfalls seinem Zweifel Ausdruck: „Der Mensch kommt um wie das Vieh, und ein Schicksal haben beide; wie der Mensch stirbt, so stirbt auch dieses; alle atmen auf gleiche Weise, und nichts hat der Mensch mehr als das Vieh; alles fällt der Eitelkeit anheim, und alles geht hin an einen Ort; aus Erde ist es geworden, zur Erde kehrt es wieder zurück. Wer weiß, ob der Geist der Kinder Adams aufwärts fährt, und ob der Geist des Viehes abwärts fährt? .. Wer wird ihn (den Menschen) dahin bringen, daß er sehe, was nach ihm sein wird?"[8]) Doch wird in den

---

[1]) Gen. 2, 17. — [2]) Gen. 9, 4. — [3]) Ps. 139, 24; Spr. 19, 2. — [4]) Hohel. 7. — [5]) V. Mos. 6, 5. — [6]) Vgl. F. A. Carus, Psych. d. Hebr. S. 37 ff.; Gesch. d. Psychol. S. 51, 54. — [7]) Eccle. 12, 7. — [8]) Eccle. 3, 19—22.

späteren biblischen Büchern das Fortleben des Menschen nach dem Tode und damit die Unsterblichkeit durch den Hinweis auf das nach dem Tode vor Gott zu bestehende Gericht wenigstens thatsächlich und indirekt ausgesprochen. „Gott wird richten den Gerechten und Ungerechten;“[1]) „freue dich, Jüngling, in deiner Jugend . . aber wisse, daß Gott dich vor das Gericht führen wird.“[2])

Ziemlich unbestimmt und unsicher sind auch die althebräischen Vorstellungen bezüglich des Zustandes und Schicksales der Verstorbenen. Ein örtlich getrennter Aufenthalt der Dahingeschiedenen, derart, daß die Gerechten an einen Ort der Seligkeit, die Ungerechten an einen Ort der Strafe gelangen, findet sich in den Vorstellungen der alten Hebräer nicht; vielmehr ist die Unterwelt, Scheol, als deren Eingang man die im Süden von Jerusalem gelegene finstere Thalschlucht Hinnom — Gehenna — betrachtete, der gemeinsame Aufenthalt aller aus dem Leben Geschiedenen. Der Scheol ist ein stiller, finsterer Ort im Innern der Erde, wo die Seelen zwar von den Mühsalen des Lebens ausruhen, aber auch als „Schatten“ ein thatenloses, dumpfes und unerquickliches Dasein führen.[3]) „Thu eifrig, was immer deine Hand thun kann; denn in der Unterwelt, wohin du eilst, ist weder Werk, noch Vernunft, noch Weisheit, noch Wissen.“[4]) Im Scheol kann man „Gott nicht mehr preisen;“[5]) die Zeit nach diesem Leben ist eine „finstere Zeit“.[6]) So dachte sich der alte Hebräer seinen Scheol in fast derselben Weise, wie der Heide seinen Hades; die Homerischen εἴδωλα begegnen uns in den matten, kraftlosen Bewohnern des Scheol wieder. Besonders düster ist die Schilderung des Aufenthaltsortes der Abgeschiedenen in dem Buche Job. Ohne Kunde von seinen nächsten Angehörigen, befindet sich der Abgeschiedene in einem Zustande dumpfen, trübseligen Hinbrütens, in welchem er für die auf der Erde Zurückgelassenen nichts mehr empfindet, sondern nur über seinen eigenen Zustand trauert und ein dumpfes, schmerzliches Gefühl der eigenen Leiden hat.[7]) Aber nach diesen düsteren, fast verzweiflungsvollen Betrachtungen schwingt sich Job zur freudigen, glaubensvollen Hoffnung empor auf die persönliche Fortdauer nach dem Tode und auf ein seliges Schauen des allgerechten Gottes.[8])

---

[1]) Das. 3, 17. — [2]) Das. 11, 9. — [3]) Ps. 88, 11. Vgl. Döllinger, Heidentum und Judentum, S. 830. — [4]) Eccle. 9, 10. — [5]) Ps. 6, 6. — [6]) Eccle. 1, 8. — [7]) Job, 14, 22. — [8]) Job, 19, 23—27. Vgl. Ps. 73, 25. 26; 23, 4.

Weit bestimmter und entschiedener erscheint die Lehre betreffs der persönlichen Unsterblichkeit und des Schicksals des Menschen nach dem Tode im neuen Testamente ausgesprochen. „Fürchtet euch nicht vor denen, welche den Leib töten, aber die Seele nicht töten können."[1]) Sind auch derartige Aussprüche, welche die Unsterblichkeit der Seele direkt lehren, selbst in den neutestamentlichen Büchern vereinzelt, so ist die Zahl der indirekten Beweisstellen umso größer; oft und wieder, mit unausgesetzter, nachdrücklichster Betonung wird auf das Gericht hingewiesen, welches jeden Menschen einzeln[2]) und die Menschheit insgesamt[3]) nach diesem irdischen Dasein bei Gott erwartet. Im Zusammenhange damit wird die ewige Trennung der Guten von den Bösen gelehrt;[4]) der ewige Aufenthaltsort der Gerechten wird der Himmel sein, wo sie verklärt Gottes Angesicht schauen und eine nie endende Fülle der Seligkeit genießen;[5]) der ewige Aufenthaltsort der Ungerechten wird die Hölle sein, wo sie mit den verworfenen Engeln nicht endende Peinen erdulden werden.[6])

Allerdings giebt auch die positive Theologie zu, daß sich die auf das Jenseits bezüglichen Glaubenslehren dem natürlichen Begreifen und Verstehen entziehen. Das gilt ebenso von dem besonderen und allgemeinen Gerichte, wie bezüglich des Himmels und der Hölle, und es kann nicht geleugnet werden, daß der Versuch, die darauf bezüglichen Lehren dem Verständnisse etwas näher zu bringen, nur unter Voraussetzung der analogen Anwendung menschlicher, irdischer Verhältnisse auf das Jenseits, sowie unter der Voraussetzung einer anthropomorphistischen Gottesauffassung möglich ist. Wo das besondere und allgemeine Gericht stattfinden wird, wie dasselbe mit Rücksicht auf die Allgegenwart und reine Geistigkeit Gottes, und die Geistigkeit und Unsichtbarkeit der menschlichen Seelen und der Engel — auf welche sich das Gericht gleichfalls beziehen wird[7]) — vor sich gehen wird, in welcher Form die Verkündigung des Urteiles und dessen Bekanntgabe an den Einzelnen und die Gesamtheit geschieht und dgl. — das sind Fragen, über welche weder die Bibel noch die Väter Aufschluß geben oder vielmehr zu geben vermögen. Nicht einmal darin herrscht unter den Vätern Einigkeit, ob die Gerechten zur Seligkeit schon sofort nach ihrem Tode oder erst nach der allgemeinen Auferstehung ge-

---

[1]) Mtth. 10, 28. — [2]) Hebr. 9, 27. — [3]) Mtth. 25, 31. 32. — [4]) Das. 25, 34. 41. — [5]) I. Cor. 13, 12; Mtth. 5, 8; 5, 12; Apok. 21, 4; I. Petr. 1, 4. — [6]) Mtth. 25, 41; Marc. 9, 43. — [7]) II. Petr. 2, 4.

langen. Selbst noch der nachnicänische Kirchenlehrer Ambrosius meint, bis dorthin verweilen die gerechten Seelen im Paradiese (?), oder in gewissen verborgenen Wohnstätten[1]) (?). Ebenso giebt die Theologie zu, der Himmel sei ein Glaubensgeheimnis im eigentlichen Wortsinne, das die Vernunft weder aus sich zu erkennen noch zu begreifen vermag. Da zahlreiche Aussprüche der Schrift den Himmel als bestimmte Örtlichkeit bezeichnen,[2]) zumal auch weder die Seelen der Menschen noch die Engel „unendliche" oder „unermeßliche" und „allgegenwärtige" Wesen sind,[3]) so drängt sich naturgemäß die Frage nach dem Wo? dieser Örtlichkeit auf, welche Frage aber weder die Schrift noch die sogen. Überlieferung, obgleich sie doch Quellen der unmittelbaren „Offenbarung Gottes" sind, beantwortet.

Auch über den Zustand der in den Himmel Aufgenommenen vermag weder die Bibel noch die kirchliche Theologie nähere Aufschlüsse zu geben, sie begnügen sich vielmehr mit der Lehre, daß die Gerechten im Himmel Gott unmittelbar anschauen und sich seines Besitzes und des liebenden Genusses seiner Schönheit und Vollkommenheit ewig erfreuen werden.[4]) Der Apostel erklärt diesfalls nur: „Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, und in keines Menschen Herz ist es gekommen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben."[5]) Demnach ist das Wesen der himmlischen Seligkeit und insbesondere das „Anschauen Gottes" ein Geheimnis. Manche Väter fassen übrigens dieses „Anschauen" Gottes so wörtlich, daß sie meinen, die Augen der Verklärten würden derart „vergeistigt" (!) werden, daß sie zu einem geistigen Schauen Gottes befähigt sein werden.[6]) Ähnliches gilt auch von dem „Genusse der Schönheit und Vollkommenheit Gottes", dessen nähere Bezeichnung und Erörterung der Theologie selbstredend vollständig unmöglich ist.

Seit dem Mittelalter besteht unter den Theologen insbesondere die Kontroverse, ob das Wesen der himmlischen Seligkeit in einer Thätigkeit des Intellektes, oder des Willens, oder in beiden zugleich zu suchen sei; die erstere Meinung vertritt insbesondere Thomas von Aquin, die zweite Duns Scotus, die dritte

---

[1]) De bono mort. 10, 47. — [2]) Vgl. Mtth. 6, 9; Luk. 24, 51; Joh. 11, 41; Apok. 7, 55. — [3]) Vgl. Thom. Aqu. Suppl. III. Qu. 69. a. 1. — [4]) Vgl. Mtth. 5, 8; Joh. 17, 24; Apok. 22, 4; I. Kor. 13, 12 u. a. — [5]) I. Kor. 2, 9. — [6]) Vgl. Thom. Aqu. I. Qu. 12 a. 3 ad 2.

Bonaventura.[1]) Ferner lehren die römisch-katholischen Theologen im Gegensatze zu den Reformatoren Gradunterschiede der Glückseligkeit der Himmlischen und stützen sich diesfalls nicht nur auf das verschiedene Maß der im irdischen Leben erworbenen Verdienste, sondern auch auf gewisse Stellen der Schrift.[2])

Auf die Einwendung, das Mitgefühl mit den in die Hölle Verdammten müsse die Glückseligkeit der Auserwählten trüben, das Gegenteil aber wäre Gefühllosigkeit, insbesondere wenn zu diesen Verworfenen Eltern, Kinder, Geschwister, Freunde rc. gehören,[3]) erwidern die Theologen, diese Einwendung übertrage die Verhältnisse des irdischen Lebens auf das Jenseits und sei daher nicht (?) berechtigt. Das Bedenken endlich, die Verschiedenheit der natürlichen geistigen Befähigung, sowie der verschiedene Grad der Intensität und Extensität der im irdischen Leben erworbenen geistigen Erkenntnisse müsse doch auch den Grad der Erkenntnis Gottes und damit den Grad der Seligkeit im Jenseits beeinflussen, unzählige Menschen sterben sofort nach der Geburt oder werden überhaupt nicht lebend geboren, andere sterben als Säuglinge, als Kinder, wieder andere als Erwachsene rc., ja noch andere sind einer sittlichen und geistigen Entwickelung absolut unfähig, mit angeborenem Blödsinn und unheilbarem intellektuellem Siechtum behaftet — diese und ähnliche Bedenken weist die Theologie mit dem Bemerken zurück, der Grad dieser Seligkeit sei eben ausschließlich durch das verschiedene Maß der göttlichen Gnade bedingt, welches seinerseits sich nach den sittlichen Verdiensten und der Disposition des zu Beseligenden richte. Daß mit dieser Antwort nichts gesagt ist, die Schwierigkeiten nicht behoben, das Unbegreifliche nicht begreiflicher gemacht worden, dürfte einleuchtend sein...

Und das bisher über Gericht und Himmel Gesagte gilt auch bezüglich der biblisch-theologischen Lehre über die Hölle.[4]) Gemäß der biblisch-theologischen Lehre besteht die Strafe der in die Hölle Verworfenen in der Ausschließung von der beseligenden Anschauung Gottes als negativer Teil — poena domni —, und in inneren

---

[1]) Vgl. Ripalda, De Ente supern. Disp. 100. — [2]) Vgl. Joh. 14, 2; I. Kor. 3, 8; II. Kor. 9, 6 u. a.

[3]) Dieses Bedenken hebt insbesondere Schleiermacher hervor (Christl. Glaube, II. S. 550); vgl. Strauß, Glaubensl., II. S. 679.

[4]) „Hölle" kommt von „helle", der Unterwelt der alten Germanen; hëlan = hehlen, Hölle also ein verborgener, dunkler, unterirdischer Ort.

und äußeren Qualen als positive Seite — poena sensus. Als äußeren Strafmittels bedient sich die göttliche Gerechtigkeit eines materiellen (!) Elementes,[1]) dessen nähere Bezeichnung unmöglich ist, weil dasselbe wie die Hölle überhaupt zu den der menschlichen Vernunft unzugänglichen Geheimnissen der übernatürlichen Ordnung gehöre. Die Evangelien bezeichnen als dieses Strafmittel gemäß den Aussprüchen Jesu ein „Feuer", einen „Wurm",[2]) eine „Finsternis, wo Heulen und Zähneknirschen sein wird."[3]) Schon Augustinus zieht die buchstäbliche Deutung des Wortes „Feuer" der von Origenes, Theophylaktus u. a. vertretenen allegorischen Auffassung vor; nur das Wort „Wurm" könne allegorisch gefaßt werden.[4]) Die übrigen Väter lehren gleichfalls mit großer Bestimmtheit, das Feuer der Hölle sei als materielles Strafmittel zu denken, nur könne dieses Feuer mit dem natürlichen nicht von derselben Art sein; und in gleichem Sinne sprechen sich die mittelalterlichen Theologen aus.

Viel Schwierigkeit und Mühe bietet den Theologen die Beantwortung der Frage, wie denn ein materielles Strafmittel auf die reinen Geister — die gefallenen Engel — und auf die Seelen der Verdammten schmerzhaft einwirken könne — die Theologen fassen nämlich die Strafen der Hölle nicht als rein geistige, sondern auch als körperliche Qualen — während doch gemäß kirchlicher Lehre die Seelen der Verdammten nicht mit ihren natürlichen, irdischen Leibern, die ja im Grabe verfaulen, sondern mit „vergeistigten" Leibern vereinigt seien. Und andererseits — wie kann dieses materielle Strafmittel, dieses Feuer der Hölle, ewig brennen, ohne zu erlöschen oder seine Wirksamkeit zu verlieren? Und wie kann ein körperlicher Schmerz ewig empfunden werden, zumal das Gefühlsvermögen des Körpers, insbesondere bei einem intensiven Schmerze, sich schnell abstumpft, das Bewußtsein und mit ihm die physiologische Reaktionsfähigkeit völlig verschwindet? Wie können überhaupt die Leiber der Verdammten in dieser Qual ewig fortbestehen und ohne vernichtet zu werden, fortleben? — Auf diese und ähnliche Fragen antworten die Theologen nach dem Vorgange des Augustinus:[5]) Das alles sei uns eben unbegreiflich, ein Geheimnis, ein Wunder. . .

Auch über das Wo?, über den Ort der Hölle weiß die kirchliche Theologie nichts Bestimmtes zu sagen, ebensowenig, wie über

[1]) Vgl. Simar, Dogmatik, II. S. 875. — [2]) Marc. 9, 42—47. — [3]) Mtth. 22, 13. — [4]) De civ. Dei XXI. 9. 2. — [5]) Civ. Dei XXI. 1—10.

das Wo? des Himmels. Nach der gemeinen Vorstellung ist die Hölle „unten", wie der Himmel „oben", jene ein finsterer Abgrund im Innern der Erde, dieser ein lichter Ort über den Sternen — oder, gemäß einer allerdings mehr rationalistischen Auffassung, auf irgend einem „schönen Sterne" selbst. Und diese vulgäre Auffassung läßt sich auch durch klare Aussprüche der Bibel rechtfertigen. Nach dem Epheserbriefe[1]) befindet sich die Hölle „in den unteren Orten der Erde"; gemäß dem II. Briefe Petri hat Gott die „Engel, die sich versündigt, mit den Ketten der Hölle in den Abgrund gezogen",[2]) und der Seher der Apocalypse „sah einen Engel niederfahren vom Himmel, der hatte den Schlüssel des Abgrundes und eine große Kette in der Hand und . . . er warf den Teufel und Satan in den Abgrund."[3]) Trotzdem und trotz der Klarheit dieser Stellen erklärt die Theologie — natürlich nur deshalb, weil sich die wörtliche Deutung dieser Stellen angesichts des heutigen Standes der Kosmologie und insbesondere der Kenntnis unserer Erde nicht mehr festhalten läßt! — aus diesen biblischen Bezeichnungen lasse sich „nichts Näheres erschließen" (?), und man müsse sich eben damit begnügen, **daß** es eine Hölle als besonderen Aufenthaltsort der Verworfenen gebe, ohne daß man weiter forschen und grübeln soll, **wo** sich dieselbe befinde. . .

Dagegen lehrt die Theologie mit aller Bestimmtheit Gradunterschiede in den Strafen der Verworfenen, welche sich nach dem Maße der Sündhaftigkeit der letzteren richten, wie sie Ähnliches ja auch bezüglich der Seligkeit der Gerechten des Himmels festhält, und sie stützt sich hiebei nicht nur auf den ausdrücklichen Ausspruch des kirchlichen Lehramtes — insbesondere des Florentiner Konzils — sondern auch auf gewisse Stellen der Schrift,[4]) insbesondere auf die Versicherung des Apostels: „Gott wird jedem vergelten nach seinen Werken."[5]) Doch trete eine Steigerung der Strafe nach dem Beginne des Aufenthaltes in der Hölle nicht mehr ein; zwar begehen die Verdammten fortgesetzt (?) neue, schwere Sünden; da sie sich aber nicht mehr in statu viatoris befinden, so wird dadurch eine Vermehrung der Strafschuld nicht begründet, ebenso, wie sich auch die Seligen des Himmels eine Vermehrung des ursprünglichen Grades der ihnen zu teil gewordenen Glückseligkeit nicht mehr verdienen können.

[1]) Ephes. 4, 9. — [2]) II. Petr. 2, 4. — [3]) Apoc. 20, 1. 2. — [4]) Vgl. Luk. 12, 48; Mtth. 10, 15; Weish. 6, 6. — [5]) Röm. 2, 6.

Mit gleicher Bestimmtheit lehrt die positive Theologie die ewige Dauer der Höllenstrafen, und sie beruft sich hiefür nicht nur auf die Entscheidung des 5. allgemeinen Konzils, des II. in Konstantinopel, 553, welches die origenistische Restitutionslehre oder Apokatastasis verwarf, sondern auch auf diesbezügliche Stellen der Bibel,[1]) und die weitaus meisten Väter verteidigen dieselbe Lehre.[2]) Unter diesen weist insbesondere schon Augustinus die origenistische Meinung zurück und sucht dieselbe nicht nur direkt zu bekämpfen, sondern auch indirekt ad absurdum zu führen. Wer die Ewigkeit der Höllenstrafen leugnet, der müsse auch die Ewigkeit des himmlischen Lohnes bestreiten, da Christus beides in demselben Ausspruche (Mtth. 25, 46) gelehrt hat. Auf die Frage, wie eine vielleicht in einem Momente vollbrachte Sünde eine ewige Strafe nach sich ziehen kann, erwidert Augustinus, nicht die Dauer der Sünde, sondern die Größe der Schuld, welche sie begründet, sei maßgebend, wie ja auch der menschliche Richter die Strafe keineswegs nach der Dauer der begangenen Verbrechen bemißt. Daher verstoße die kirchliche Lehre nicht gegen die Gerechtigkeit Gottes.[3])

Desgleichen suchte die Theologie seit dem Mittelalter bis auf die Gegenwart diese Kirchenlehre spekulativ zu rechtfertigen und zu begründen. Die schwere Sünde sei eben eine Beleidigung Gottes, also des unendlichen Wesens, und derselben entspreche also nur eine unermeßliche, d. i. ewige Strafe.[4]) Da Gut und Böse innerlich und wesentlich verschieden sind, so muß es auch der beiderseitige Ausgleich sein, d. h. dem ewigen Lohne des einen kann nur die ewige Strafe des andern entsprechen, welche Argumentation allerdings eine petitio principii in sich schließt. Sind ferner die

---

[1]) Jud. 16, 21; Mtth. 3, 12; II. Thess. 1, 8. 9; Hebr. 6, 2; Apok. 20, 9. 10 u. a. Jesus selbst spricht von einem „ewigen Feuer" (Mtth. 18, 8), von einem Wurme, „der nicht stirbt" (Marc. 9, 43), von einer „ewigen Strafe" (Mtth. 25, 46).

[2]) Unter den Vätern der alten Kirche lehrte u. a. Gregor von Nyssa die Zeitlichkeit der Höllenstrafen und die schließliche Wiedervereinigung der gefallenen Engel und der Verdammten mit Gott. Vgl. Petav. de Ang. III. 6—8. Unter den protestantischen Theologen, die gemäß dem Wesen des evangelischen Kirchentums auch in dieser Frage einer mehr freien und individuell selbständigen Auffassung huldigen dürfen, verteidigt nebst vielen anderen auch Schleiermacher die Restitutionslehre.

[3]) De civ. Dei XXI. c. 11 sqq. — [4]) Thom. Aquin. III. Qu. 1. a. 2. ad 2.

Strafen der Hölle nicht ewig, dann empfange der verhärtetste Sünder gleich dem Gerechtesten einen ewig dauernden Lohn, da auch Millionen von Jahren der Strafe gegenüber der „Ewigkeit" eigentlich nichts sind. Ist aber schließlich der Böse gleich dem Guten, dann seien es auch die Begriffe „gut" und „böse", sie fallen zusammen und werden wesentlich Eins, was mit unserem sittlichen Bewußtsein und der göttlichen Gerechtigkeit unvereinbar sei.

Daß auch diese Argumentation nicht zutrifft, ist unschwer einzusehen. Unser sittliches Bewußtsein und damit wohl auch die göttliche Gerechtigkeit fordern nur überhaupt eine Sühnung und Ahndung des vollbrachten Bösen, ohne daß dieselbe notwendig eine ewig dauernde sein müßte. Durch die eventuelle Restituierung des Sünders seitens Gottes wird der wesenhafte Unterschied des Begriffes „gut" und „böse" ebensowenig verwischt und werden diese Begriffe ebensowenig „wesentlich Eins", wie die Begriffe „recht" und „unrecht" dadurch ineinander fließen, daß der wegen eines Verbrechens von einem menschlichen Richter verurteilte Übelthäter nach Abbüßung seiner Strafe seinem früheren Stande innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft zurückgegeben wird. Lehrt doch die kirchliche Theologie ausdrücklich die Möglichkeit einer gänzlichen Nachlassung oder Verzeihung der schweren Sünde schon während des irdischen Lebens durch den Empfang gewisser Sakramente oder durch die vollkommene Reue, ohne daß diese Sünden in diesem Falle irgendwelche weitere Folgen oder Wirkungen für das Jenseits nach sich ziehen, und würde doch die Theologie den etwaigen Vorwurf, dadurch werde der wesenhafte Unterschied zwischen „gut" und „böse" verwischt oder aufgehoben, mit aller Entschiedenheit — und auch mit vollem Rechte — zurückweisen.

Der weitere Hinweis der Theologie, erst die Androhung ewiger Verdammnis halte den Menschen wirksam vom Bösen zurück, ist gewiß beachtenswert; er ist aber, wissenschaftlich betrachtet, an sich noch kein Beweis. Den Ungläubigen wird übrigens auch die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen von der Vollbringung des Bösen nicht abhalten, während dem Gläubigen zur Meidung des Bösen wohl schon das Bewußtsein genügt, daß seine Sünde in einem andern Leben überhaupt gestraft wird.

Auf die Einwendung, die Ewigkeit der Höllenstrafen stehe mit der göttlichen Güte und Barmherzigkeit im Widerspruche, entgegnet die Theologie, die Auffassung dieser Eigenschaften Gottes sei

einseitig und falsch; das erstere, weil sich die göttliche Liebe und Barmherzigkeit nicht von der Gerechtigkeit trennen lasse, und das zweite, weil sich die göttliche Güte und Barmherzigkeit ihrem Wesen nach, und soll sie dem Guten gegenüber kein Unrecht einschließen, nur unter der Voraussetzung der Besserung des Sünders bethätigen kann und darf, wogegen eine solche Besserung im andern Leben nicht mehr möglich ist. Deshalb sei aber die ewige Strafe nicht völlig zwecklos; denn die Strafe überhaupt hat nicht nur den Zweck der Besserung des Bösen, sondern auch den Zweck der Züchtigung des Übelthäters und der Wahrung der unverletzlichen Heiligkeit des Sittengesetzes, und dieser zweite Zweck werde durch die Strafe stets und sicher erreicht, während die Erreichung des ersten Zweckes von dem freien Entschlusse des Sünders abhängt.

Allein wenn es auch auf Grund der religiösen Betrachtung richtig ist, daß Gottes Liebe und Barmherzigkeit von dessen Gerechtigkeit nicht getrennt werden darf, daß also auch die göttliche Gerechtigkeit sich bethätigen soll und muß, so handelt es sich ja eben wieder um die Frage, ob diese göttliche Gerechtigkeit gerade eine ewig dauernde Bestrafung des Sünders erfordere, ja ob eine solche ewige Stafe mit der göttlichen Allgerechtigkeit überhaupt vereinbar sei, und ob nicht mit der Lehre einer nur zeitlichen — länger oder kürzer dauernden — Bestrafung des Sünders im Jenseits dem Gottesbegriffe besser entsprochen werde. Ein „Unrecht gegenüber dem Guten" läge in der Lehre von der Zeitlichkeit der Strafen im Jenseits gewiß nicht, und es hieße den Begriff des „guten" Menschen eigentümlich fassen, wenn dieser „gute" Mensch sich gerade erst mit dem Bewußtsein der ewigen Pein seines sündigenden Mitmenschen zufrieden stellen würde. Übrigens ist nicht abzusehen, warum es selbst auf Grund des Glaubens an ein Jenseits und an eine Vergeltung absolut undenkbar sein sollte, daß auch der vom Körper getrennten Seele noch ein ethischer Fortschritt, eine sittliche Reue und Besserung und damit die Fähigkeit einer Widervereinigung mit Gott unmöglich sein sollte. Lehrt doch die Theologie selbst, daß die in die Hölle Verdammten „fortgesetzt sündigen", also stets böser werden, und daß andererseits die in den Himmel Aufgenommnen in der Erkenntnis und Liebe Gottes, also in der sittlichen Selbstvervollkommnung „stets weiter schreiten"; nur leugnet sie für erstere die Möglichkeit einer Vermehrung der Schuld und Strafe, für letztere des Verdienstes und Lohnes, wobei

wir allerdings fragen müssen, ob sich gerade diese Lehre mit der göttlichen Gerechtigkeit, die nichts unvergolten läßt, verträgt.

Aber selbst die Begründung dieser Lehre aus der Bibel, also der „Offenbarung Gottes", dürfte kaum in unanfechtbarer Prägnanz gelingen. Die Stelle: „Übe Gerechtigkeit vor deinem Tode, denn in der Unterwelt ist keine Speise zu finden"[1]), entspricht eben den oben charakterisierten Vorstellungen des alttestamentlichen Judentums bezüglich des Scheol; und wenn man sich auf die Stelle beruft: „Wenn der Baum fällt, nach Süden oder Norden, so bleibt er auf dem Orte, wo er gefallen ist, liegen"[2]), so würde gerade diese Stelle gegen die weiter unten zu behandelnde Lehre der römisch-katholischen Theologie sprechen, nach welcher die Seelen im „Fegefeuer" ihren Ort der Strafe und Läuterung nach längerer oder kürzerer Zeit wieder verlassen, um in die Seligkeit des Himmels aufgenommen zu werden. Ebensowenig folgt aus den Worten Jesu: „Wirket, solange es Tag ist, denn es kommt die Nacht, da niemand mehr wirken kann"[3]), oder aus der Vergleichung des Erdenlebens mit der Zeit der Aussaat, des Jenseits mit jener der Ernte[4]) u. dgl. die Unmöglichkeit einer Wiedervereinigung der Bösen mit Gott.

So schließt die gesamte Menschengeschichte und Weltentwickelung gemäß der derzeitigen theologischen Lehre, für welche außer den Bibelworten vor allem die Anschauung des Kirchenlehrers Augustinus maßgebend war[5]), mit einer unausgeglichenen Disharmonie, mit dem Dualismus zwischen dem „Guten" und „Bösen", mit der ewigen, unauflöslichen und unwiderruflichen Scheidung der vernünftigen Geschöpfe, der Engel und Menschen, in Selige und Verdammte.

Auf die Frage, ob durch diese schroffe, das menschliche Denken und Fühlen wenig befriedigende Lehre nicht der göttliche Schöpfungszweck der Welt überhaupt vereitelt werde, ob es bei dem Umstande, daß gemäß klaren Aussprüchen der Bibel[6]) wie der Kirchenväter, gemäß der kirchlichen Lehre — namentlich über die Notwendigkeit der Taufe zur Erlangung der Seligkeit — wie der Erfahrung sicher wohl nur ein kleiner Teil der Vernunftgeschöpfe und insbesondere der Menschen zur Seligkeit gelangt, nicht besser und gotteswürdiger gewesen wäre, die Engel und die Menschen über-

[1]) Sir. 14, 17. — [2]) Eccle. 11, 3. — [3]) Joh. 9, 4. — [4]) Gal. 6, 8. Vgl. II. Kor. 6, 2; 5, 10. — [5]) In seinem Werke „De civitate Dei". Vgl. insbes. XV—XXI. — [6]) Mtth. 7, 13; Luk. 13, 24; Mtth. 24, 37 ff. u. a.

haupt nicht zu erschaffen, ob Gott, der doch „will, daß alle Menschen selig werden,"[1]) im Hinblicke auf die übergroße Zahl der Verdammten nicht selbst in seiner Seligkeit beeinträchtigt werden müßte — auf diese und ähnliche Fragen entgegnet die Theologie: der Hauptzweck der Weltschöpfung, den Gott notwendig wollen und verwirklichen muß, ist eben seine eigene Ehre und die Offenbarung seiner Vollkommenheiten; diesen erreiche Gott stets und auch an den Bösen und Verworfenen, indem er sie bestraft; die Beseligung der Geschöpfe dagegen sei nur der Nebenzweck der Weltschöpfung gewesen — womit die Theologie zugibt, daß Gott wenigstens den Nebenzweck der Welterschaffung nicht erreicht habe, beziehungsweise erreichen werde. . .

Außer dem Orte und Zustande ewiger Beseligung und ewiger Verwerfung lehrt die römisch-katholische Theologie auch noch das Vorhandensein eines Mittelortes und Mittelzustandes im Jenseits, des Reinigungsortes oder Fegefeuers, in welchen jene abgeschiedenen Seelen gelangen, welche sich zwar im Stande der Gnade befinden, aber wegen noch nicht abgebüßter zeitlicher Sündenstrafen oder nicht verziehener läßlicher Sünden in den Himmel vorerst nicht eingehen können. Demnach sind die Strafen und Leiden des Reinigungsortes zwar länger oder kürzer dauernd, aber doch vorübergehend, zeitlich. Obgleich aber das Konzil von Florenz[2]) — und schon früher das II. Lyoner Konzil — bei Gelegenheit der Einigungsversuche zwischen der griechischen und römischen Kirche, sowie das Tridentinische Konzil gegenüber den Reformatoren[3]) die Existenz des Fegefeuers als „göttlich geoffenbarte" Wahrheit erklärte, muß auch die positive Theologie zugeben, daß sich gerade aus der ersten und wichtigsten „Quelle der Offenbarung" — um im Sinne der römisch-katholischen Theologie zu reden — die Realität des Reinigungsortes nicht eigentlich beweisen lasse.

Und das kann und wird auch niemandem auffällig sein, der das Wesen und die Entwickelungsgeschichte des Christentums auf Grund objektiver, unparteiischer Untersuchung kennt. Der Religionsbegriff des Judentums, nicht einmal des späteren, umsoweniger des alten und ältesten, kennt eben einen derartigen Ort und Zustand nach dem Tode nicht, und darum hat auch Jesus einen solchen nicht gelehrt, darum findet sich auch in den evangelischen Schriften keine einzige Stelle, welche ihn mit klaren, unzweideutigen Worten

[1]) I. Tim. 2, 4. — [2]) Flor. Decret. un. — [3]) Conc. Trid. s. VI, c. 30.

bezeugte. So erübrigt der Theologie nur, sich zum Zwecke der biblischen Rechtfertigung dieser Kirchenlehre auf gewisse Aussprüche der Schrift zu berufen, aus denen sie den Charakter dieser Lehre als einer „geoffenbarten" wenigstens indirekt zu erweisen sucht. Hieher gehört vor allem die Äußerung Jesu, „die Lästerung des Geistes" werde „weder in dieser Zeit noch in der Zukunft nachgelassen werden",[1]) was die römisch-katholischen Exegeten[2]) dahin interpretieren, daß im Jenseits gewisse Sünden nachgelassen werden, woraus sie sodann wieder deduzieren, es müsse dort also auch einen besonderen Ort und Zustand für derartige Sünder geben, denen noch Verzeihung zu teil werden kann, und dieser Ort sei eben das Purgatorium.

Wie willkürlich eine derartige Interpretation sei, liegt auf der Hand. Jesus erklärt hier einfach, daß beim Gerichte alle Sünden dem Menschen nachgelassen werden oder doch nachgelassen werden können, nur nicht die „Sünden wider den Geist" oder die „Lästerung des heiligen Geistes", d. h. die Sünden, welche ihren Grund in besonderer Bosheit des Willens haben.[3]) Von einem „besonderen Ort und Zustand im Jenseits", den die Theologie „Reinigungsort" nennt, ist also hier mit keiner Silbe die Rede. Ebenso ist die Stelle des 1. Briefes an die Korinther,[4]) daß gewisse Menschen selig werden „so wie durch ein Feuer", gemäß dem Zusammenhange von der einstigen Läuterung durch das letzte Gericht zu verstehen. Wenn endlich im II. Buche der Makkabäer erzählt wird, Judas habe 12.000 Drachmen Silber gesammelt und nach Jerusalem geschickt, „damit ein Sündopfer (für die wegen Besitzes heidnischer Amulete in der Schlacht Gefallenen) dargebracht werde, indem er gut und fromm betreffs der Auferstehung gesinnt war",[5]) so hatte dieses Opfer eben keinen anderen Zweck, als den Verstorbenen zur einstigen Auferstehung zu verhelfen, mit keinem Worte und in keiner Weise aber ist hier von einem besonderen „Reinigungsorte" im späteren römisch-katholisch-theologischen Sinne die Rede, von dem, wie oben erwähnt, die jüdische Theologie nichts wußte. Wohl aber

---

[1]) Mtth. 12, 32. — [2]) Vgl. August. Civ. Dei XXI, 24. 2.

[3]) Vgl.: „Alle Sünden werden den Menschenkindern vergeben, und alle Lästerungen, die sie ausgestoßen haben, wer aber wider den heiligen Geist lästert, der wird in Ewigkeit keine Verzeihung erhalten, sondern eines ewigen Verbrechens schuldig sein." (Mrc. 3, 28. 29; vgl. Luk. 12, 10.) — [4]) I. Kor. 3, 14. — [5]) II. Makk. 12, 43.

geht aus dieser Stelle — wobei die Frage des Ursprunges und der Echtheit des betreffenden Buches gar nicht in Betracht kommt — soviel hervor, daß die spätere jüdische Religionslehre die Möglichkeit einer Verzeihung der Sünden und damit einer sittlichen Läuterung im Jenseits annahm, aus welcher Lehre dann auch die oben zitierte Bemerkung Jesu über die Nichtverzeihung gewisser Sünden, sowie jene des Paulus über solche, die „wie durch Feuer" selig werden, verständlich wird.

Doch muß im Interesse der Wahrheit auch sofort hinzugefügt werden, daß sich nach Vollzug der Scheidung des spezifisch christlichen Lehrbegriffes von dem bisherigen jüdischen der Glaube an einen besonderen, von Himmel und Hölle getrennt gedachten Ort im Jenseits schon frühzeitig ausbildete. Während die ältesten Kirchenschriftsteller, selbst noch Cyprian[1]), Tertullian[2]) u. a., nur überhaupt von der Möglichkeit der Verzeihung von Sünden, also auch von schweren, am Gerichtstage sprechen, tritt schon bei Ambrosius[3]) und noch weit entschiedener bei Augustinus[4]), Gregor d. Gr.[5]) u. a. die Lehre von einem besonderen Orte der zeitlichen Strafe und Läuterung hervor. Das Tridentinische Konzil hat die Existenz des Reinigungsortes gegenüber dem Protestantismus als göttlich geoffenbarte Wahrheit erklärt,[6]), und schon viel früher hat das II. Konzil in Lyon 1274 sowie das Florentiner Konzil 1439 gegenüber der orientalischen Kirche eine ähnliche Erklärung abgegeben; doch konnte auf letzterem Konzile bezüglich der Frage, ob das Feuer des Reinigungsortes als ein materielles aufzufassen sei, eine Einigung nicht erzielt werden; die Griechen bestritten dies, während die Lateiner an dieser Auffassung festhielten, und auch heute lehren die römisch-katholischen Theologen im allgemeinen, dieses Feuer sei — ähnlich wie das Feuer der Hölle — als ein wirkliches, wenn auch „mystisches", aufzufassen. . .

Ebensowenig kann die Theologie auf die Frage Auskunft geben, wo sich doch dieser „Reinigungsort" befindet. Nach Thomas von Aquin ist das Fegefeuer ein „unterirdischer Ort, — locus inferior — mit der Hölle verbunden, so, daß dasselbe Feuer die Verdammten der Hölle quält und die Gerechten im Reinigungsorte läutert."[7]) Endlich lehrt die Theologie noch, einen Reinigungsort

---

[1]) Ep. 55 (al. 62), 17. — [2]) de an. 58. — [3]) in Ps. 118; Serm. III. 17. — [4]) Civ. Dei XXI, 24, 2. — [5]) Dial. IV. 39. — [6]) Conc. Trid. s. VI. c. 30; s. XXV. de Purg. — [7]) Sent. D. 21. c. 6.

werde es — wegen der Zeitlichkeit seiner Strafen — nicht immer geben; sowie nach Vollbringung der Erlösung die Vorhölle zu existieren aufhörte, so werde nach dem letzten Gerichte auch der Reinigungsort wegfallen ...

Läßt sich aber auch die Unsterblichkeit der Seele und das Jenseits als Ort und Zustand der Vergeltung, des Lohnes und der Strafe nicht beweisen, sondern eben nur „glauben", so beruht dieser Glaube doch auf einer Reihe bedeutsamer Erwägungen und Gründe religiöser, sittlich-praktischer und ethisch-psychologischer Natur. Fassen wir den Menschen und die Menschheit, wie sie thatsächlich sind, so dürfte wohl niemand leugnen, daß im Menschenwesen, durchschnittlich und im allgemeinen, das Verlangen nach der Fortdauer der Existenz nach dem physischen Tode, die Sehnsucht nach individueller Unsterblichkeit und daher das Bedürfnis nach einem Leben im Jenseits liegt. Kein Gefühl im Menschen ist mächtiger und intensiver, als das Ich- und Selbstgefühl, was dadurch erklärlich erscheint, daß das „Ich" durch die größte und stärkste Vorstellungsmasse im Menschen repräsentiert und von dem gesamten Vorstellungskreise getragen wird. Nun wird naturgemäß dieses Ich-Gefühl durch keine Vorstellung tiefer herabgedrückt und beunruhigt, als durch den Gedanken an den Tod, insofern derselbe als absolute und ewige Vernichtung der Gesamtexistenz des Menschen noch ihrer leiblichen wie seelischen Seite aufgefaßt wird. Der Gedanke: „Ich werde nicht mehr sein", „nach dem Tode ist alles aus" — ist dem Menschen, im allgemeinen und durchschnittlich gefaßt, schrecklich und unerträglich.

Man wende nicht ein, diese Todesfurcht könne durch das beruhigende Raisonnement verscheucht werden, eine solche Furcht sei thöricht, da ja in diesem Falle mit dem Tode ein fortdauernder Zustand der Bewußtlosigkeit eintritt, in welchem der Mensch Schmerz und Übel nicht mehr zu empfinden vermag; denn nicht der Gedanke an etwaige Schmerzen und Übel, welche vielleicht noch nach dem Tode für den Menschen eintreten könnten, macht ihn vor dem Tode erschrecken und erfüllt ihn mit Grauen und Angst, sondern der Gedanke des absoluten Nichtseins ist es, der ihm unerträglich erscheint. Wehrt sich nicht alles, was da lebt und fühlt und empfindet, gegen Tod und Vernichtung, und sucht es dieser Vernichtung nicht mit aller Kraft, mit allen nur möglichen Mitteln und in verzweiflungsvollem Ringen und Kämpfen zu entgehen? .. Und

erst der Mensch, der als Vernunftwesen allein die Bedeutung des Todes als physischen Unterganges klar zu erfassen und sich zum Bewußtsein zu bringen vermag! Wie wenige giebt es, deren geistig-sittliche Kraft ausreicht, dem Tode furchtlos ins Angesicht zu sehen oder sich ihm ohne Bedenken preiszugeben, selbst in dem Falle, wo die Hoffnung auf ein Fortleben nach dem Tode die Todesfurcht mildert — wie erst, wenn auch diese Hoffnung fehlt? . .

Und dazu kommt noch ein anderes, nicht minder echt menschliches und ethisches Moment. Nicht nur die Vernichtung seines eigenen Ich fürchtet der Mensch — er fürchtet und zittert auch für die Vernichtung anderer, mit ihm eng und innig verbundener Individuen, die ihm vielleicht nicht weniger lieb und teuer — ja oft lieber und teuerer — als seine eigene Existenz; die Gemeinschaft, die zwischen ihm und diesen besteht, läßt alle Glieder zu einer moralischen Einheit verwachsen — das Ich- und Selbstgefühl wird zum Mit- und Wirgefühl, von dem in nur noch erhöhtem Maße und in vervielfachtem Verhältnisse gilt, was oben vom individuellen Selbstgefühle gesagt wurde. Und da tritt eben, wie in so vielen schweren und kritischen Lebenslagen und Lebensfragen, der religiöse Glaube heran — lindernd und beruhigend, tröstend und aufrichtend, und lehrt und verbürgt die unbegrenzte Fortdauer des Ich auch nach dem physischen Tode, nicht nur des eigenem, sondern auch jedes andern, und erfüllt den Menschen nicht nur mit der Zuversicht der persönlichen Unsterblichkeit, sondern auch des Wiedersehens, Wiedererkennens und der nie endenden Vereinigung mit allen, an denen er während dieses kurzen Erdenlebens mit allen Fasern seines Herzens gehangen. In welcher Weise allerdings ein solches „Wiedersehen“ und „Wiedererkennen“ seitens unsichtbarer, geistiger Substanzen möglich ist, danach frägt der fromme Glaube überhaupt nicht — ihm genügt der in dieser Lehre liegende innere Trost.

So verliert der Tod für den Gläubigen seinen schlimmsten, bittersten Stachel; er sieht im Tode nicht mehr ein starres, erbarmungsloses Naturgesetz, das ihn der ewigen Vernichtung preisgiebt, sondern die Loslösung von den Banden des Erdenlebens und den Übergang in eine andere, bessere und höhere Daseinsform — „am Grabe noch pflanzt er die Hoffnung auf“ — ja mit einer gewissen heiligen, ruhigen Sehnsucht sieht er dem Tode entgegen, und im Lichte des Unsterblichkeitsglaubens weiß er auch Leid und Schmerz des Erdenlebens leichter und besser zu ertragen. An dieser

Thatsache ändert auch der Umstand nichts, daß es ja gewiß Menschen gab und giebt, welche das Verlangen nach der Fortdauer nach dem Tode nicht haben, welche ruhig und furchtlos den Tod erwarten trotz Verwerfung der Unsterblichkeitslehre, wie es auch sicher zu allen Zeiten Menschen gab, die sich selbst den Tod gaben — nicht nur, um Befreiung von ihren Leiden zu suchen und das ihnen unerträglich gewordene physische Leben abzuwerfen, sondern auch in der Überzeugung, durch den freiwillig gesuchten Tod ihr ganzes Ich, nach seiner leiblichen wie seelischen Seite, für immer zu vernichten; denn immerhin sind derlei Erscheinungen doch wohl nur Ausnahmen, welche die allgemeine Regel nicht aufheben, ähnlich, wie wir dies auch bezüglich des Gottesglaubens hervorgehoben haben, mit welchem der Unsterblichkeitsglaube innig zusammenhängt.

Und nicht nur das Verlangen nach persönlicher Fortdauer liegt im Menschen — ebenso lebhaft ist seine Sehnsucht nach allseitiger, vollkommener Glückseligkeit. Mag auch die neuere Psychologie einen besonderen „Glückseligkeitstrieb" im Menschen verwerfen — die Thatsache steht ja doch unleugbar fest, daß der Mensch — und eigentlich nicht nur der Mensch — das Verlangen nach Wohlsein und Wohlbefinden in sich trägt. Wo aber ist wahres, allseitiges, dauerndes Glück hier auf Erden zu finden? Nur wenige sind von körperlichem Schmerz und Krankheit verschont, Unzählige leiden seelisch und gemütlich, Millionen entbehren selbst des zum Leben Notwendigen und müssen sich das zur Stillung ihres Hungers, zur Deckung ihrer Blöße Erforderliche in harter Mühe und Arbeit erwerben. Und selbst die mit Erdengütern Gesegneten — wie viele von ihnen sind wahrhaft zufrieden und glücklich? Können irdische Güter überhaupt den Menschen geistig und ethisch auf die Dauer befriedigen? Auch Reichtum, Genuß und Erdenlust wird allmählich gleichgiltig, ja schlägt, statt echte Glückseligkeit zu schaffen, natur- und erfahrungsgemäß nicht selten in das Gegenteil um.

Und ist es bezüglich solcher, die auf der Höhe der Zeitbildung stehen, oder bezüglich der „großen", „starken" Geister, der Koryphäen der Kunst, Wissenschaft, Forschung, Litteratur vielfach anders? — Oft und viel wurde z. B. von der „göttergleichen", „olympischen" Ruhe und Glückseligkeit eines Goethe, Schiller, Humboldt u. a. gesprochen und geschrieben. Was bekennen sie aber selbst? — Goethe erklärt, in 75 Jahren habe er keine vier Wochen eigentlichen Behagens gehabt; sein Leben sei wie das ewige Wälzen eines

Steines gewesen, der immer von neuem gehoben sein wollte. In Augenblicken gedrückter Stimmung wünschte er sich aus der ihn umgebenden gebildeten Gesellschaft hinweg auf eine der Südseeinseln unter die sogenannten Wilden, um einmal das menschliche Dasein rein genießen zu können. Manchmal schien sich ihm die Welt täglich mehr in dem Grade zu verschlechtern, daß er glaubte, Gott müsse sie zusammenschlagen, um an deren Stelle etwas Besseres zu setzen.[1]) Schiller gesteht, er wisse nur soviel, daß er noch nie glücklich war, daß sein Gemüt verwüstet, sein Kopf verfinstert sei; was er aber eigentlich wolle, wisse er selbst nicht.[2]) Ebenso klagt Humboldt in seinen Briefen über die Wirrnisse seines öden Lebens, und er erklärt, die Berührung mit der Menschheit erschwere das Dasein, Traurigkeit und Unfriede mit der Welt nehme in ihm zu.[3]) Und ähnliche Äußerungen der innern Unzufriedenheit, der Blasiertheit, der Schwermut und des Weltschmerzes, ja des Ekels und Lebensüberdrusses ließen sich noch bezüglich vieler anderer „großer Geister" nachweisen, wie wir ja verwandten Erscheinungen auch bei berühmten Männern des Altertums, namentlich am Ausgange desselben, begegnet sind (vgl. den X. Abschnitt). Man denke nur an Lenau, Hebbel, Lord Byron, Heine, Pückler-Muskau, Alfred de Musset u. a.!

Und selbst gesetzt, es gäbe hie und da ein reines ungetrübtes Erdenglück, muß nicht schon der Gedanke an Alter und Tod, welcher jedem Sterblichen unfehlbar gewiß, und der mit rauher, erbarmungsloser Hand diesem Erdenglücke ein Ziel setzt, gleich einem bitteren Tropfen das Gefühl der Freude und des Wohlseins trüben? —

Wohl wissen und fühlen wir, daß auch dieser Beweisgrund für die Unsterblichkeit kein wissenschaftlicher ist; ja Aufgeklärte, Ungläubige weisen die „wohlfeile Vertröstung auf ein besseres Jenseits" geradezu mit Spott und Hohn zurück und fordern, mit Verzicht auf die Seligkeit des Jenseits, den „Himmel auf Erden" und eine diesem Ziele entsprechende gründliche Umgestaltung der sozialen Ordnung und Verhältnisse; trotzdem bleibt das, was oben über das vergebliche Verlangen des Menschen, schon auf dieser Erde zu wahrer, vollkommener Glückseligkeit zu gelangen, gesagt wurde, im wesentlichen unleugbar, trotzdem hat der Glaube an ein besseres

---

[1]) Gespräche mit Eckermann, 3. Aufl., 1, 76. — [2]) J. Janssen, Schiller als Historiker, S. 129. — [3]) Janssen, Zeit- und Lebensbilder, S. 80 ff.

Dasein im Jenseits wohl schon Millionen trauernder, zerrissener Herzen getröstet und aufgerichtet.

Sowie ferner im Menschen die Sehnsucht nach persönlicher Fortdauer und nach wahrer, nicht endender Glückseligkeit liegt, so nicht minder der lebhafte Trieb nach geistigem Fortschritt, nach Erkenntnis, Wissen, Wahrheit, und auch von der Befriedigung dieses Triebes hängt sein Glück, sein innerer Friede zum nicht geringen Teile ab. „Licht, mehr Licht!“ — dieses Wort des sterbenden Goethe ist der Ruf der gesamten nach Erkenntnis und Wahrheit verlangenden Menschheit.

Aber wie oft vermag sich eine glücklichst veranlagte, viel versprechende Geistesknospe überhaupt nicht zu entfalten und zu entwickeln, weil der Tod mit rauher Hand sie vernichtet, wie oft muß der Genius inmitten rastloser Arbeit, voller Schaffenskraft seine Fittiche erlahmt sinken lassen, weil Krankheit und Siechtum, weil ein allzu frühes Erlöschen seiner physischen Kraft ihm die weitere Verfolgung des betretenen Pfades unmöglich machen. Und selbst wenn es einem Forscher gegönnt wäre, die äußerste mögliche Grenze des Menschenlebens zu erreichen — wie gering erscheint ihm wohl das Erreichte im Entgegenhalte zu dem Erstrebten, wie viel bliebe ihm noch zu schaffen und zu wirken, wie viel möchte er noch schaffen, wenn er anders könnte! —

Wohl berechtigt ist da vielleicht die Frage des Herzens: Sollte es dem Menschen niemals gegönnt sein, die ganze, volle Wahrheit zu erkennen? Sollten die herrlichsten Anlagen und Geisteskräfte nur zu dem Zwecke hervorgebracht sein, um für immer und ewig unentwickelt oder doch nicht voll entwickelt zu bleiben und ungenützt, absolut und für immer zu erlöschen? — Auch auf diese Frage antwortet der religiöse Glaube, und er lehrt die Fortdauer des Menschengeistes über Tod und Grab. „Die Überzeugung von unserer Fortdauer,“ sagt Goethe, „entspringt mir aus dem Begriffe der Thätigkeit; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht mehr auszuhalten vermag.“[1])

Allerdings — ein objektiver Beweisgrund für die Unsterblichkeit ist auch das eben Gesagte nicht. Ist es nicht vielmehr —

[1]) Eckermann, Gespr. m. Goethe. II. S. 56.

so könnte eingewendet werden — gerade ein Beweis der Weisheit des Schöpfers oder der Natur, daß der Mensch bis jetzt noch nicht an das ihm mögliche Ziel seines Forschens und Denkens gelangte? Womit würde, könnte er sich sonst geistig beschäftigen, was würde ihn sonst zu unermüdlicher Arbeit anspornen? Müßte der Menschengeist, schon jetzt im Besitze der ihm erreichbaren vollen Wahrheit, nicht in unwürdiger Trägheit erschlaffen und verrosten? Und wenn es ihm nie gelingt, das Wesen der Dinge zu schauen und die ganze, volle, absolute Wahrheit zu erkennen, wird dieser Gedanke den vernünftig und ruhig Erwägenden unglücklich machen? Dann müßte er auch in dem Bewußtsein unglücklich sein, daß er eben Mensch ist und bleibt, und daß er niemals ein Gott werden kann! Was aber der Mensch zu einem wahrhaft menschenwürdigen Dasein wirklich bedarf, das vermag er doch wohl zu erkennen und zu erforschen, und so wird ihm der Trieb zum Erkennen nicht zur Qual, sondern zu einer Quelle reiner Freude und des Glückes. Wohl ist es tief beklagenswert, daß nicht selten die herrlichste Geisteskraft infolge frühzeitigen Todes deren Besitzers unentwickelt bleiben muß, und daß mancher inmitten vollster Schaffenskraft hingerafft wird; aber der Natur und ihren Gesetzen läßt sich eben leider nicht gebieten, wie es auch erfolglos wäre, die Natur „zu verpflichten", dem Menschen „eine andere Form des Daseins anzuweisen", wenn die gegenwärtige sich auflöst.

Und was bezüglich jener nach Millionen Zählender, denen das Streben nach geistiger Erkenntnis und Wahrheit gleichgiltig ist, die hiefür überhaupt nicht veranlagt sind, was bezüglich Angehöriger wilder, in Kannibalismus und Unkultur versunkener Stämme, was bezüglich solcher, deren Geisteskraft infolge zunehmenden Alters erlahmt ist oder kindischem Idiotismus weicht, da doch die Unsterblichkeit im psychologisch-theologischen Sinne nicht nur für eine engumgrenzte Geistesaristokratie, sondern für alle ausnahmslos gilt? Und endlich — wie soll, wie wird es im Jenseits möglich sein, das hier auf der Erde angefangene Erkennen der Wahrheit fortzusetzen und es seinem Ziele zuzuführen, welcherlei Erkenntnisse und Wahrheiten können in der anderen Welt erworben werden?

Unser natürliches Denken bleibt auf diese und ähnliche Fragen stumm, und auch die Theologie, trotzdem sie sich auf die „Offenbarung Gottes" beruft, muß, wie wir oben gesehen, erklären, daß sie darauf nichts antworten kann.

Von noch größerer, weil sittlich-praktischer Bedeutung ist die Erwägung, daß sowohl unser sittliches Bewußtsein wie die Idee eines allgerechten Gottes eine vollkommene Vergeltung, einen vollständigen Ausgleich zwischen Gut und Böse durch Lohn und Strafe fordern, welche Vergeltung, da sie hier erfahrungsgemäß nicht immer stattfindet, ein Jenseits, also die Unsterblichkeit, voraussetzt. So nimmt der Unsterblichkeitsglaube, welcher auf der niedersten Stufe menschlicher Kultur ausschließlich in der Hoffnung der physischen Fortdauer nach dem irdischen Tode wurzelt und das jenseitige Leben einfach als eine Fortsetzung des derzeitigen betrachtet, in seiner reineren, höheren, vergeistigten Form zugleich den Charakter einer bedeutsamen moralischen Idee an. Kant bezeichnet darum die Unsterblichkeit als eines der „Postulate der reinen praktischen Vernunft", da unser Wille dem Sittengesetze sich nur ins Unendliche nähern könne, und er schließt an dieses Postulat zugleich jenes vom Dasein Gottes, der als Herrscher im Reiche der Vernunft und Natur zwischen sittlicher Würdigkeit und Glückseligkeit die vom moralischen Bewußtsein geforderte Harmonie herstelle. In letzterer Beziehung haben wir das in Rede stehende Argument bei der Behandlung der Gottesbeweise bereits gewürdigt (vgl. d. IV. Abschnitt) und dessen hohe ethisch-praktische Bedeutung erkannt, wenngleich sich die Stringenz desselben nicht ergab; genau so verhält es sich auch bezüglich der Verwertung dieses Argumentes für die Unsterblichkeitslehre: ein auch noch so wohlberechtigtes Verlangen kann den streng wissenschaftlichen Beweis nicht ersetzen, und es könnte aus der Thatsache, daß die sittliche Ordnung innerhalb des Menschendaseins erfahrungsgemäß bisher noch nicht verwirklicht wurde, ja überhaupt nicht vollkommen verwirklicht werden kann, daß sie demnach ein Ideal ist und bleibt, vielleicht nur die Pflicht für den Einzelnen und die Gesamtheit gefolgert werden, diesem Ideale mit allem Ernste und Eifer möglichst nahe zu kommen. Aber eben mit Rücksicht auf diese sittliche Schwäche und Unvollkommenheit der menschlichen Natur ist der Glaube und die Hoffnung auf die vollständige Verwirklichung einer sühnenden Vergeltung, d. i. der Glaube an ein Jenseits und die Unsterblichkeit, menschlich, religiös und ethisch berechtigt.

Wenn daher jemand die Eschatologie der positiven Religion auch nur in dem Sinne fassen und deuten könnte, daß er daraus die Aufforderung an sich selbst abstrahiert: „Lebe stets so, wie

wenn es nach dem Tode ein strenges Gericht vor der allwissenden, allgerechten Gottheit, einen Himmel und eine Hölle gäbe," so wäre schon die hieraus fließende sittlich-praktische Wirkung heilsam und segensreich.

Es kann nun freilich entgegengehalten werden, in der Lehre von einem ewigen Leben im Jenseits liege die Gefahr, den Schwerpunkt des Menschendaseins in dieses Jenseits zu verlegen, das Diesseits zu ignorieren, die Welt und deren Interessen und Güter zu verachten und so den irdischen, allgemein menschlichen Daseinszweck zu verfehlen. Und diese Gefahr ist ja unleugbar vorhanden; wer allein und ausschließlich für ein ideales Jenseits lebt, dem muß das irdische Dasein wertlos erscheinen, den muß die Erde, um einen Ausdruck des Ignatius von Loyola zu gebrauchen, „anekeln", ein solcher wird auch weit entfernt sein, ein nützliches Glied der menschlichen Gesellschaft zu werden, seinerseits nach Kräften jene Bestrebungen zu fördern, welche geeignet sind, durch geistige und materielle Arbeit das irdische Dasein zu weihen, zu verschönern und zu heben, ein solcher wird sein Dasein lieber in voller Weltabgeschiedenheit, in einer dunklen Höhle oder einsamen Zelle verbringen, sich kasteiend und mit einem groben Gewande begnügend — eben hinreichend, die Blöße seines ausgemergelten Körpers zu verhüllen; und man braucht, um das Gesagte zu bewahrheiten, nur auf gewisse geradezu anwidernde und mitleiderregende Erscheinungen des Asketen- und Mönchtums hinzuweisen. Allein dem muß keineswegs so sein, und man kann recht wohl an ein ewiges Leben glauben und ein solches hoffen, man kann auch so leben, daß man eines solchen würdig erscheint, ohne deshalb für das irdische unbrauchbar zu sein, man kann und soll eben, wie ein liturgisches Gebet gerade der katholischen Kirche so schön und bedeutsam sagt, „die irdischen Güter so gebrauchen, daß wir darüber die ewigen nicht verlieren" — eingedenk der Mahnung eines Paulus: „Was wir hier säen, werden wir dort ernten."[1])

Speziell gegen die religiöse Lehre von einem Weltgerichte hat man das bekannte Wort des Dichters eingewendet: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht," letzteres sei also überflüssig. Allein spricht auch dieser Satz eine Wahrheit aus, so ist es doch nicht die ganze und volle Wahrheit. Wie oft konnte ein solches „Gericht"

[1]) Gal. 6, 8.

gar nicht gehalten werden, weil der das Unrecht begehende Starke den geschädigten Schwachen brutal niederhielt und etwaige Versuche des letzteren, sich sein Recht zu schaffen, mit der völligen Vernichtung des Unterdrückten beantwortete? ... Wer die Geschichte der Menschheit kennt, wird auf diese und ähnliche Fragen unschwer die richtige Antwort finden... Und lassen sich die moralischen und physischen Folgen der bösen That überhaupt umgrenzen und übersehen, lassen sich dieselben auch nur ahnen? Und gilt ein Gleiches nicht ebenso von der guten That, die, soll das „Gericht" ein vollkommenes und allseitiges sein, doch auch nicht vergessen werden darf? —

In der That haben denn auch zahlreiche große, edle und tiefdenkende Geister die Unsterblichkeit des Menschengeistes und in Konsequenz hievon das Jenseits geglaubt und ausdrücklich gelehrt.

Die Eschatologie Platos stimmt mit der positiv christlichen und insbesondere mit der römisch-katholischen sogar in auffallender Weise überein. Mit der Unsterblichkeit lehrt Plato eine strenge und gerechte Vergeltung, die jeden nach dem Tode erwartet. Er lehrt einen „Himmel" und nennt herrlich den Preis und groß die Hoffnung jener, deren Leben „ein ausnehmend heiliges" war, obgleich er sofort hinzufügt, daß er ihr Leben im Jenseits zu schildern nicht imstande sei.[1]) Er lehrt eine „Hölle", indem er sagt, „jene, deren Zustand wegen der Größe ihrer Vergehen als ein unheilbarer" erkannt wird, schleudere ihr verdientes Schicksal in den Tartarus, den sie nimmer verlassen. Ja — er lehrt selbst auch einen Zustand der Reinigung und Läuterung als Mittelzustand, also eine Art „Fegefeuer", indem er erklärt: „Kommen die des Leibes entkleideten Seelen vor den Richter, so prüft er sie alle. Wo er die Seele durch Sünde mißgestaltet und häßlich sieht, läßt er sie die ihr zukommenden Leiden erdulden. Es sind aber die, denen die Buße Nutzen schafft, solche, welche heilbare Fehler begingen;"[2]) und es ist nicht unwahrscheinlich, daß auf die erst bei Augustinus klar hervortretende römisch-katholische Lehre von einem besonderen Reinigungsorte diese Anschauung Platos einen wesentlichen Einfluß ausgeübt.

Und wie Plato, bezw. Sokrates, glaubten und hofften noch viele andere hervorragende Denker bis auf die neuere und neueste Zeit und bis in die Gegenwart — ein Leibniz, Newton, Herder,

[1]) Phaed. p. 114. — [2]) Gorg. p. 524.

Humboldt, Schelling, Franklin, Goethe, Mendelssohn u. a. — die persönliche Fortdauer nach dem Tode. „Der Mensch," bemerkt Herder, „ist zur Hoffnung der Unsterblichkeit gebildet." „Ich möchte keineswegs des Glückes entbehren," bekennt Goethe, „an eine künftige Fortdauer zu glauben, ja ich möchte mit Lorenzo von Medici sagen, daß alle diejenigen auch für dieses Leben tot sind, die kein anderes hoffen."

Wenn dem Büchner die Bemerkung des dem 16. Jahrhunderte angehörigen Pomponatius entgegenhält: „Das ist geradezu erlogen, daß nur verworfene Gelehrte die Unsterblichkeit geleugnet und alle achtbaren Weisen sie angenommen; ein Homer, Plinius, Simonides und Seneca waren ohne diese Hoffnung nicht schlecht, sondern nur frei von knechtischem Lohndienst" [1]) — so muß ja zugegeben werden, daß ein rechtschaffenes, sittlich reines Leben auch ohne den Unsterblichkeitsglauben recht wohl möglich und oft thatsächlich vorhanden ist; dann ist dies aber doch wohl vorhanden nicht wegen der Leugnung der Unsterblichkeit und der einstigen Verantwortung, sondern trotz dieser Leugnung — ganz so, wie wir dies bezüglich des Gottesglaubens gesehen haben. Selbst Pomponatius muß denn auch die Heilsamkeit des Unsterblichkeitsglaubens zugeben, „damit," wie er sagt, „die Schwachen und Schlechten wenigstens aus Furcht und Hoffnung auf dem rechten Wege gehen, den edle, freie Gemüter aus Lust und Liebe einschlagen." [2])

Die Menschheit hat im ganzen und großen an dem Glauben der einstigen Fortdauer festgehalten, mochte und mag auch dieser Glaube oft in naiver, roher, unwürdiger Form sich äußern oder — was ja wohl begreiflich — mochte auch derselbe bei den einzelnen Völkern in klarer und bestimmter Weise erst nach Erwerbung einer gewissen Kulturhöhe hervortreten. Darum legte der Grieche seinem verstorbenen Angehörigen einen Obolus unter die Zunge, damit er dem Fährmann der Unterwelt den ihm gebührenden Lohn zahlen könne, darum giebt man dem verstorbenen Indianer Pfeil und Bogen samt seinem Lieblingsrosse ins Grab, damit er auf den weiten, grasreichen Prärieen des Jenseits reiche Jagdbeute machen könne. Weiß auch die ursprüngliche Religionslehre des Konfutse nichts von einem Jenseits, so findet sich bei den Chinesen später

[1]) Kraft und Stoff, S. 241. — [2]) Das.

mit dem Totenkult wenigstens eine dunkle Ahnung einer Fortdauer.[1]) Eine Ausnahme macht fast nur der allerdings weit verbreitete Buddhismus, welcher die Unsterblichkeit nicht kennt und das „Nichtsein" als das höchste Ziel der Befreiung hinstellt. Von einzelnen Naturvölkern, welche ein Fortleben nach dem Tode nicht kennen oder diesfalls solche Vorstellungen haben, welche diesen Glauben ethisch-praktisch als ganz bedeutungslos erscheinen lassen, berichtet Meiners.[2])

Die Bemerkung, in der Unsterblichkeitslehre habe sich nur der Mensch selbst geschmeichelt, indem er die größtmögliche Seligkeit, da er sie hier nicht findet, auf ein „Jenseits" überträgt, ist ja nach dem Gesagten nicht unrichtig; doch kann darauf hingewiesen werden, daß die meisten Völker das Jenseits nicht nur als einen Ort der Seligkeit, sondern auch der Strafe betrachteten und betrachten — neben dem „Elysium" kannten sie auch einen „Tartarus". Begreiflicherweise wird übrigens die Reinheit und Geistigkeit der Vorstellung von dem andern Leben von der Reinheit der Religionslehre überhaupt und insbesondere des Gottesbegriffes abhängen.

Die Befürchtung endlich, die Unsterblichkeitslehre könnte den an sie Glaubenden, insbesondere den mit seinem Lose Unzufriedenen, veranlassen, sich selbst den Tod zu geben, um der himmlischen Freuden möglichst bald teilhaftig zu werden,[3]) ist unbegründet. Gegen diese Gefahr schützt wohl ausreichend der übermächtige Trieb des Menschen, zu atmen und zu leben, wie nicht minder die Pflicht der Fürsorge für die Seinen und das Gebot der echten Religion, welche den Menschen verpflichtet, sein irdisches Leben möglichst lange zu

---

[1]) Vgl. Remusat, Le livre des récomp. trad. du Chin. 1816, p. 8.

[2]) Krit. Gesch. d. Rel. 1806 u. 1807.

[3]) In der That spricht das Système de la Nature (I. S. 281) dieses Bedenken aus, und Büchner zitiert dasselbe (a. a. O. S. 239). Als die Platonische Unsterblichkeitslehre sich unter den Griechen zu verbreiten begann, hätten sich viele mit dem Leben Unzufriedene selbst getötet; ja der ägyptische König Ptolemäus Philadelphus habe aus diesem Grunde die Verbreitung dieser Lehre bei Todesstrafe verboten. Übrigens ist diese Darstellung nicht einmal richtig. Nicht wegen der Unsterblichkeitslehre nahmen sich viele das Leben, und nicht die Verbreitung dieser Lehre verbot Ptolemäus, sondern, wie Diogenes Laërtius berichtet, veranlaßte die von Hegesias verbreitete atheistisch-pessimistische Lebensauffassung viele Zuhörer zum Selbstmorde, weshalb Ptolemäus dessen Vorträge einstellen ließ. (Vgl. Diog. L. II. 94; 93—95.) Die Veranlassung war also eine gerade entgegengesetzte.

erhalten, und welche den Selbstmord als schweres Verbrechen wider Gott, wider sich selbst und wider die menschliche Gesellschaft hinstellt. Wie bisher, wird darum die Menschheit wohl auch in aller Zukunft — wenigstens der Mehrheit nach — am Glauben an die Fortdauer nach dem Tode festhalten und in diesem Glauben Frieden, Trost und Seligkeit finden, trotzdem die moderne exakte Forschung der individuell gefaßten Unsterblichkeitsidee die wissenschaftliche Grundlage entzogen hat. —

Was sagt diesfalls Goethe? —

„Du hast Unsterblichkeit im Sinn,
Kannst du uns deine Gründe nennen?
Ja wohl, der Hauptgrund liegt darin,
Daß wir sie nicht entbehren können."[1])

Und selbst Heine muß zugeben:

„Neue Menschheit, neuer Glauben,
Doch den Himmel und die Hölle
Lassen sie sich niemals rauben..."

---

[1]) Z. Xen. III.

XVI. Abschnitt.

Ist die menschliche Willensfreiheit Thatsache oder Fiktion?

Grundlegende ethisch-praktische Wichtigkeit der Frage der menschlichen Willensfreiheit. — Abweichende Ergebnisse der einschlägigen Forschungen infolge Anwendung verfehlter Methoden. — Die Versuche Leibnizens, Herbarts, Kants. — Der Beweis der Freiheit aus der Substanzialität der Menschenseele. — Der Weg der Erfahrung und Induktion. — Begriff der „Willensfreiheit". — Freiheit ist nicht absoluter Indeterminismus. — Freiheit ist nicht absoluter Determinismus. — Der äußere Determinismus. — Der materialistische oder mechanisch-physische Determinismus. — Der metaphysische oder pantheistisch-idealistische Determinismus. — Der innere oder mechanisch-psychologische Determinismus. — Ist „Selbständigkeit" das Kriterium der Freiheit? — Giebt es nur mechanisch wirkende Naturursachen? — Der relative Indeterminismus. — Direkte Beweise für die menschliche Willensfreiheit: die Vernünftigkeit des Menschen. — Das Ich- und Selbstbewußtsein. — Bedeutung des „Wollens". — Das Gewissen. — Beschränktheit der menschlichen Willensfreiheit. — Das „Verlangen nach persönlicher Glückseligkeit" und Thomas von Aquin. — Einwendungen gegen die Willensfreiheit. — Das Temperament. — Ist der Gottesglaube mit der menschlichen Willensfreiheit verträglich? — Die göttliche Allwissenheit und Vorsehung. — Die Ergebnisse der Moral- und Kriminalstatistik. — Die sittliche Freiheit und der sittliche Charakter. — Die Zurechnung eine Folge der Willensfreiheit. — Giebt es Grade der Zurechnungsfähigkeit?

Den bisher behandelten religiösen, philosophischen und ethischen Fragen wollen wir noch eine vielerörterte und vielumstrittene anreihen — die Frage bezüglich der Realität der menschlichen Willensfreiheit. Die hohe praktische Wichtigkeit und Bedeutung dieser Frage rechtfertigt wohl deren etwas eingehendere Behandlung in einem besonderen Abschnitte; ist sie doch geradezu ein psychologisches und ethisches Grundproblem, und hängt doch von der Bejahung oder Verneinung dieser Frage die prinzipielle Stellung zu den für

den Einzelnen wie für die Gesellschaft wertvollsten Gütern und unentbehrlichsten Forderungen, ja zu den unumgänglichsten Bedingungen eines wirklich „menschenwürdigen“ Daseins ab. Der Theologe wie der Rechtsbeflissene, insbesondere in seiner Eigenschaft als Verteidiger und Richter, der Arzt, insbesondere als Vertreter der gerichtlichen Medizin, der Philosoph und Pädagoge ist an dieser Grundfrage fast in gleichem Maße interessiert, und kein Gebildeter und Denkender, ja kein Denkfähiger kann und darf diese Frage gering schätzen oder dieselbe einfach ignorieren, ohne eine natürliche Pflicht gegen sich selbst und gegen die Allgemeinheit zu verletzen; denn damit, ob wir wirklich „willensfrei“ sind, ob wir in der That die Fähigkeit der Selbstbestimmung besitzen, oder ob diese Willensfreiheit nur Täuschung und Chimäre, steht und fällt die Möglichkeit der Verwirklichung der sittlichen Ideen und Normen, des ethischen Fortschrittes des Einzelnen wie der Menschheit, der inneren Erneuerung und Umkehr zum Bessern seitens des Schlechten und Verworfenen, der Erwerbung eines sittlich edlen Charakters, nicht minder auch die Möglichkeit, Berechtigung und Notwendigkeit moralischer und rechtlicher Zurechenbarkeit vollbrachter guter und böser Handlungen durch Lohn und Strafe, damit aber geradezu der Rechtsbestand der menschlichen Gesellschaft.

Eben wegen der eminenten Wichtigkeit der Frage der menschlichen Willensfreiheit giebt es kaum ein hervorragendes philosophisches und religiöses System und kaum eine wie immer geartete grundsätzliche Weltanschauung, welche zu diesem Problem nicht irgendwie Stellung genommen — die Frage unserer Willensfreiheit nicht näher untersucht, sie entweder bejaht oder verneint hätte. Ein einheitliches Resultat wurde aber durch diese Untersuchungen nicht erzielt; im Gegenteile — fast jede philosophische — und auch theologische — Schule stellte diesfalls andere Behauptungen und Anschauungen auf, und vermehrte und steigerte so die Verwirrung bezüglich dieser Frage ins Ungemessene, ja Unerträgliche. Nicht wenige gaben und geben die Hoffnung auf eine befriedigende Lösung dieser Frage geradezu auf und begnügen oder beruhigen sich mit dem Ausspruche Malebranches: „Die Freiheit ist ein Geheimnis.“ Andere leugnen mit der Berufung auf diese angebliche Unbeweisbarkeit der Willensfreiheit geradezu die Möglichkeit und Thatsächlichkeit der freien Selbstbestimmung des Menschen, ohne zu bedenken, daß sie sich damit mit einem unabweisbaren individuellen und sozialpolitischen Lebens-

bedürfnisse, ja mit der gesamten Geschichte der Menschheit in Widerspruch setzen; denn es gab und giebt keinen Staat und kein Kulturvolk ohne Gesetze und Rechtsnormen, und ohne Androhung und Vollziehung von Strafen für die Übertreter derselben — eine Thatsache, welche nur unter Anerkennung der Freiheit und Verantwortlichkeit des Individuums für sein Thun und Lassen Sinn und Berechtigung hat.

Nicht wenig trug zur Verwirrung der in Rede stehenden Frage — abgesehen von solchen, welche schon durch ihre grundsätzliche Auffassung des Menschen und der Welt genötigt sind, die Willensfreiheit schlechtweg zu verwerfen — die verfehlte Methode bei, welche bei der Untersuchung dieses Problems zur Anwendung kam. Nicht wenige Philosophen und Freiheitslehrer schlugen sofort den Weg des deduktiven Denkens ein, indem sie, von einem ideellen, als real angenommenen Allgemeinen ausgehend, progressiv zu dem Besonderen herabstiegen und so die Frage der Willensfreiheit zu lösen suchten. Die Ergebnisse dieses einseitigen, rein spekulativen Verfahrens konnten nicht befriedigen, konnten die in Rede stehende Frage einer einheitlichen, unanfechtbaren und allseitigen Lösung nicht zuführen; denn naturgemäß mußte die metaphysische Voraussetzung, von der solche Versuche ausgingen, mehr oder weniger subjektiv und willkürlich erscheinen — so fest auch deren Verfechter persönlich von der unfehlbaren Wahrheit dieser ihrer „absoluten Position" überzeugt sein mochten — die weitere Ausführung dieser Versuche führte ebenso naturgemäß durch das mystisch-dunkle Gebiet des „Transcendentalismus" und der „rationellen" Psychologie, auf dem nicht der wissenschaftliche Beweis zur Anwendung gelangte, da ein „Beweis" hier von vornherein ausgeschlossen war, sondern persönliche Meinung und Anschauung, philosophischer Dogmatismus, die denkende Phantasie, welche für ihre Argumentation nicht selten sogar Ungereimtes und Absurdes verwertete. Gerade hier zeigt sich wieder deutlich die Wahrheit des in einem früheren Abschnitte (vgl. den III. Abschnitt) über die ausschließliche Richtigkeit der analytisch-induktiven Methode Gesagten, welche, vom erfahrungsmäßig Gegebenen Einzelnen und Konkreten ausgehend, regressiv zum Allgemeinen und Abstrakten oder Ideellen aufsteigt, damit den Beweissatz selbst erreicht, um sodann erst deduktorisch wieder von den gefundenen Prinzipien zu dem erfahrungsmäßig Gegebenen zurückzukehren.

Wie richtig das soeben Gesagte, ließe sich an mehr als einem Beispiele zeigen. Wir weisen vor allem auf Leibniz hin, dessen Monadenlehre das Verständnis der menschlichen Willensfreiheit vielmehr erschwert, als sie begreiflicher macht. In dem Bestreben, dem mystischen, imaginären „Occasionalismus" auszuweichen, stellte Leibniz eine nicht minder mystische und imaginäre „prästabilierte Harmonie" auf. Zwischen dem Vorstellungsverlaufe in den Monaden und den Bewegungen derselben bestehe eine von Gott, der „Urmonade", vorher bestimmte Harmonie. So stimmen Seele und Leib des Menschen — denn auch der Leib ist „Monade" — zusammen, wie zwei gleichgestellte Uhren von vollkommen gleichmäßigem Gange.[1]) — Welche Unbegreiflichkeiten und Absurditäten birgt aber diese Aufstellung! Ist die Seele eine einfache Monade, wie kann sie den Grund zu einer unendlichen Vielheit von Vorstellungen enthalten? Die Wechselbeziehung zwischen Seele und Leib wäre nur durch ein fortgesetztes, in jedem Momente sich wiederholendes Wunder Gottes erklärlich. Andererseits hebt Leibnizens Prädestinationslehre jede wirkliche Selbstthätigkeit der Monaden und damit die menschliche Freiheit auf; giebt er aber eine solche freie Entscheidung zu, dann müßte diese die „prästabilierte Harmonie" im Weltganzen stören und Verwirrung und Unordnung hervorrufen.

Nicht weniger unbefriedigend sind die metaphysisch-psychologischen Aufstellungen Herbarts. Spricht Leibniz von „Monaden", auf die er alles Sein und Geschehen zurückführt, so nennt Herbart seine einfachen Wesen „Reale". Auch die Seele sei ein solches Reale, das sich von den anderen Realen dadurch unterscheidet, daß wir von ihm allein unmittelbare Kenntnis haben. Während sich Leibniz seine „Monaden" nur als lebendige Spiegel denkt, in denen sich das Universum in verschiedener Weise reflektiert, lehrt Herbart die Selbstthätigkeit der Reale und insbesondere der Seele: durch sein Zusammensein mit anderen einfachen Wesen erleide das Seelenreale Störungen, gegen welche es sich zu erhalten strebt, und auf diese Theorie der „Störungen" und „Selbsterhaltungen" baut Herbart nicht nur seine gesamte Psychologie, sondern auch seine Freiheitslehre auf.[2]) Allein niemand kann das wirkliche Vorhandensein der „Reale" beweisen, niemand weiß, was und woher sie sind, wie auch niemand erklären kann, wer das „Zusammensein" dieser Reale

[1]) Opp. phil. ed. Erdmann, p. 430.

[2]) Vgl. Hartenstein, Metaphys., S. 459.

bewirkt, worin es besteht, und wie hieraus die Thätigkeiten und Zustände der Seele als „Vorstellung", „Begehrung" und „Wollung" hervorgehen. Besteht die „Freiheit" nur in der Selbständigkeit und Selbstthätigkeit, dann darf der Mensch sich nicht allein rühmen, sie zu besitzen — er hat diese „Freiheit" vielmehr mit allen den unzähligen „Realen" des Naturganzen gemeinsam, und immer und unter allen Umständen muß dann der Mensch „frei" genannt werden, auch wenn er durch Leidenschaften positiv unfrei geworden, — selbst wenn er „vom wilden Roß des Triebes durch die Öde des Seins geschleift wird mit zerschellendem Haupte."[1])

Ebenso vergeblich ist der Versuch Kants, auf metaphysisch-spekulativem Wege die Willensfreiheit zu beweisen oder auch nur verständlicher zu machen. Im Gegenteile sind die diesfälligen Deduktionen Kants noch abstruser und mystischer, aber auch noch willkürlicher und unannehmbarer als jene der vorgenannten Philosophen. Ganz unberechtigt und grundlos zerreißt Kant das Ich in ein solches mit empirischem und mit intelligiblem Charakter. Das empirische Ich gehöre als „Phänomenon" der Erscheinungswelt, das intellektuelle als „Noumenon" dem transcendentalen „Ding an sich" an. Das empirische Ich nun sei nicht frei, sei vielmehr der Kausalität nach Natur unterworfen, welche Kausalität in der Sinnenwelt einen Zustand mit dem vorangehenden nach einer unabänderlichen Regel verknüpfe; dagegen trage das intellektuelle Ich die Kausalität nach Freiheit an sich, d. h. das Vermögen, einen Zustand von selbst, also eigentlich ursachlos, anzufangen.[2]) Demnach stehe die „intelligible Ursache" mit ihrer Kausalität außer, mit ihren Wirkungen aber innerhalb der Reihe des empirischen Geschehens und dessen Bedingungen, und „dieselbe Handlung, die einerseits (nämlich als Äußerung des empirischen Charakters) bloße Naturwirkung ist," sei „doch andererseits (nämlich als Äußerung des intelligiblen Charakters) als Wirkung aus Freiheit" anzusehen.[3])

Allein es ist an sich ein Widerspruch, zu behaupten, dieselbe Handlung könne das Ergebnis eines notwendigen Kausalzusammenhanges und doch wieder ursachlos sein. Gilt das Kausalgesetz für die „Dinge an sich" nicht, dann können sie auch nicht zu Ursachen von Veränderungen in der Erscheinungswelt werden, und ist anderer-

---

[1]) Vgl. Wollny, Üb. d. Freiheit, S. 38.

[2]) Kritik d. prakt. Vernunft, S. 105 ff. — [3]) Kritik d. reinen Vernunft, S. 442.

seits die Erscheinung durch Erscheinungen determiniert, dann kann sie ihre Ursache nicht in einem Substrate außerhalb der Erscheinung haben. Auch Kants Aufstellung ist eine Art „prästabilierte Harmonie" zwischen den Vorgängen in der Erscheinungswelt und den freien Akten der intelligiblen Welt — nur fehlt es an einem Binde- und Vermittelungsgliede, welches beide Veränderungsreihen verständlich macht. Zudem widerspricht Kants Dualismus aller psychologischen Erfahrung, indem er die Vernunft als „Ding an sich" hypostasiert, sie außerhalb des empirischen seelischen Geschehens versetzt und den empirischen Menschen zum bloßen „Phänomen" herabdrückt.[1]) Infolge dieser selbstbereiteten Schwierigkeiten leugnet denn auch Kant die Beweisbarkeit der menschlichen Willensfreiheit und bezeichnet sie als „Postulat der praktischen Vernunft".

In einfacherer und leichter verständlicher Weise suchte man die menschliche Freiheit unmittelbar aus der Substanzialität der Menschenseele abzuleiten, indem man behauptete, die Freiheit gehöre zu den notwendigen metaphysischen Qualitäten der Substanz.[2]) Ein Beweis für die innere Wahrheit dieser Behauptung kann aber selbstverständlich nicht erbracht werden. Läßt sich doch, wie wir im vorigen Abschnitte gesehen, schon die Substanzialität der Seele nicht beweisen, und ließe sich doch, selbst wenn ein solcher Beweis möglich wäre, über die näheren Qualitäten dieser Substanz nichts Näheres mit Sicherheit aussagen; sind doch selbst die Seelenkräfte, also die nächsten Ursachen der Seelenzustände, kein Gegenstand der inneren Beobachtung und Erfahrung, um so weniger das Wesen des Geistes selbst.[3]) „Substanz" und „Freiheit" gleichsetzen, heißt diese Begriffe in die Einheit eines analytischen Urteiles zusammenfassen, während sie thatsächlich die Bestandteile eines synthetischen Urteiles sind, dessen objektive Wahrheit ohne eine petitio principii nicht behauptet werden kann. Und da sich die Anhänger des Substanzbegriffes die Substanz mit der innern Qualität der „Unwandelbarkeit und Beharrlichkeit" ausgerüstet denken — wie verträgt sich der Begriff der „Freiheit" mit den eben genannten metaphysischen Qualitäten? Liegt doch im Begriffe der „Freiheit", wenn derselbe noch einen Sinn haben soll, die Möglichkeit und Fähigkeit der selbsteigenen Veränderung eines vorhandenen Zustandes, der Herbeiführung eines Wandels oder Wechsels des Gegenwärtigen; — wie kann

[1]) Metaphys. d. Sitten, VIII. S. 92. — [2]) Vgl. Kaulich, Üb. d. Freiheit d. Menschen, S. 38; Ethik, S. 64. — [3]) Vgl. Drobisch, Emp. Psychol., S. 340.

aber etwas, dem die „Unwandelbarkeit und Beharrlichkeit" immanent ist, einen solchen Wandel und Wechsel herbeiführen?

Diese Beispiele dürften zur Bestätigung und Bewahrheitung des über die einseitig deduktive Methode oben Gesagten, sowie zu der Einsicht genügen, wie vergeblich der Versuch des Menschengeistes ist und stets sein wird, der Dinge innerstes Wesen zu erkennen und die Welt und deren Erscheinungen gewissermaßen a priori konstruieren zu wollen. Giebt es überhaupt einen Beweis für die menschliche Willensfreiheit, so kann der zunächst einzuschlagende Weg kein anderer sein, als der der Induktion und Analyse, der Erfahrung — und zwar nicht etwa nur der äußeren, geschichtlichen Erfahrung, welche lehrt, daß die Menschheit die Willensfreiheit thatsächlich und praktisch stets anerkannte, sondern der innern, psychologischen Erfahrung, welche sich auf unmittelbar gewisse, evidente und daher allgemeine und unabweisbare organische Vorgänge und Thatsachen des Bewußtseins und des geistigen Lebens stützt, deren metaphysische Wahrheit und objektiver Charakter also vernünftigerweise nicht geleugnet werden kann. Denn so wertvoll diese Überzeugung der Menschheit, das „tiefe Gefühl der Nationen"[1]) unstreitig ist, so vermag sie den eigentlich wissenschaftlichen Beweis doch nicht zu ersetzen, und es ist und bleibt auch in der vorliegenden Frage Recht und Pflicht der wissenschaftlichen Forschung, diese „Stimme der Menschheit" auf ihren innern Wert zu prüfen, die vulgäre Überzeugung und Praxis nötigenfalls zu berichtigen und zu modifizieren.

Wenn wir aber von „Willensfreiheit" reden, was wollen wir unter diesem Begriffe verstanden wissen? In welcher Form und Bedeutung wollen wir für deren Realität den Beweis erbringen, ja kann ein solcher Beweis überhaupt nur erbracht werden?

Wir verstehen unter „Willensfreiheit" im allgemeinen die Fähigkeit der Selbstbestimmung, das psychisch-sittliche Vermögen, unabhängig sowohl von äußerer Notwendigkeit oder physischem Zwange, wie nicht mechanisch determiniert von inneren Trieben und Vorgängen, sich aus Motiven für etwas zu entschließen (oder nicht zu entschließen), sein Wollen durch selbstgeschaffene Grundsätze oder Maximen zu beherrschen und umzuformen, es, mit anderen Worten, in das Apperzeptionsverhältnis zu erkannten und anerkannten

[1]) Vgl. Kirchmann, Erläuterungen zur Theod. v. Leibniz (Philos. Biblioth. S. 265, 276).

— gebietenden oder verbietenden — Normen treten zu lassen. Da diese Willensmotive und praktischen Grundsätze im Innern der Persönlichkeit, in den Vorgängen des Seelenlebens wurzeln und von hier aus wirken, kann die Willensfreiheit auch „innere“, „persönliche“ oder „psychologische“ Freiheit genannt werden; sie charakterisiert sich dem Gesagten gemäß als die Fähigkeit, zwischen zwei oder mehreren Dingen und möglichen Fällen selbständig zu wählen, ist also zunächst „Wahlfreiheit“ — liberum arbitrium — oder „Willkür“ — von küren = wählen. Insofern durch diese Definition der Willensfreiheit bezüglich des wollenden und handelnden Subjektes jeder äußere wie innere Zwang ausgeschlossen erscheint, ist sie wesentlich Indeterminismus; insofern ein Wollen und Endwollen — Entschluß — nur auf Grund einer entsprechenden Vorstellung als Motiv möglich ist, welches Motiv das Ich zur Entscheidung anregt und bewegt, ohne es geradezu zu nötigen, ist der hier vertretene Indeterminismus der relative.

Bevor wir aber die Willensfreiheit in dem eben angegebenen Sinne direkt und positiv beweisen, wollen wir erst die Hauptformen gegensätzlicher Auffassungen der menschlichen Freiheit nennen und deren Unhaltbarkeit kurz zeigen. Indem wir letzteres thun, beweisen wir schon indirekt und negativ die Richtigkeit unserer obigen Auffassung der menschlichen Freiheit — der Willensfreiheit als Wahlfreiheit.

In dieser Hinsicht nennen wir zunächst jene Definition der Willensfreiheit, welche sich als absoluter Indeterminismus charakterisiert und in der Behauptung gipfelt, das menschliche Wollen und Endwollen schöpfe ausschließlich aus sich selbst, ohne daß es aus bestimmten Vorstellungen als Motiven hervorgehe. Danach wäre „Willensfreiheit“ identisch mit absolut ursachloser Selbstbestimmung, eine Auffassung, welche man auch als liberum arbitrium indifferentiae bezeichnet. Diese Auffassung ist aber entschieden unwissenschaftlich, unpsychologisch und erfahrungswidrig, trotzdem sie von einigen hervorragenden Denkern und Philosophen — Descartes, Kant, Fichte, Schelling, Jakobi u. a. — mehr oder weniger entschieden vertreten wurde. Es giebt kein „herrenloses“ Wollen, d. h. ein Wollen ohne ein Erkennen des Gewollten, ohne ein Vorstellen als Inhalt und Gegenstand des Wollens, welches Vorstellen seinerseits dem „Ich“ als der Summe aller regsam vorhandenen Vorstellungsmassen zugehört. Es darf daher das Wollen

nicht auf sich selbst gestellt, von dem wollenden Ich nicht losgerissen werden, und ebensowenig das Endwollen, d. h. der Entschluß, da auch dieses nur ein Stadium des Entwickelungsprozesses des Wollens darstellt, indem es, wie schon die sprachliche Bezeichnung richtig sagt, eben das Wollen nur „beendet“ und den Wollensprozeß zum Abschlusse bringt.

Die Unabhängigkeit des Wollens und Endwollens von Ursachen oder Motiven ist nur scheinbar und hat ihren täuschenden Grund in der häufigen Dunkelheit, in dem Mangel eines klaren Bewußtseins der dem Wollen zugrunde liegenden Vorstellungen als Motive. Veranlaßt wurde diese irrige Auffassung der Willensfreiheit hauptsächlich durch die Verwechslung derselben mit der rein negativen Freiheit, d. h. mit der Negation jedes physischen Zwanges und Hindernisses, welche doch für die Bethätigung der Freiheit im engeren und positiven Sinne eben nur Raum schafft und deren natürliche, selbstverständliche Voraussetzung bildet, indem sie darin besteht, daß man das thun oder ausführen kann, was man will. Auf die Falschheit dieses absolutistischen Freiheitsbegriffes hingewiesen zu haben, ist zunächst Leibnizens Verdienst,[1] worauf Herbart eingehender gezeigt, wie der absolute Indeterminismus zu einem regressus in infinitum, zu einer unendlichen Reihe tautologischer Glieder oder Prozesse führt und nichts erklärt. Auch Schopenhauer hat sich mit der Zurückweisung dieses Freiheitsbegriffes beschäftigt.[2])

Die absolutistische Freiheitstheorie ist aber nicht nur unpsychologisch, sie ist auch unlogisch, weil sie eine Wirkung ohne ausreichende Ursache annimmt und damit dem Gesetze vom Grunde direkt widerspricht. Wer, was soll das Wollen bewirken und demselben die Richtung auf ein bestimmtes Objekt geben? Diese Theorie hypostasiert den „Zufall“, dieses Wort im strengen, metaphysischen Sinne gefaßt, zur causa efficiens, während doch der „Zufall“, so verstanden, nichts ist und nichts wirkt. Ist ferner unser Wollen schlechthin frei, d. h. ursachlos, dann ist es auch von der Beschaffenheit des gewollten Objektes unabhängig und unbeeinflußt, d. h. dann entscheidet sich das Wollen für oder gegen etwas ohne Rücksicht auf die sittliche Qualität, auf den Wert oder Unwert, auf die Nützlichkeit oder Schädlichkeit des gewollten Objektes — denn

[1]) Opp. phil. 111, 113, 122 etc.

[2]) Die beiden Grundprobl. S. 6 ff.; S. 47.

das Gegenteil wäre schon „Motivation", welche doch durch die in Rede stehende Theorie schlechthin ausgeschlossen erscheint; wobei wir aber wieder vergebens fragen, was dann überhaupt eine Entscheidung herbeiführen könnte. Und welchen sittlichen Wert könnte solch ein motivloses Wollen haben? Gutes und Böses, Nützliches und Schädliches fließen dann in Eins zusammen, das wollende Subjekt müßte sich gegen das eine wie gegen das andere vollständig gleichgiltig verhalten — ein „Äquilibrismus", der jedes ernste zielbewußte Streben nach Sittlichkeit und Tugend, und damit die Erwerbung eines festen ethischen Charakters unmöglich macht.[1]) Gehen endlich die Akte unseres Wollens nicht aus unseren Vorstellungen hervor, stehen sie mit unserem Ich in keinem innern und kausalen Zusammenhange, sind sie vielmehr rein zufällige Produkte unseres seelischen Lebens, dann sind wir für dieselben und für die aus den Willensentschlüssen hervorgehenden Handlungen und Unterlassungen auch nicht verantwortlich — dann können sie dem betreffenden Subjekte weder sittlich noch rechtlich zugerechnet werden, eine Belohnung oder Bestrafung hätte weder Sinn noch Berechtigung.

Eine der eben kurz gekennzeichneten gerade entgegengesetzte Auffassung betreffs der menschlichen Willensfreiheit vertritt der absolute Determinismus, welcher die schlechthinige Bestimmtheit und unabweisbare Notwendigkeit des Wollens und der daraus hervorgehenden Handlungen behauptet und wieder mehrere Hauptformen aufweist. Daß mit dieser Auffassung menschlichen Wollens und Handelns das Merkmal der „Freiheit", wenn dieser Begriff noch einen Sinn haben soll, durchaus unverträglich erscheint, daß nicht mehr „frei" genannt werden darf, was in allen Stadien seines Werdens schlechthin notwendig vor sich ging, also so vor sich gehen mußte, wie es thatsächlich geschah, ohne daß es auch anders geschehen konnte, ist doch wohl an sich klar; trotzdem sei diese Bemerkung schon an dieser Stelle erlaubt, weil es — eigentümlicherweise — nicht an solchen fehlt, welche den absoluten Determinismus in irgend einer Form lehren und hiebei dennoch versichern, damit die menschliche Willensfreiheit nicht zu leugnen, sie vielmehr unangetastet zu lassen.

Von den mannigfachen Formen des absoluten Determinismus sei hier zunächst jener erwähnt, welcher der äußere Determinismus

[1]) Vgl. Herbart, WW. VII. 68.

genannt wird und in der Behauptung gipfelt, das menschliche Wollen werde ausschließlich wirksam und notwendig durch eine außerhalb des Menschen thätige Kausalität bestimmt, welche je nach der grundsätzlichen Weltanschauung der Vertreter dieser Form des Determinismus wieder verschieden bezeichnet wird. Die theologischen Verteidiger des äußeren Determinismus nennen diese Kausalität Gott, und als Vorgänger und Grundleger dieser Theorie, der Lehre von einer absoluten Prädestination und Reprobation, muß, trotz mannigfacher Ableugnungs- und Milderungsversuche seitens der römisch-katholischen Theologie, Augustinus bezeichnet werden.

Die menschliche Freiheit, insofern sie als Fähigkeit, das Gute zu thun und das Böse zu meiden, gefaßt wird, besteht nur durch die göttliche Gnade und nur in ihr. Die Gnade bereitet den Willen des Menschen, und der Wille folgt ihr als Diener. Hiebei sucht Augustinus trotzdem die Selbständigkeit oder vielmehr Selbstthätigkeit des Menschen bei der Vollbringung des Guten zu wahren: Gewiß ist, sagt er, daß wir handeln, wenn wir handeln; aber daß wir handeln, glauben und das Gute vollbringen, bewirkt Gott durch die Mitteilung der wirksamen Gnadenkräfte an uns. Nichts Gutes thut der Mensch, welches nicht Gott so wirkt, daß es der Mensch wirkt. Gott selbst ist unsere Macht.[1]) Die Gnade Gottes wirkt unwiderstehlich, allbestimmend, und sie bedingt ebenso den Anfang wie die Fortsetzung und Vollendung des Guten seitens des Menschen.[2])

Wie da allerdings noch von einer „Freiheit" des Menschen gesprochen werden kann, wie gleichzeitig Gott und der Mensch das Gute ganz wirken kann, wie Gott den Menschen dafür belohnen und bestrafen kann, was eigentlich er (Gott) wirkt und nicht wirkt, ist ganz unbegreiflich. —

Geradezu fatalistisch ist der von Wicliff gelehrte äußere Determinismus: alles geschieht mit Notwendigkeit,[3]) und dieser „Notwendigkeit" sei selbst Gott unterworfen, in welcher Beziehung sich Wicliff der heidnisch-antiken Lehre von einem starren, alles beherrschenden Schicksale nähert. Hus adoptierte im allgemeinen die Lehren Wicliffs und verteidigte mit der Leugnung der menschlichen Willensfreiheit die absolute Prädestination und Reprobation,[4]) in welcher Hinsicht ihm Luther, Calvin, Bajus, Jansen u. a. folgten.

---

[1]) Solil. II. 1; de gratia Chr. 26 u. a. — [2]) de praedestin. sanct. c. 18. — [3]) Trial. III. c. 7. 23; IV. c. 13.

[4]) Mansi, T. XXVII. (Propos. damn. II.)

Unter den Nichttheologen vertritt Spinoza in seinen späteren Schriften den absoluten äußeren Determinismus, während er früher ebenso entschieden den absoluten Indeterminismus gelehrt hatte. Die alles Sein und Geschehen, also auch das menschliche Wollen und Handeln notwendig bestimmende Ursache sei eine äußere, das allwaltende und allwirkende Weltgesetz oder die Naturnotwendigkeit.[1]) Schon Leibniz hat richtig bemerkt, daß diese Theorie nicht nur alle Freiheit des Menschen vernichtet, sondern auch die Sittlichkeit desselben zerstört und die sittliche Einwirkung auf den Mitmenschen, also die Erziehung unmöglich macht. Wenn Spinoza zur Rechtfertigung seiner Lehre den Satz aufstellt: „Wie alles andere, bedarf auch der Wille einer Ursache, von der er zum Handeln in gewisser Weise bestimmt wird",[2]) so begeht er damit einen Fehlschluß, dessen Falschheit zu zeigen sich noch später Gelegenheit finden wird, zumal Spinoza nicht der einzige ist, der ihn aufstellt. Übrigens führt auch die Freiheitslehre Leibnizens, obwohl er Spinoza entgegentritt, zu ganz denselben Konsequenzen, welche sich aus der spinozistischen Doktrin ergeben; denn geschieht alles, was geschieht, durch Gott, dann wird auch die sittliche Selbstbildung wie die sittliche Erziehung des Mitmenschen durch Gott vermittelt, und es bliebe, wie Herbart bemerkt, „dem Erzieher und Zögling nichts anderes übrig, als durch die Gottheit mit einander zu korrespondieren." [3])

Eine andere Form des absoluten Determinismus ist der materialistische oder mechanisch-physische. Seinen Voraussetzungen entsprechend behauptet der Materialismus, mag er nun als der sogenannte „gröbere" oder „feinere" auftreten, den rein mechanisch-physischen Charakter, wie der gesamten Seelenthätigkeit, so auch des Wollens und des daraus resultierenden Handelns des Menschen. Für Freiheit, Selbständigkeit und Selbstbethätigung des handelnden Subjektes ist bei dieser Auffassung kein Raum. Nach der Anschauung des gröberen Materialismus ist das „Wollen" lediglich eine physiologisch-chemische Wirkung der Bewegungen und Konfigurationen der Hirnatome, welcher Prozeß sich mit derselben Notwendigkeit vollzieht, mit der der Stein zur Erde fällt; nach der Behauptung des feineren Materialismus werden die Begehrungen und Wollungen dem Menschen durch die äußere Natur und deren

[1]) Epist. 62. — [2]) Coroll. 2. — [3]) WW. VII. S. 68.

Erscheinungen aufgedrängt — der Mensch ist nur ein winziges, mechanisch funktionierendes Rädchen an der großen Weltmaschine, dem Universum. Die allgemeine Richtung der inneren Bewegungen und Triebe ist demzufolge die natürliche und notwendige „Gravitation auf sich selbst" — also die Befriedigung dieser Triebe und Bewegungen, denen das Individuum keinen Widerstand aus sich selbst entgegenzusetzen vermag, und denen sich der Mensch nur dann und deshalb und solange nicht rücksichtslos überläßt, wenn und weil und solange sein Begehren durch physische Gewalt, durch Strafgesetze und Furcht, kurz durch äußere stärkere Einflüsse und Eindrücke zeitweilig in eine andere Richtung abgelenkt wird.

So ist „der Mensch ein Produkt, eine Summe äußerer und innerer Naturwirkungen, nicht bloß in seinem ganzen physischen und moralischen Wesen, sondern auch in jedem einzelnen Momente seines Handelns ... Demselben Gesetze, dem Pflanzen und Tiere unterliegen, unterliegt auch der einzelne Mensch. Der Mensch ist nicht jenes geistig unabhängige, freiwählende Wesen, als welches ihn die Moralisten und Philosophen sich vorzustellen pflegen."[1]) „Wenn wir uns in unserem Selbstbewußtsein frei wähnen, so besteht diese unsere Freiheit allein darin, daß wir, wie schon Spinoza sagt, uns unseres Wollens bewußt, und der Ursachen, von denen wir bestimmt werden, unbewußt sind."[2]) „Die Handlungen des Menschen sind eine Notwendigkeit, bedingt durch den Umsatz des Stoffes. Der Mensch ist, was er ißt."[3]) „Wir sind keinen Augenblick Herren über uns selbst, ebensowenig, als wir Herren darüber sind, daß unsere Nieren absondern oder nicht."[4])

Wir haben den Materialismus seinerzeit als grundsätzliche Weltanschauung (im VIII. Abschnitte) wie in seiner Auffassung des Menschen gewürdigt (vgl. den vorigen Abschnitt) und kurz die Gründe dargelegt, warum ihm nicht beigestimmt werden kann, wir können ebensowenig die Folgerungen als richtig anerkennen, welche sich aus ihm hinsichtlich der menschlichen Willensfreiheit ergeben. Zahlreiche unleugbare Thatsachen, die auch der Materialismus zugeben muß, und die er auch zum größten Teile zugibt, wenngleich er manche derselben als „Täuschung" und „Schein" bezeichnet, sprechen gegen die obigen Behauptungen. Wäre unser gesamtes

[1]) Büchner, Kraft und Stoff, S. 276. 277. — [2]) a. a. O. 236. 237. 243. — [3]) Moleschott, Kreislauf des Lebens. S. 39. — [4]) Vogt, Bilder aus d. Tierleben. S. 12.

Begehren nur eine organische Funktion des Gehirns, dann könnte dasselbe nur auf sinnliche, anschauliche Objekte gerichtet sein, während wir thatsächlich auch Unsinnliches, Nichtanschauliches, Ideelles anstreben; und mag dieses auch logisch und psychologisch nur durch Abstraktion aus dem erfahrungsmäßig gegebenen Einzelnen gewonnen werden, so wäre selbst ein solcher Prozeß mit der materialistischen Theorie nicht verträglich, da rein sinnliche Vorgänge und Eindrücke nicht über sich selbst hinauswirken und die Erkenntnis des Allgemeinen und Höheren hervorbringen können.

Es ist auch nicht richtig, daß das, „was wir freien Willen nennen", stets nur „das Resultat der stärksten Motive" ist, daß „wir keinen Augenblick Herren über uns selbst sind", und daß „die Handlungen des Menschen mit Notwendigkeit durch den Umsatz der Stoffe bedingt sind." Denn wir entscheiden uns nicht selten gegen die an sich stärksten und für die an sich schwächsten Motive, indem wir die Intensität der ersteren unmittelbar oder mittelbar — durch Entgegenwirken von Grundsätzen oder entgegengesetzter Motive — vermindern, jene der letzteren vermehren, worauf wir weiter unten noch zurückkommen. Ein solcher „Kampf mit uns selbst", d. h. des Willens mit der Sinnlichkeit, wie wir diesen psychischen Vorgang nennen, wäre auf Grund der materialistischen Theorie ganz unerklärlich und unmöglich, da diesfalls „sinnliches Begehren" und „Wollen" zusammenfiele und dieselbe Thätigkeit sich doch nicht gegen sich selbst wenden kann. Wären wir ferner wirklich „keinen Augenblick Herren über uns selbst", dann müßte sich der äußere Reiz oder innere Trieb **sofort** und **unmittelbar** in die entsprechende Handlung umsetzen, was doch nicht zutrifft. Denn wir überlegen, d. h. hemmen oder sistieren den Prozeß des Begehrens, und erst von dem Resultate dieser Überlegung hängt es ab, **ob** wir handeln und **was** wir thun. Wären endlich „die Handlungen des Menschen mit Notwendigkeit durch den Umsatz der Stoffe bedingt", dann müßten wir uns dieser Notwendigkeit doch auch bewußt sein, was ebensowenig der Fall; im Gegenteile sind wir uns nicht nur bewußt, daß es von uns, d. h. von unserem freien Entschlusse abhängt, ob wir überhaupt wollen, dasselbe Freiheitsbewußtsein ist und war auch stets der unzertrennliche Begleiter des Menschen und der Menschheit, und der Materialismus hätte seinerseits den Beweis der Falschheit, des „trügerischen Scheines" dieses menschlichen Gesamtbewußtseins zu erbringen.

Ebenso spricht gegen den Materialismus und für die menschliche Willensfreiheit eine Reihe positiver und unleugbarer Thatsachen, auf welche wir weiter unten noch etwas eingehender zurückkommen.

Eine dritte Form des absoluten Determinismus ist der metaphysische oder pantheistisch-idealistische. Wie alles Sein und Geschehen im Universum, ist dem extremen Pantheisten auch alle seelische Thätigkeit, also auch alles Wollen, und daher auch alles Handeln des Menschen nur ein Entwickelungsprozeß des absoluten Seins, das Streben der einen und einzig existierenden Substanz, zum Bewußtsein ihrer selbst zu gelangen und so sich in der menschlichen Subjektivität wieder zu finden. Dieser Subjektivierungs- und Verinnerlichungsprozeß geht notwendig vor sich, und darum wird die vorerst nur metaphysische Notwendigkeit des absoluten Idealismus auch zur logischen und psychologischen: der Verlauf der Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Strebungen, Wollungen in den eines geistigen Prozesses fähigen Individuen ist von vornherein gegeben, unabänderlich, absolut determiniert. Daraus ergibt sich aber weiter auch die ethische Notwendigkeit für das Individuum, dessen Thun und Lassen, dessen ganzes Dasein in jedem Momente von den vorausgegangenen Gliedern der unendlichen Entwickelungskette unfehlbar bedingt und bestimmt ist. Damit ist die Willensfreiheit des Menschen direkt geleugnet: nicht der Mensch denkt, will, handelt, sondern das Absolute in ihm und durch ihn.

Auch den extremen Idealismus haben wir, wie den Materialismus, auf seine grundsätzliche Weltanschauung und bezüglich seiner Anthropologie schon früher geprüft und zurückgewiesen, wir müssen das letztere auch bezüglich seiner Leugnung der menschlichen Freiheit thun. Sind auch die Dinge der Außenwelt und die Wahrnehmungen derselben die Bedingung des Entstehens der Vorstellungen und damit des Wollens, geht auch die Umsetzung des objektiven Prozesses in subjektives Geschehen ohne unser weiteres Zuthun vor sich, und besteht auch beim normalen Verlaufe dieses Prozesses ein durchgängiger Parallelismus zwischen den Vorgängen der Außenwelt und jenen in unserer Seele, so setzen sich diese Eindrücke der Außenwelt doch nicht unmittelbar und ohne weiteres in das entsprechende Wollen und Endwollen um, sie erzeugen das Wollen und Handeln nicht sofort aus sich selbst, sie sind vielmehr nur das allgemeine Material oder Substrat unseres Wollens, der mögliche und hypothetische Bestimmungsgrund für unsere thatsächliche Ent-

scheidung, da es von „uns“, d. h. von unserem „Ich“ abhängt, diese Möglichkeit zur Wirklichkeit werden zu lassen, die bedingte Setzung in eine unbedingte zu verwandeln.

Zwar soll die wahre und richtige Erkenntnis unser Wollen und Handeln bestimmen, aber sie muß dieselbe nicht von vornherein bestimmen, und die innere wie äußere Erfahrung beweist tausendfach, daß der Wille sich nicht immer für das von der Vernunft als richtig Erkannte entscheidet, daß vielmehr — leider! — oft das Gegenteil des als wahr und recht Erkannten gewollt und gethan wird. Alle Pädagogik, alle Erziehung zur Sittlichkeit muß darum dem Idealisten konsequent nur in der möglichsten Erweiterung des Erkennens, des Wissens bestehen — „Wissen“ und „Tugend“ fällt analytisch und synthetisch zusammen; der Intellekt des Zöglings ist allein zu bilden, Gemüt und Wille bleiben abseits unbefruchtet liegen — die Erziehung, sowohl die fremde wie die eigene, ist abgeschlossen, wenn alle Seelenthätigkeiten in den Dienst des Verstandes, der Einsicht gestellt sind. Auf dieser Stufe gehört der Mensch zu den „Wissenden“, er ist „höchst frei“. Allerdings ist auch diese Freiheit nur eine scheinbare und thatsächlich nichts als bewußte Notwendigkeit.[1]) Der extreme, einseitige Idealismus vermag daher auch das thatsächliche Vorhandensein, wie des sittlich Bösen überhaupt, so insbesondere des sittlich Bösen trotz vorhandener besserer Einsicht, des Bösen aus Vorsatz und grundsätzlich verderbtem Willen nicht zu erklären.

Außer den soeben kurz besprochenen Formen des absoluten Determinismus gibt es noch eine vierte, welche sich als innerer oder mechanisch-psychologischer Determinismus darstellt. Dieser will zwischen dem äußeren, mechanisch-physischen Determinismus und dem absoluten Indeterminismus vermitteln, welche beide Formen er aus dem Grunde verwirft, weil bei dem ersteren weder von Freiheit noch von Sittlichkeit die Rede sein könnte, während der zweite ebenso gegen die innere Erfahrung wie gegen die Forderung des logischen Denkens verstößt. Der innere Determinismus behauptet nun, das Wollen und Endwollen gehe aus der eben vorhandenen Vorstellung oder dem Vorstellungskomplexe mit

---

[1]) „Ich denke, ich bin“, sagt Schelling, „ist der Grundirrtum aller Philosophie, weil das Denken nicht mein Denken, das Sein nicht mein Sein ist, weil alles nur Gottes ist oder des Alls.“ (Aphorism. z. Einl. in d. Naturphilos. S. 44.

mechanischer, unabänderlicher Notwendigkeit hervor und verwirkliche sich in gleicher Weise in der entsprechenden Handlung. Ein „freies" Wollen in dem Sinne, daß von mehreren gleichzeitigen, an sich realisierbaren Vorstellungen irgend eine, beliebig und willkürlich, Gegenstand eines Wollens werden kann, also eine Freiheit als „Wahlfreiheit" — liberum arbitrium — gibt es nicht — die Vorstellungen sind nicht Beweggründe, causae moventes, des Wollens und Handelns, sondern nur notwendig wirkende Bestimmungsgründe, causae efficientes, desselben.

Als Begründer des mechanisch-psychologischen Determinismus gilt unter den Philosophen der neueren Zeit Leibniz, obgleich sich dieser über das Verhältnis zwischen Motiv und Wollen nicht klar und konsequent ausspricht, ja sich diesfalls gerade zu widersprechen scheint.[1]) Dagegen hat Herbart, sich an Leibniz anschließend und dessen Psychologie sonst mannigfach modifizierend, die Theorie des mechanisch-psychologischen Determinismus weit entschiedener ausgebildet. Nach Herbart entsteht das „Begehren" dadurch, daß Vorstellungen, welche sich infolge von Störungen und Hemmungen im Zustande des Gebundenseins befinden, sich gegen diese Hemmung zu behaupten suchen, sich gegen dieselbe infolge von Assoziationen und Reproduktionen vordrängen, so daß die gesunkene Vorstellung wieder zu steigen beginnt. Das Begehren heißt „Wollen", wenn es mit der Aussicht auf Erfüllung verbunden ist.

So ist das Wollen das notwendige Resultat der Verhältnisse der Vorstellungsmassen bezüglich ihrer Stärke und Konstruktion, und dieses Wollen ist einer mathematischen Berechnung von vornherein ebenso fähig, wie die Resultierende mehrerer Komponenten. Demnach ist das Wollen des Menschen schlechthin und notwendig determiniert. Zwar scheint der Mensch bisweilen zwischen zwei entgegengesetzten Dingen frei zu wählen; es scheint, daß er sich bisweilen ebenso für die Stimme der Begierde als für jene der Vernunft entscheiden könne; aber das ist doch eben nur Schein und Täuschung; denn die Wahl ist nichts anderes, als die Zusammenwirkung von Begierde und Vernunft, d. h. der sie tragenden und repräsentierenden Vorstellungsmassen, zwischen denen sich der Mensch frei in der Mitte stehend dachte. Trotzdem kommt dieses psychische

---

[1]) Vgl. Opp. p. 761, b; Theod. I. 50; Monad. 36. 79. Und andererseits: Opp. phil. p. 252, 669; Theod. 288 u. a.

Phänomen, welches man Wahl nennt, durch Selbstthätigkeit des Menschen zustande; denn Vernunft und Begierde ist nichts außer ihm, und er ist nichts außer ihnen, die Entscheidung, welche aus ihnen entspringt, daher keine fremde, sondern seine eigene.

Über das eigentliche Wesen der „Notwendigkeit", mit der das Wollen erfolgt, spricht sich Herbart gleichwohl nicht näher aus, wogegen zahlreiche Schüler und Anhänger Herbarts — Drobisch, Lindner, Volkmann u. v. a. — dessen psychischen Determinismus konsequent fortentwickelten und mit aller Entschiedenheit vertraten, wenngleich auch diese in den näheren Details keineswegs miteinander übereinstimmen und zum Teile selbst Anschauungen aussprechen, durch welche sie sich mit der Grundvoraussetzung des innern Determinismus in Widerspruch setzen.

Zur Widerlegung des eben kurz charakterisierten mechanisch-psychologischen Determinismus dürfte es genügen, hier nur auf die auffälligsten Schwächen desselben und auf die wichtigsten ihm entgegenstehenden Thatsachen der inneren Erfahrung, der seelischen Vorgänge hinzuweisen. Schon Leibniz widerspricht sich selbst, wenn er einerseits behauptet, der Wille folge stets dem stärkeren Motive, gleichwie das schwerere Gewicht den Wagbalken notwendig herabdrückt, und wenn er andererseits die „Zufälligkeit" (contingence) als charakteristisches Attribut der Freiheit bezeichnet. Mit Unrecht nennt ferner Herbart das Zusammenwirken der Vorstellungen „Wahl"; denn „Wahl" setzt offenbar ein Wählen, d. h. eine bewußte, freie, wenngleich motivierte Selbstentscheidung zwischen zwei oder mehreren verschiedenen gleichmöglichen Dingen, also ein die Wahl spontan vollziehendes **Subjekt** voraus, während das Zusammenwirken der Vorstellungen, der Widerstreit entgegengesetzter Kräfte stets mit der Selbstbehauptung des stärkeren Teiles enden müßte, sich also, objektiv betrachtet, mit mathematischer Genauigkeit vollzöge, subjektiv dagegen völlig unbestimmbar und unberechenbar wäre. Das wäre ein rein mechanisch verlaufender Prozeß, aber keine „Wahl". Der Wählende, nämlich das Ich, läßt zwar die Vorstellungen zusammenwirken, indem er sie in der der Wahl vorausgehenden Überlegung oder Erwägung prüft und vergleicht, aber eben deshalb geht der Wählende in diesen mit einander gemessenen oder verglichenen Vorstellungen nicht auf, er ist mit diesen nicht ident; vielmehr hat, wie selbst ein Anhänger Herbarts zugiebt, diese Erwägung oder Reflexion darüber zu wachen,

daß keine Vorstellung von einem künftigen Wollen früher zur Herrschaft gelange, als bis alle anderen ungehindert ins Bewußtsein getreten sind: „Die Reflexion hat ihren Sitz und ihre Macht in einem ganz anderen Kreise von Vorstellungen, die bei der um die Herrschaft im Bewußtsein kämpfenden ganz unbeteiligt sind, sich gegen diese Streitfrage disparat verhalten, und deren Interesse nur darin liegt, einem jeden jener Willensbilder gleiches Gehör zu verschaffen. Sie stellt also den unparteiischen Richter vor, der vor allen Dingen die Parteien mit ihren Zeugen einzeln verhört und jeden Schreier, der etwa sein Recht vorzeitig geltend machen will, zur Ruhe verweist."[1])

Darum entscheiden nicht ausschließlich die vorhandenen, im Kampfe mit einander begriffenen Vorstellungen und Willensbilder, auch verhält sich das Ich diesem Widerstreite der Vorstellungen gegenüber nicht als passiver und machtloser Zuschauer, der von dem Ausgange des Vorstellungsstreites erst hinterdrein, post factum, erfährt, sondern „ich", d. h. der Komplex der übrigen unbeteiligten Vorstellungsmassen, habe die Entscheidung herbeigeführt, das Wollen durch das Endwollen, d. h. den Entschluß, zum Abschlusse gebracht und so den ganzen diesbezüglichen seelischen Prozeß seinem Ende zugeführt. Das ist kein „Schein" und keine „Täuschung", sondern unleugbare Thatsache der inneren Erfahrung, deren Wirklichkeit praktische, unvoreingenommene Selbstbeobachtung in einem besonderen Falle jeden Augenblick zu erhärten vermag.

Übrigens fehlt es auch bei Herbart nicht an Äußerungen, durch welche er den psychologischen Determinismus in seiner Freiheitstheorie thatsächlich negiert. „Soll der Mensch frei genannt werden, so muß er die Fähigkeit besitzen, zu wählen. Wenn er sich blindlings dahin oder dorthin neigen müßte, so wäre er in dem mechanischen Kausalzusammenhange wie die Naturdinge begriffen. Der Mensch kann in der Überlegung die Vernunft auf sich wirken lassen, er kann aber auch den Lockungen der Begierde Gehör geben. Der Mensch muß nicht so handeln, er kann auch anders sich entscheiden."[2])

Wie der mechanisch-physische vermag ferner auch der mechanisch-psychologische Determinismus den Fall nicht zu erklären, daß sich

[1]) Drobisch, Psychol., S. 259.

[2]) Vgl. Bräutigam, Leibniz u. Herbart üb. d. Freiheit d. menschl. Willens, S. 25, 26.

das Endwollen auch gegen ein klar vorgestelltes, demnach an sich voll wirksames Motiv zu entscheiden vermag. Zwar bemerkt hiegegen Volkmann, daß in einem solchen Falle andere unklar vorgestellte Motive in ihrem Zusammenwirken das Übergewicht gegen das klar vorgestellte errungen haben.[1]) Dies ist richtig, aber vom Standpunkte des absoluten innern Determinismus nicht erklärbar, da wir vergeblich fragen, was denn der unklaren und an sich schwächeren Vorstellung zum Siege über die stärkere verholfen, wenn nicht eben das „Ich", d. h. der regsam und bewußt vorhandene übrige Vorstellungskomplex; denn der Kampf zweier ungleichen mechanischen Kräfte muß stets so gewiß mit dem Siege der stärkeren enden, als die Richtung der Resultierenden zweier ungleichen Kräfte im Kräfteparallelogramm stets jener der stärkeren Kraft näher iegen wird.

Es ist auch ein vergeblicher Versuch des absoluten innern Determinismus, die Freiheit des Menschen durch den Hinweis zu retten, das mechanische Zusammen- und Widerspiel der Vorstellungen gehe im Innern des Menschen vor sich, das Wollen und Endwollen sei somit das Produkt der Selbstthätigkeit des Menschen;[2]) denn auch die Maschine ist „selbstthätig" und trotzdem nicht frei; und es ist für unsere Frage vollkommen gleichgiltig, ob diese Selbstthätigkeit — wie bei der Maschine — von außen bewirkt, oder — wie beim Menschen — durch innere determinierende Ursachen hervorgerufen wurde. Nicht Selbstthätigkeit ist eben das Kriterium der Willensfreiheit, sondern Selbständigkeit und Selbstmächtigkeit und damit Unabhängigkeit sowohl von äußeren als inneren zwingenden Ursachen.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß unter Voraussetzung der Wahrheit des psychologischen Determinismus von einer „Freiheit" des Menschen nicht die Rede sein kann; rein quantitative Verhältnisse der Vorstellungen, die ihnen innewohnenden Kräfte allein erzeugen das Begehren und Wollen, notwendige Ursachen bringen notwendige Wirkungen hervor, die wieder zu notwendigen Ursachen werden, „die Motive drängen das Ich bald zu diesem, bald zu jenem Wollen", und nicht das Ich, sondern „diese Motive führen nach ihrer endlichen Ausgleichung die Entschließung

---

[1]) Psychol., II. Tl., S. 458.

[2]) Vgl. Lindner, Lehrb. d. Psychol., S. 194.

herbei":[1]) im Innern des Menschen wird gewollt, aber nicht der Mensch ist es, der eigentlich will, vielmehr ist dieser innere Mensch nur ein geistiger Automat, was auch Leibniz in der That behauptet.[2]) Ist ferner das Wollen und Handeln des Menschen eine notwendige Folge des vorhandenen Vorstellungskomplexes, die Individualität des Menschen unveränderlich,[3]) ist der einer Leidenschaft Fröhnende „völlig unvermögend, auf Gründe des Vorteiles und der Pflicht zu achten"[4]), und der Mensch durchaus unfähig, auf das einmal vorhandene Wollen normierend und umgestaltend einzuwirken, dann giebt es für ihn auch keine Möglichkeit einer sittlichen Lebensbesserung, er bleibt und muß so bleiben, wie er eben ist, und es erscheint ganz unbegreiflich, wie Herbart von dem Sklaven des sittlich Schlechten trotzdem sagen kann, „sein Ruin durch eigene Schuld liegt klar am Tage".[5]) Dann giebt es für den Menschen auch keine Verantwortlichkeit für sein Wollen, Handeln und Unterlassen, dann hat die Reue, der Vorwurf des Gewissens keine Berechtigung, dann giebt es aber folgerecht auch keine Zurechnung, daher auch keine Strafe für begangene Übelthaten, Frevel und Verbrechen welcher Art immer; dann aber wird der Bestand einer menschlichen Rechtsordnung überhaupt unmöglich.

Und wie kommt es doch, daß der absolute Determinismus in seinen verschiedenen Formen trotzdem und trotz des weiter unten zu Bemerkenden so zahlreiche Verteidiger und Anhänger gefunden und findet? — Der Determinismus behauptet eben, nur seine Theorie entspreche dem logischen Grundgesetze des zureichenden Grundes, während jede andere abweichende Anschauung diesem Denkgesetze widerspreche. Eine Ursache, die nicht notwendig wirke, sei keine Ursache, jede Wirkung gehe aus ihrer Ursache notwendig hervor (was ja an sich richtig). Der absolute Determinismus kennt also nur unmittelbar, notwendig und mechanisch wirkende Ursachen, also bloße Naturursachen, causae efficientes, weshalb er weiter deduziert, auch die menschliche Willensthätigkeit müsse als ein Glied in der Kette dieser natürlichen Ereignisse, deren Lauf nach notwendigen Gesetzen erfolge, angesehen werden,[6]) man dürfe daher den Menschen vom Gesetze der Naturnotwendigkeit, welche alles be-

---

[1]) Lindner, Psychol., S. 196. — [2]) Opp. phil. p. 517; 761. — [3]) Leibnic. opp. phil. 107. 244. 590. — [4]) Herbart, Psychol., S. 94. — [5]) Ebendas. — [6]) Drobisch, Neue Darstellung der Logik, S. 176.

herrscht, nicht ausnehmen.[1]) „Alle Motive," sagt Schopenhauer, „sind Ursachen, und alle Kausalität führt Notwendigkeit mit sich."[2])

Allein es ist (wie schon im IV. Abschnitte gegenüber dem Spinozismus gezeigt wurde) ganz willkürlich und unwissenschaftlich, weil erfahrungswidrig, zu behaupten, **alle** „Ursachen", diesen Begriff im **weiteren** und **allgemeinen** Sinne gefaßt, seien rein mechanisch und daher absolut notwendig wirkend. Notwendig wirkt nur die „Ursache" im **engeren** und **eigentlichen** Sinne, im Sinne eines Komplexes von Thatsachen, aus dem die „Wirkung" unabweisbar hervorgeht. Diese Ursache heißt der Realgrund. Auf das menschliche Denken angewendet, wird der Realgrund zum Erkenntnisgrunde, aus welchem die „Folge" daher gleichfalls notwendig hervorgeht. Die unvoreingenommene Erfahrung und Beobachtung zeigt aber, daß die ausschließliche Annahme absolut notwendiger und rein mechanischer Kausalitäten nicht ausreicht. Schon die Thatsachen und Erscheinungen der äußeren Natur, des Universums, weisen auf das Vorhandensein von „Zweckursachen" hin, ohne welche die Weltteleologie, die sich denn doch nicht einfach ableugnen läßt, nicht verstanden werden kann (vgl. d. IV. Abschnitt).

Während aber die in der **Natur** vorhandenen Zweckursachen bewußtlos, blind und demnach mechanisch-notwendig wirken, während also im Naturgeschehen Mechanismus und Teleologie zusammenfallen, geht das **menschliche** Wollen und Handeln **mit Bewußtsein** und demnach nicht sofort mit rein mechanischer Notwendigkeit vor sich. Denn indem der Mensch bewußt will und handelt, um dadurch irgend einen Zweck zu verwirklichen, weiß und fühlt er sich dem zu realisierenden Geschehen gegenüber als eine selbständige und selbstmächtige, und als solche **freie** Kausalität, welche in diesem Geschehen nicht aufgeht, mit ihm nicht zusammenfällt, vielmehr zu diesem Geschehen in spontane, überlegte und vernünftige Beziehung tritt. Und darum schließen sich „Bewußtsein" und „mechanische, blinde Notwendigkeit" aus, darum enthält die Behauptung einer „bewußten" Notwendigkeit, mit der das menschliche Wollen und Handeln vor sich geht, insofern unter dieser Notwendigkeit die mechanisch wirkende verstanden wird, geradezu eine contradictio in adiecto, darum wirkt die Zweckursache auf dem Gebiete des **seelischen** Ge-

---

[1]) Kant, Krit. d. prakt. Vernunft, S. 203.

[2]) Die zwei Grundprobl., S. 37.

schehens **nicht** notwendig, die causa finalis wird für das menschliche Handeln nur zur causa movens, zur psychologischen Kausalität: „finis movet."

Auch der Zweck ist daher eine „Ursache", aber er ist im menschlichen Wollen und Handeln nicht die nächste, unmittelbare Ursache, nicht Ursache im engeren und eigentlichen Sinne, also nicht die mit unabweisbarer, mechanischer Notwendigkeit wirkende causa efficiens, er ist an sich vielmehr nur die entfernte, veranlassende, mittelbare, die im Werden oder in der Entwickelung begriffene Ursache, das, was das Subjekt durch entsprechende Thätigkeit erreichen **will** oder **soll**, aber keineswegs erreichen **muß**, er regt als Motiv den Geist zur reflexiven Thätigkeit an, er bewegt das Subjekt, sofern es sich durch ihn bestimmen läßt oder lassen will, zur Vornahme einer Reihe von Handlungen, welche als „Mittel" seine Verwirklichung herbeizuführen geeignet sind. Erst wenn das Wollen zum Endwollen, der Beweggrund zum eigentlichen Grunde, d. i. zum nicht widerrufenen Entschlusse geworden, geht die Wirkung oder Folge daraus mechanisch und unabweisbar **notwendig** hervor.

Soll also die causa movens zur causa efficiens werden, so muß sie ihren Weg erst durch das **Ich** nehmen, sich zu diesem in Beziehung setzen, von diesem apperzipiert werden, und von **diesem** hängt es ab, die bewegende Ursache zur wirkenden werden zu lassen oder nicht, **worin eben das Wesen der Freiheit als Willens- oder Wahlfreiheit besteht.** Ob ich einer Lokomotive oder der Maschine eines Dampfschiffes Dampf geben will oder nicht, das hängt **von mir** ab, darin bin ich **„frei"**; erst **wenn** ich in den Zylinder den Dampf habe einströmen lassen, bewegt der Kolben die Maschine notwendig; aber es steht auch in diesem Falle stets bei mir, den Gang der Maschine nach Belieben zu regulieren, zu verlangsamen oder zu beschleunigen, die Richtung der Maschine zu ändern, oder die Maschine zum Stillstande zur bringen. Eben deshalb bin „**ich**" auch für einen etwaigen Schaden oder ein Unglück, welches die Maschine anrichtet, verantwortlich. Ähnlich ist nun auch das Verhältnis des „Ich" zu dem Verlaufe des Vorstellungsprozesses und des Wollens zum Entschlusse und der daraus hervorgehenden That.

Giebt es aber nicht ausschließlich mechanisch und überhaupt notwendig wirkende Ursachen, deutlicher gesagt: hängt die Setzung

der mit mechanischer Notwendigkeit wirkenden Ursachen von dem Subjekte ab, dann ist der absolute Determinismus in der Freiheitslehre ebenso zurückzuweisen wie der absolute Indeterminismus, und es erübrigt nur die Richtigkeit jener Auffassung der menschlichen Freiheit, welche sich als relativer Indeterminismus charakterisiert. Er wird als „Indeterminismus" bezeichnet, um damit jeden unabweisbaren innern und äußern Zwang, unter dem das wollende und handelnde Subjekt steht — sofern sein psychischer Zustand ein normaler ist — auszuschließen; er heißt „relativer" Indeterminismus, um damit auszudrücken, daß das menschliche Wollen nicht absolut schrankenlos ist, daß vielmehr jedes Wollen eine entsprechende Vorstellung als Motiv voraussetzt, in der es kausiert. Demnach ist die menschliche Willensfreiheit ursprünglich und zunächst „Willkür" oder „Wahlfreiheit" — liberum arbitrium.

Ganz mit Unrecht wird der relative Indeterminismus von der weitaus größten Zahl der Freiheitslehrer einfach ignoriert, indem sie nur die Alternative kennen: absolute Notwendigkeit **oder** absolute Zufälligkeit und Ursachlosigkeit des Wollens; da nun die letztere Auffassung psychologisch und logisch unhaltbar ist, folgern sie hieraus sofort die Richtigkeit des absoluten Determinismus, ohne zu bedenken, daß es, rein logisch betrachtet, zwischen den Begriffen „absolut frei oder indeterminiert" und „absolut notwendig oder determiniert" doch noch ein Drittes, Mittleres geben kann, nämlich „relativ frei oder indeterminiert" (bezw. notwendig oder determiniert), wie zwischen den Begriffen „schön" und „häßlich" das Merkmal „ästhetisch gleichgiltig" liegt, so daß zwischen den Begriffen „absolut indeterminiert" und „absolut determiniert" thatsächlich nicht der kontradiktorische Gegensatz besteht, sondern der konträre.

Aber selbst abgesehen von den eben angeführten indirekten Gründen, spricht für die Realität der menschlichen Willens- als Wahlfreiheit noch eine Reihe direkter, evidenter, und daher unmittelbar beweisender Thatsachen des innern Lebens und Bewußtseins des Menschen, von denen allerdings die wichtigsten schon in dem Vorausgehenden kurz erwähnt wurden.

Ein solcher direkter Beweis ist zunächst schon die Vernünftigkeit des Menschen, infolge deren der Mensch als ein geistig selbständiges, selbstmächtiges und als solches freies und sittlicher Handlungen fähiges Wesen erscheint. Infolge seiner Vernünftigkeit bestimmt der Mensch sich selbst, indem er in einem besonderen

Falle unter den mannigfachen möglichen Dingen freithätig ein bestimmtes Objekt als Ziel oder Zweck seines Strebens sich erwählt und hiezu die geeigneten Mittel aufsucht und anwendet, derart, daß „bewußtes" Handeln und „Handeln aus Zweckursachen" geradezu als korrelative Begriffe sich darstellen. Auf ethischem Gebiete ist dieses Wollen und Handeln des Menschen allerdings an die sittlich-praktische Vernunft, an Gewissen und Sittengesetz gebunden: der Mensch soll sich für die Forderungen des Sittengesetzes entscheiden — hierin und insofern ist er nicht frei; aber er muß sich dafür nicht entscheiden — hierin und insofern ist er frei. In dieser „Freiheit", d. h. in der Fähigkeit oder Möglichkeit, auch etwas anderes zu wollen und zu vollbringen als er soll, liegt eben die Fähigkeit, Unsittliches zu vollbringen, liegt der Begriff der sittlichen Verschuldung, deren Wesen demnach in dem bewußten und freigewollten Mißbrauche der Willens- oder Wahlfreiheit besteht.

Ebenso ist das Ich- und Selbstbewußtsein des Menschen, dieses psychologisch und praktisch wichtigste Resultat seiner Vernunftthätigkeit, ein sprechender Beweis seiner geistigen Selbstmächtigkeit und damit der Freiheit seines Wollens und Handelns. Das Ich bildet einen lebendigen, wesentlich unveränderlichen, in sich gefestigten Kernpunkt, der sich sowohl von den Objekten der Außenwelt wie von den an ihn herantretenden Vorstellungen verschieden weiß und daher zu den Bestandteilen des Nicht-Ich, also auch zu den im Subjekte auftauchenden Gedanken und Begehrungen, in spontane und freithätige Beziehung treten kann. Wäre der Determinismus im Rechte, dann stände das Ich den von den äußeren Objekten ausgehenden Eindrücken und Einwirkungen, den sich bildenden Ideen und Vorstellungen macht- und widerstandslos gegenüber, und es käme dem Menschen nicht das Bewußtsein seiner selbst zu, sondern das Bewußtsein seiner Unfreiheit.

Noch deutlicher ergiebt sich die Willens- als Wahlfreiheit des Menschen, wenn wir das psychologische Wesen des Wollens überhaupt in Betracht ziehen. Das Wollen ist jene Form des Begehrens, mit dem sich ein Urteil über die Möglichkeit seiner Befriedigung durch bestimmte Mittel und auf einem bestimmten Wege verbindet. Daher liegen im Wollen zwei wesenhafte Momente, welche den rein mechanischen Charakter dieses seelischen Vorganges durchaus ausschließen und direkt die menschliche Freiheit beweisen: die Zurückhaltung oder Suspendierung des Begehrens, welches

mit seiner Befriedigung zu warten hat, bis erst das Begehren des Mittels befriedigt ist, und ein Denken, welches auf die Aufsuchung der zur Realisierung des Begehrens geeigneten Mittel gerichtet ist. Der Wollende besinnt sich, er erwägt oder überlegt, und faßt sodann den Entschluß. Und diese drei Momente lassen sich in jedem menschlichen Wollen nachweisen, wenngleich dieselben häufig so rasch ineinandergreifen, daß sie in einem Moment zusammenzufließen scheinen und daher dem Wollenden nicht klar zum Bewußtsein kommen. Wäre nun der Entschluß die Wirkung einer absoluten innern oder äußern Determinierung, dann hätte die Besinnung und Überlegung keine Bedeutung und Berechtigung, besser gesagt, sie wäre schlechthin unmöglich, weil dann das Wollen mit derselben unmittelbaren und unaufhaltsamen Notwendigkeit vor sich ginge, mit der der geworfene Stein, die abgeschossene Kugel ihrem Ziele zueilt, die sich nicht besinnt und nicht überlegt, ob und wohin sie fliegen soll.

Somit ist das Wollen ein thatsächlicher und positiver Beweis der Wahlfreiheit. Das Subjekt muß überhaupt nicht wollen, d. h. es muß einen bestimmten Zweck nicht anstreben, es kann sein Begehren modifizieren, d. h. es von einem bestimmten Ziele ab und einem andern — selbst entgegengesetzten — zuwenden, und es muß auch selbst den schon fertigen Entschluß nicht verwirklichen. Vermag aber dies alles ein Mensch nicht oder nicht mehr, dann ist dies eben schon ein abnormer Zustand, ein Symptom der Störung und Trübung seiner psychischen Gesundheit und damit der positiven Unfreiheit. Erklärt doch selbst Herbart: „Es wird nicht immer erfordert, daß die Vorstellung im Zustande des Begehrens sei (um eine Bewegung der Glieder des Leibes hervorzubringen), sondern sie wird ohneweiteres begleitet vom Handeln; so bei den Tieren und bei Kindern; erst der Erwachsene weiß sich zurückzuhalten durch die Einwirkung anderer Vorstellungsmassen;“[1]) und es bedarf daher wahrlich nicht erst der Annahme eines mystischen „Vermögens, durch ein inneres Zauberwort jedes Wollen starr zu machen“,[2]) um die Willensfreiheit in dem in Rede stehenden Sinne zu begreifen und zu beweisen.

Als Vernunftwesen ist der Mensch endlich auch ein sittliches Wesen, als welches er sich als freien Urheber seines Wollens und Handelns fühlt und sich für dasselbe verantwortlich weiß — eine

[1]) Psychol. S. 175. — [2]) Volkmann, Psychol. II. S. 458.

Fähigkeit, welche als praktische Vernunft oder Gewissen bezeichnet wird. Darum das Gefühl der Freude und Selbstbefriedigung, wenn er der Forderung des Gewissens entsprochen, darum das Gefühl der Scham und Reue, wenn er die Stimme des Gewissens ignoriert oder ihr entgegenhandelt. Der Determinismus, mag er in welcher Form immer auftreten, vermag auch diese soeben angeführten Thatsachen nicht zu erklären, ohne sich selbst und seinem Prinzipe zu widersprechen, vielmehr sind „Freiheit" und „Bewußtsein der Verantwortlichkeit" Korrelate, die einander bedingen und voraussetzen.

Daß diese menschliche Wahl- oder Willensfreiheit keine absolute, sondern eine relative, beschränkte ist, ist nach dem Gesagten wohl klar und soll nur wegen diesfalls möglicher Mißverständnisse noch einmal ausdrücklich betont werden. So sind wir nicht frei in dem, was Gegenstand unserer subjektiven Überzeugung oder festbegründeten Anschauung ist, weshalb ein Wechsel derselben nur allmählich und oft erst nach schweren inneren Kämpfen vor sich geht. Abgesehen ferner davon, daß wir nur „wollen" können, was Objekt einer realisierbaren Vorstellung oder Idee ist, sind wir nicht „frei" in dem, was wir auf ethischem Gebiete sollen, sondern nur in dem, was wir diesbezüglich wirklich und thatsächlich wollen, vielmehr ist unser praktisches Denken, eben unser ethisches Wollen, ebenso von dem kategorischen Imperativ sittlicher Normen abhängig, wie unser theoretisches Denken, wenn es richtig sein soll, an über uns stehende und allgemein und ausnahmslos geltende Denkgesetze gebunden ist. Auch insofern ist und bleibt die menschliche Willensfreiheit relativ und beschränkt, als der Grad und der Umfang ihrer Bethätigung von zahlreichen inneren und äußeren Faktoren und Bedingungen abhängig erscheint. Alter, Geschlecht, Klima, Nahrungsverhältnisse, Beschäftigung, Familienzustände, körperliche Disposition, Vermögensverhältnisse, Erziehung, Umgang, Bildungsgrad, geistige und gemütliche Veranlagung, Übung in der Selbstbeherrschung und dgl. sind natur- und erfahrungsgemäß in dieser Beziehung von Bedeutung und Einfluß, und darum hat die Freiheit der Willensbethätigung nicht nur bei verschiedenen Menschen einen verschiedenen Umfang, sondern sie weist selbst in den verschiedenen Wollenssphären desselben Subjektes verschiedene Grade auf und gelangt selbst bei körperlich und geistig normalen Menschen nicht stets zu vollkommener Verwirklichung.

Auch insofern ist die menschliche Willensfreiheit eine beschränkte und relative, als die gesamte Grundrichtung des menschlichen Strebens auf die Erhaltung, Sicherung und Förderung des individuellen Wohles, der persönlichen Glückseligkeit gerichtet ist — also auf das, was für den Menschen ein Gut ist oder ihm als Gut erscheint. Nahm doch die ältere Psychologie zur Erklärung dieser Thatsache einen besonderen im Menschen liegenden Trieb, den „Glückseligkeitstrieb" an, den die neuere Psychologie, allerdings vielleicht mit Unrecht, verwirft. Denn wenn man darauf hinweist, daß die Glückseligkeit ein „Abstraktum" ist, „das die Begehrungen schon deshalb nicht veranlassen kann, weil die Meisten von ihm gar nichts wissen, und diejenigen, die von ihm wissen, geneigt sind, die Glückseligkeit dem einzelnen Genusse zu opfern",[1]) so gilt das eben Gesagte doch z. B. auch von der „Ehre" als Inbegriff des innern sittlichen Wertes eines Menschen, während ein besonderer „Ehrtrieb" auch von den Neueren unbedenklich angenommen wird. Aber auf die Entscheidung dieser Frage kommt es hier gar nicht an; denn das steht ja doch unleugbar fest, daß der Mensch natürlicherweise und selbstverständlich seine Glückseligkeit im allgemeinen zu erhalten und zu fördern sucht, ein Streben, das von der im Menschen liegenden Selbst- und Eigenliebe geradezu untrennbar erscheint; wohl aber kommt es darauf an, ob dieses Streben oder, wenn man will, dieser „Trieb" nach dem Guten und der Glückseligkeit derart unwiderstehlich und notwendig zwingend ist, daß der Mensch von demselben macht- und widerstandslos fortgerissen wird und so das diesfällige Wollen des Einzelnen absolut determiniert erscheint.

Thomas von Aquin und andere Scholastiker lehren dies wirklich; nur zwischen den verschiedenen Mitteln, die zur Glückseligkeit führen, könne der Mensch wählen, falls sie so beschaffen sind, daß sie nicht mit Notwendigkeit mit der Glückseligkeit verknüpft erscheinen. Der Grund dieser scholastischen Anschauung liegt zunächst darin, daß der Aquinate, wie in metaphysischen und logischen, so auch in ethisch-psychologischen Grundfragen sich an Aristoteles anschließt, welcher in seiner Ethik die Eudämonie, die an den Besitz des Guten sich knüpfende Glückseligkeit als das allgemeine Ziel des Menschen hinstellt;[2]) und die Scholastik folgte dem Stagiriten hierin umso lieber, weil sie durch diese Lehre die Pflicht

---

[1]) Volkmann, Psychol. II. Tl. S. 427.
[2]) Eth. Nic. I. 6; X. 7.

des Menschen und Christen, die Vereinigung mit Gott als dem absolut Guten und die im Besitze Gottes verbürgte ewige Glückseligkeit mit allen Kräften anzustreben, auch philosophisch und psychologisch begründen und rechtfertigen konnte. Trotzdem ist diese Lehre von einem absoluten Determiniertsein des Menschen durch den Glückseligkeitstrieb unpsychologisch und erfahrungswidrig, weil unvereinbar mit dem Wesen des „Triebes" überhaupt. Denn der Trieb ist ein in der Natur des Menschen gelegener bleibender Grund zu einem Begehren — oder Verabscheuen — das wohl seiner Art nach, nicht aber dem Objekte nach bestimmt ist. Der Trieb ist an sich blind und unbestimmt, weshalb z. B. der Nahrungstrieb auf Nahrung überhaupt, nicht aber auf ein besonderes Nahrungsmittel gerichtet ist. Seinen Namen und seine praktische Bedeutung erhält der Trieb erst durch die Begehrung, in der er sich äußert; da aber keine Begehrung als Motiv ein Wollen und Endwollen mit mechanischer Notwendigkeit zur Folge hat, wie wir oben gesehen, so vermag auch der Trieb das Wollen nicht absolut zu determinieren und die betreffende Handlung nicht unmittelbar zu bewirken, wenngleich er mehr oder weniger fordernd und in gewissem Sinne und bis zu einem gewissen Maße nötigend auftritt, weil ihm ein Bedürfnis zugrunde liegt, das sich nicht ohneweiteres abweisen läßt.

Können doch selbst die so mächtigen physischen Triebe: der Nahrungs- und Geschlechtstrieb, der Verteidigungstrieb 2c. durch den Willen beherrscht und reguliert werden, und dies umso entschiedener, je stärker die geistig-sittliche Kraft des Einzelnen, je häufiger und länger die Übung in der Beherrschung und Zügelung seiner selbst, und es kann diesen Trieben die Befriedigung überhaupt auf längere oder kürzere Zeit, ja selbst für immer versagt werden.

Die sonstigen Einwendungen, welche von Leugnern und Gegnern der menschlichen Willensfreiheit gegen letztere erhoben werden, erweisen sich bei näherer Untersuchung als unberechtigt und grundlos. Wir wollen hier nur einige der wichtigsten und häufigsten kurz berühren. So beruft man sich nicht selten auf die angeblich unüberwindliche Macht des angeborenen Naturells oder Temperamentes. Allein was ist doch „Temperament"? Es ist die quantitative Bestimmtheit des gesamten Seelenlebens, insoweit dieselbe durch die bleibende Eigentümlichkeit des Leibes bedingt erscheint. Daher kommt dem Temperamente für das Seelen-

leben und dessen Erscheinungen keine wesentliche, qualitative Bedeutung zu, derart, als sei damit schon der thatsächliche Inhalt des Seelenlebens gegeben und dessen Richtung von vornherein notwendig bestimmt; vielmehr repräsentiert das Temperament nur die — mehr oder weniger deutlich hervortretende — Form der seelischen Erscheinungen, die Art und Weise, in der die menschlichen Triebe, Neigungen, Anlagen und Fähigkeiten bei dem Einzelnen sich nach außen kundgeben; das Temperament ist gleichsam nur der Rhythmus, das Tempo, in welchem die Rezeptivität und Spontaneität des Seelenlebens wirksam erscheint.

Die neuere Psychologie hat die ganze Theorie betreffs der Temperamente, zu der Hippokrates und Galen[1]) den Grund gelegt, als wissenschaftlich unfruchtbar entweder überhaupt gänzlich fallen gelassen oder doch als nebensächlich bei Seite gestellt. Aber selbst zugegeben, die Temperamentenlehre sei psychologisch begründet, so wird und kann niemand im Ernste behaupten, mit dem betreffenden Temperamente seien bestimmte Fehler und Laster notwendig verbunden und dem Menschen „angeboren", so daß z. B. der Sanguiniker stets und unfehlbar genußsüchtig und leichtfertig, der Choleriker notwendig zornig und rachsüchtig, der Phlegmatiker notwendig träge und nachlässig, der Malancholiker notwendig verdrossen und grämlich sein müßte. Thatsächlich ist Tugend und Sittlichkeit mit jedem Temperamente verträglich, jedes hat gewisse Licht- und Schattenseiten, und die Frage, welches besser und wertvoller, ist ebenso überflüssig und gegenstandslos, wie etwa die Frage, ob unter den Farben rot oder violett oder grün vorzuziehen, oder ob ein Musikstück in Moll oder Dur schöner sei.

Andere finden in der Vereinbarkeit des Gottesglaubens mit der Lehre von der menschlichen Willensfreiheit eine unüberwindliche Schwierigkeit. Kant hält den Widerspruch für unlösbar;[2]) desgleichen Schopenhauer, indem er behauptet, die Philosophen und Theologen hätten diesen Einwand „fein leise umschlichen, als wäre er nicht vorhanden".[3]) Auch Luther erklärte diesen Einwand als einen Beweis der Unfreiheit des Menschen; ebenso Hume, indem er sagt, der letzte Urheber aller unserer Willensakte sei der

---

[1]) De temp. I. 5 u. 8.

[2]) Kritik d. prakt. Vernunft. S. 232. 236.

[3]) Die beiden Grundprobl. S. 67. 68.

Schöpfer der Welt, weshalb dieselben mit Notwendigkeit vor sich gehen.[1])

Dieser Einwand ist daher ein rein theologischer, der die wissenschaftliche Untersuchung eigentlich nichts angeht. Thatsächlich ist aber der vernünftige Gottesglaube mit der Lehre von der Freiheit des Menschen gleichwohl recht wohl vereinbar. Als schöpferischer Urgrund ist Gott allerdings der Urheber des Daseins des Menschen, also auch der geistig-sittlichen Potenzen desselben, deren Weckung und Ausbildung durch fremde Einwirkung und weiterhin durch selbsteigenes Zuthun und Mitwirken vor sich geht. Die Richtung, in der diese Ausbildung geschehen soll, normiert das Sittengesetz, welches der geistig entwickelte Mensch mittels der Vernunft erkennt, im Gewissen als verpflichtend anerkennt, und für oder gegen welches er sich kraft seiner Wahlfreiheit entscheiden kann. Entscheidet er sich gegen das Sittengesetz, sei es durch Übertretung sittlicher Verbote, sei es durch Nichterfüllung sittlicher Gebote, so handelt er eben unsittlich, er „sündigt". Die ausschließliche Ursache des konkreten sittlich Bösen ist also der Mensch. Humes Behauptung, Gott sei der „letzte Urheber unserer Willensakte", ist daher irrig und würde nur der extrem pantheistischen Gottesauffassung entsprechen.

Von entschieden größerer Bedeutung ist der Hinweis auf die Ergebnisse der Moral- und Kriminalstatistik, welche eine gewisse Stabilität der Zahl von Verbrechen in den einzelnen Ländern lehrt und damit die absolute Determiniertheit des menschlichen Wollens und Handelns beweise. Aber auch diese Folgerung ist willkürlich und unbegründet. Es gibt eben durch die Erfahrung abstrahierte Gesetze, welche nur für einen gewissen mittleren Durchschnitt aus einer großen Zahl von Einzelnfällen gelten, nicht aber für den einzelnen, konkreten Fall selbst anwendbar sind. So läßt sich zwar auf Grund des Sterblichkeitsgesetzes die wahrscheinliche Lebensdauer für jedes Alter berechnen, aber eben nur für den mittleren Menschen dieses Alters. Diese Erscheinung tritt überall dort hervor, wo konstant und periodisch wirkende Ursachen mit „zufälligen" und regellos variablen zusammentreffen,[2]) so z. B. bezüglich der durchschnittlichen Zahl der Treffer bei der Zahlen-

---

[1]) Ess. on lib. and necess.

[2]) Vgl. Drobisch, Die moral. Stat. und d. menschl. Willensfreiheit. Leipzig. 1867,

lotterie, bezüglich der Summe der alljährlich in einem Lande oder Staate vorkommenden Unglücksfälle, bezüglich der Zahl der Ehen und Geburten, der Selbstmorde, bezüglich der Erscheinungen des Winddrehungsgesetzes u. dgl.

Dieselbe Erscheinung zeigt sich nun auch auf dem Gebiete der Moral- und Kriminalstatistik; diese beweist, daß auch in den willkürlichen Handlungen der Menschen eine gewisse relativ konstante Regelmäßigkeit, eine thatsächliche, relative Gesetzmäßigkeit herrsche, welcher aber der einzelne Mensch nicht unterworfen ist; und es ist nicht nur willkürlich und ungerechtfertigt, es ist geradezu übereilt und irrig, diese thatsächliche relative Regelmäßigkeit, wie dies u. a. A. Wagner thut,[1]) mit einem über dem Menschen stehenden Naturgesetze zu verwechseln und von einem „Lose" zu sprechen, welches in einer größeren Bevölkerungszahl für jedes Jahr von vornherein jene Einzelnen bezeichnet, welche ein Verbrechen oder unsittliche Handlungen begehen müssen. In Wahrheit wirken zur Stetigkeit der Ergebnisse der Moral- und Kriminalstatistik zwei Faktoren zusammen: konstante allgemein menschliche sowie besondere äußere soziale Verhältnisse und Zustände einer Bevölkerungsgruppe, und unzählig verschiedene individuelle, wie solche schon oben genannt wurden. Der sogenannte „mittlere Mensch", für den das Durchschnittsverhältnis zutrifft, existiert nicht als reales Wesen, er ist eine bloße mathematische Fiktion und Abstraktion, und selbst die konstanten Durchschnittszahlen sind keineswegs unveränderlich, ändern sich vielmehr erfahrungsgemäß in längeren Perioden oft sehr bedeutend. Mit anderen Worten: Die Regelmäßigkeit in gewissen willkürlichen menschlichen Handlungen ist nur ein Posterius, nicht aber ein von vornherein und absolut notwendig wirkendes Prius. Die Moral- und Kriminalstatistik negiert die menschliche Freiheit in der Auffassung des absoluten Indeterminismus, sie beweist die Relativität der menschlichen Wahlfreiheit, aber sie beweist nicht die absolute Determiniertheit des individuellen menschlichen Wollens und Handelns.

Demnach besitzt der Mensch thatsächlich und unleugbar in höherem oder geringerem Grade die Freiheit des Willens, Wahlfreiheit, von der er allerdings einen richtigen, vernünftigen Gebrauch machen, die er aber auch zum sittlich Schlechten mißbrauchen kann.

[1]) Stat.-anthrop. Unters. d. Gesetzmäßigkeit d. scheinbar willkürl. menschl. Handlungen. Hamburg, 1864. S. 44 ff.

Je öfter dies in der einen oder anderen Richtung geschieht, desto schneller und intensiver entstehen entsprechende Determinationen des gesamten Strebens, Wollens und Handelns des Menschen — praktische Grundsätze oder Maximen, welche den Menschen mit größerer oder geringerer Energie beeinflussen und ihn immer wieder auf die eingeschlagene Bahn zu drängen suchen. Dadurch nun, daß eine bestimmte Maxime — oder mehrere Maximen — über eine ganze Klasse von Wollungen die Herrschaft wirklich erlangt und so dem Wollen eines bestimmten Subjektes eine bleibende Eigentümlichkeit verleiht, entsteht der „Charakter", der je nach der Beschaffenheit der ihn tragenden Grundsätze ein sittlich guter oder schlechter sein kann; ersteres dann, wenn das gesamte Wollen von der Vernunft und dem Gewissen, letzteres, wenn es von der Leidenschaft beherrscht wird. Die Leidenschaft entsteht dadurch, daß ein bestimmter Wollenskreis, indem er sich von den übrigen absondert, zur Neigung wird und sich schließlich zu einem Wollen auswächst, das sich dem Verbote der sittlichen Maxime gegenüber mit Hartnäckigkeit behauptet. So macht die Leidenschaft, d. i. die zur dauernden Herrschaft gelangte Begierde, einseitig, blind, unselig und positiv unfrei.

Da nun der fortgesetzt richtige Gebrauch der Wahlfreiheit und der dadurch erworbene sittliche Charakter vor der durch die Leidenschaft herbeigeführten Unfreiheit bewahrt, so ist erst die sittliche Freiheit wahre und eigentliche Freiheit. Sie heißt „wahre Freiheit", nicht weil der Mensch, der sie erworben, in seinem Wollen und Handeln indeterminiert und in diesem Sinne „frei" ist — vielmehr ist sein Wollen und Handeln durch die Grundsätze der Sittlichkeit determiniert — sondern weil sie frei macht und frei erhält, nämlich frei von der Herrschaft zerrüttender Begierden und Leidenschaften.

Aus dem Wesen und Werden des sittlichen Charakters ergibt sich erstens die Falschheit jener Behauptung, nach welcher derselbe etwas Ursprüngliches, dem Menschen Angeborenes sei. Der Charakter — der gute wie der schlechte — ist nichts Fertiges, Gegebenes, sondern etwas im Laufe der Zeit erst Gewordenes, und was und wie er geworden, das hängt ausschließlich oder doch maßgebend von der grundsätzlichen Willensrichtung, d. h. von dem betreffenden Menschen selbst ab; und diese Erwerbung des sittlichen Charakters geschieht nicht urplötzlich, sozusagen mit einem Schlage,

sondern allmählich, stückweise, mühsam, und die Sittlichkeit des Charakters hat nicht nur bei verschiedenen Menschen, sondern auch selbst bei demselben Subjekte in verschiedenen Stadien seines Lebens verschiedene Grade.[1])

Hieraus ergibt sich ferner zweitens, daß mit Rücksicht auf die Macht, auf den apperzipierenden Einfluß, den die einmal vorhandene Maxime auf alles gegenwärtige und zukünftige Wollen auszuüben sucht, ein gewisser Grad von Determiniertheit des Subjektes durch den einmal ausgebildeten Charakter zugegeben werden muß; allein absolut unveränderlich ist weder der sittlich gute noch der sittlich schlechte Charakter. Auch der sittlich edle Charakter kann von der gewohnten Bahn der Tugend abweichen und sich vielleicht selbst noch in sein Gegenteil verkehren, auch der sittlich verderbte Mensch kann sich reuig bessern und ein „neuer Mensch" werden, wie die Erfahrung des Lebens dies nicht allzu selten bestätigt. Wir werden daher die Notwendigkeit, durch welche das Subjekt seitens des von ihm erworbenen Charakters bestimmt wird, als relativen Determinismus bezeichnen dürfen.

Ist nun aber der Mensch wirklich willensfrei, und weiß und fühlt er sich als geistig selbstmächtiges und selbständiges Wesen für sein Wollen und Handeln verantwortlich, dann kann und muß ihm auch das Verdienst wie die Schuld der aus dem Gebrauche dieser seiner Freiheit hervorgehenden Handlungen, wie auch der Folgen dieser Handlungen **zugerechnet** werden. Somit ist die Zurechnung, Imputation, die wichtigste praktische **Folgerung** des Beweises der menschlichen Willensfreiheit, und es ist an sich klar, daß weder der absolute Indeterminismus, noch der absolute Determinismus in irgend einer Form die Zurechenbarkeit menschlicher Handlungen mit Recht und konsequent lehren kann, weil offenbar dem Ich nicht imputiert werden kann, was mit ihm in keinem inneren kausalen Zusammenhange steht, und weil jemand nicht für etwas belohnt oder bestraft werden kann, was er thun mußte oder nicht unterlassen konnte.

Die Vertreter des materialistischen Determinismus leugnen denn auch wirkich zumeist die Zurechnung. „Verbrecher," sagt Büchner, „sind meist mehr Unglückliche als Verabscheuungswürdige; darum thäten wir am besten, niemanden zu richten und

---

[1]) Richtig bemerkt Herbart: „Übermütig ist die Einbildung, als könne einer durch seinen bloßen Entschluß auf der Stelle gut sein." (WW. XII. S. 473.)

zu verdammen."[1]) „Der freie Wille," erklärt Vogt, „existiert nicht und mit ihm nicht eine Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit, wie die Moral und Strafrechtspflege uns auferlegen."[2]) Dagegen hält der absolute Indeterminismus trotzdem an der Zurechenbarkeit menschlicher Handlungen fest, indem er, allerdings mit Unrecht, die „Willkür" hypostasiert und als Kausalität hinstellt, und ebenso lehrt der absolute Determinismus in gewissen Formen die Möglichkeit und Notwendigkeit der Zurechnung, wie dies u. a. auch Herbart thut,[3]) indem er für das Urteil über den Wert des Wollens eine „Befreiung" von dem Mechanismus der Vorstellungsverhältnisse in Anspruch nehmen möchte, obgleich er eine solche Ausnahme von der von ihm selbst aufgestellten Regel weder zu rechtfertigen vermag, noch es auch ernstlich versucht.

Die Frage, ob es auch Grade der Zurechnungsfähigkeit giebt, kann nicht verneint werden; denn die Erkenntnis der sittlichen und rechtlichen Normen kann bei verschiedenen Individuen verschieden sein, und ebenso die Fähigkeit der Umformung des Wollens durch das Gesetz. Ja selbst bezüglich desselben Subjektes muß in den verschiedenen Perioden seiner geistig-sittlichen Entwickelung ein verschiedenes Maß seiner Zurechnungsfähigkeit angenommen werden, welcher Thatsache denn auch die positiven Gesetze des Staates Rechnung tragen, so daß z. B. bei Verhängung und Vollziehung der Todesstrafe vom Gesetze eine bestimmte Altersgrenze normiert wird.

Auch Herbart verteidigt die Relativität der Zurechnungsfähigkeit;[4]) desgleichen Drobisch, welcher trotz seines absoluten Determinismus erklärt, daß selbst Handlungen, welche Ausflüsse einer Leidenschaft sind, wenig auf Nachsicht zu rechnen haben, weil dieselbe „durch den Willen stets gebändigt oder doch gemäßigt werden kann, sobald das davon beherrschte Individuum ihre sittliche Verwerflichkeit kennt und also weiß, daß sie unterdrückt werden soll,"[5]) während u. a. Volkmann die gradweise verschiedene Zurechnungsfähigkeit leugnet.[6])

Da ferner „Freiheit" und „Zurechnung" in direktem Verhältnisse steht, so wird die Zurechnungsfähigkeit, sowohl die sittliche als die rechtliche, in genau demselben Maße vermehrt, ver-

---

[1]) Kraft u. Stoff, S. 280. — [2]) Bilder aus d. Tierleben, S. 12. — [3]) Lehrb. z. Psychol., S. 92. — [4]) Prakt. Philos., S. 113. — [5]) Psychol., S. 265. — [6]) Psychol., II. Tl. S. 520.

mindert oder ganz aufgehoben, in welchem dies bezüglich der Freiheit des Wollens und Handelns der Fall gewesen. So kann die sittliche Zurechnungsfähigkeit durch unwillkürlich entstehende Affekte, durch physischen Zwang, durch schwere Furcht und Drohung, durch unverschuldete Unwissenheit, Vergessenheit und momentane Unaufmerksamkeit gänzlich behoben, durch eine unfreiwillig entstandene Gewohnheit oder Begierde vermindert werden.

Ebenso kennt die strafrechtliche Zurechnung eine Minderung der Strafbarkeit bei momentaner Geistesverwirrung, bei konstatierter Geistesbeschränktheit, bei unverschuldeter Notlage, bei erwiesenem Mangel einer sittlichen Erziehung durch Familie und Schule, bei erwiesener Verführung durch andere, beim Vorhandensein aufrichtigen Geständnisses oder bei freiwilliger Selbstanzeige, bei dem Abgange eines gewissen Alters, bei Vollbringung der That aus bloßer Übereilung oder aus Leichtsinn, bei bisheriger Unbescholtenheit des Thäters, bei Schlaftrunkenheit und verwandten Zuständen, welche die Zurechnungsfähigkeit auch gänzlich beheben können.

XVII. Abschnitt.

Rückblick und Ausschau.

Verfall des Religions- und Kirchenwesens in der Gegenwart. — Ursachen dieses Verfalles. — Religiös-ethische Reformversuche. — Vereine für ethische Kultur. — Bedenken gegen eine rein natürliche, religionslose Ethik. — Nietzsche. — Spencer. — Die Homosexualitätsbewegung. — Bedenken bezüglich einer bloßen Natur- oder Vernunftreligion. — Mangel an innerer Befriedigung des „Wissenden“ und „Erkennenden“. — Ist die Religion „Privatsache“? — Welche Form der positiven Religion ist die beste? — Ist die römisch-katholische Kirche die wahre nnd allein wahre Kirche Christi? — Die orientalische Kirche. — Die altkatholische Kirche. — Die evangelisch-protestantische Kirche. — Das Judentum. — Der Talmudismus. — Das Reformjudentum. — Soll die Menschheit der Zukunft religionslos werden? — Anderweitige religiöse Gestaltungsversuche. — Notwendigkeit einer Rückkehr zum evangelischen oder Urchristentume. — Inhalt desselben. — Jesus die schlechthin zuverlässige religiöse Lehrautorität. — Möglichkeit des Zusammenschlusses aller Völker im reinen, wahren, dogmenfreien Christentume. — Pädagogischer und religiös-sittlicher Wert der Bibel der Hebräer. — Segen einer einheitlichen Religionsgemeinschaft. — Schwierigkeit der Verwirklichung dieses Ideals. — Welche Wege wären hiezu einzuschlagen? — Schlußbemerkung.

Am Schlusse dieser Untersuchungen ziemt es sich, das gewonnene Resultat übersichtlich zusammenfassen und mit Verwertung des Ergebnisses die Frage bezüglich einer möglichen und wünschenswerten Neugestaltung der religiös-kirchlichen Verhältnisse zu beantworten, wobei wir uns um so kürzer fassen können, als wir in den vorausgegangenen Untersuchungen nicht rein negativ und kritisch zuwerke gingen, sondern sofort stets auch dem positiven Momente die gebührende Aufmerksamkeit zuwandten. Nicht das Gegebene von Grund aus umstürzen und zerstören, und so ein religiöses Vakuum schaffen wollen wir, sondern reformieren, bessern, aufbauen, rekonstruieren.

Unleugbar befindet sich die zivilisierte Menschheit der Gegenwart in religiöser Beziehung im Zustande der Gährung, der Auflösung, der Zersetzung, des fortschreitenden Verfalles, des Überganges, unverkennbar mehren sich die Zeichen, daß wir, wie niemals zuvor, langsam aber unaufhaltsam einer, vielleicht grundstürzenden, Krisis zunächst der kirchlichen Frage entgegengehen. Was sich bei den beiden für uns wichtigsten Kulturvölkern der alten Welt, den Griechen und Römern, zur Zeit ihrer Reife und ihres höchsten Kulturstandes, sowie ihres darauf folgenden Verfalles vollzogen, scheint sich auch für die Menschheit der Gegenwart wiederholen zu wollen: die überkommenen Formen der positiven Religionen haben sich vielfach und in weiten Kreisen ausgelebt, sie befriedigen die Geister nicht mehr, und das religiöse Gefühl, wo und soweit es noch lebendig vorhanden, sucht und ringt nach neuen Formen seiner Befriedigung.

Man kann diese Erscheinung oder, besser, die innere, wirkende Ursache dieser Erscheinung, welche keine andere ist, als die Gestaltungsform der positiven Religion selbst, bedauern — die Thatsache selbst liegt nun einmal vor und läßt sich weder ignorieren noch ableugnen. Auch die geistigen Entwickelungen und Wandlungen der Völker gehen eben nach bestimmten, natürlichen Gesetzen vor sich, und diese Gesetze vollziehen sich mit einer gewissen Notwendigkeit, deren Wirkung menschliches Zuthun hemmen, zurückdämmen, aber auf die Dauer nicht aufzuhalten vermag.

War es im Altertume vor allem die Philosophie, welche auf den religiösen Volksglauben zersetzend und zerstörend einwirkte, so treten in der jüngeren Vergangenheit und in der Gegenwart nebstdem noch zwei andere mächtige Faktoren hinzu: die fortschreitende Erkenntnis des Universums und der in diesem allein thätigen Kräfte und Gesetze, welche wir den Naturwissenschaften verdanken, sowie die Resultate der historisch-kritischen Methode in Bezug auf die der positiven Religion zugrunde liegenden quellenmäßigen Schriftwerke und Dokumente. Die nicht mehr zu verhindernde, unaufhaltsam fortschreitende Popularisierung dieser Wissenschaften nähert die Gesellschaft rasch der oben berührten religiös-kirchlichen Krisis, so unbewiesen, ja unhaltbar auch manche Aufstellung der Vertreter der Wissenschaft erscheint, und so gewiß es ist, daß der Schwerpunkt des Resultates der wissenschaftlichen Forschung betreffs der großen Lebensfragen der Menschheit in mannigfachem

Betracht und gerade betreffs der letzten und tiefsten Gründe vielmehr auf der negativen als der positiven Seite zu suchen ist.

Die einzelnen positiven Kirchenwesen und konfessionellen Religionsgemeinschaften kämpfen heute thatsächlich — allerdings vergeblich! — nur noch um ihre Existenz, und an dieser Thatsache ändert auch der Umstand nichts, daß manche derselben durch den eifrigen, opferwilligen Betrieb der innern und äußern Mission hie und da noch an Boden gewinnen, und daß es trotz der allgemeinen Zeitrichtung auch noch weite Volksteile und Länderstrecken giebt, welche an den Lehren und Einrichtungen ihres Bekenntnisses treu und überzeugt festhalten. Hauptsächlich trägt an dem Niedergange des religiösen Gedankens, an dem Umsichgreifen des Indifferentismus wohl auch der Mangel an Einheit der religiösen Lehre schuld. Die verschiedenen Religionssysteme widersprechen sich nicht nur grundsätzlich, nämlich schon in der Auffassung des Gottesbegriffes, auch innerhalb derselben Religionslehre, namentlich des Christentums, giebt es zahlreiche von einander abweichende Bekenntnisse,[1]) und wie die Gläubigen der einzelnen Konfessionen, so stehen sich auch die amtlichen Vertreter und theologischen Apologeten derselben feindlich und einander befehdend gegenüber. Begreiflich, wenn da denkende und vorurteilsfreie Geister sich von dieser gegenseitigen Verketzerung angewidert und abgestoßen fühlen, wenn sie, der end- und fruchtlosen Polemik müde, einen über den streitenden Parteien stehenden Standpunkt einnehmen, ja wenn sie gegen das Christentum als solches gleichgiltig werden.

Angesichts dieser religiösen Zeitlage kann und muß wohl die Frage gestellt werden: Was soll das werden? Wie soll und muß das enden? Soll der gegenwärtige, unhaltbar gewordene Zustand bis zum Hereinbrechen des allgemeinen Chaos fortdauern? Giebt es kein mit Aussicht auf Erfolg anzuwendendes Mittel, das geeignet wäre, eine neue Ära frischen, lebendigen, sittlichen Fortschrittes auf Grund einer einheitlichen und gemeinsamen Lebens- und Weltauffassung anzubahnen? —

Man glaubte in neuerer Zeit ein solches Mittel in dem Ver-

---

[1]) Die Stadt Berlin allein zählt Angehörige folgender Konfessionen: Landeskirche, evangelisch Lutherische, Reformierte, Altlutheraner, Altreformierte, römisch Katholische, Altkatholische, griechisch Katholische, Orientalische, Herrnhuter, Mennoniten, Baptisten, Presbyterianer, Methodisten, Quäker, Irvingianer, Apostoliker, Juden, Deutschkatholiken, Freireligiöse, Dissidenten u. v. a. — Ein wahres Babel!

suche gefunden zu haben, unter gänzlicher Beseitelassung der theoretischen Seite der Religion nur deren praktische Seite zur Geltung zu bringen, demnach von der Dogmatik jedes Religionssystems abzusehen und die Idee einer rein menschlichen, auf religiöse Motive verzichtenden ethischen Kultur zu verwirklichen. Durch Gründung einzelner Gemeinden in England und Amerika begann diese „ethische Bewegung in der Religion" greifbare Formen anzunehmen,[1]) und, von einzelnen begeisterten Anhängern, namentlich von Emerson, Jastrow, Förster, Egidy u. a. propagiert, fand die Idee der Gründung von „Gesellschaften für ethische Kultur" auch auf dem Kontinente, namentlich in der Schweiz und in Deutschland, Anhänger, zumal hier der Boden dieser Bewegung durch die schon bestehenden „freien" oder „freireligiösen Gemeinden" bereits vorbereitet war. Von allen metaphysisch-theologischen Fragen wie von geschichtlich fortgeerbten religiösen Anschauungen und Glaubenslehren absehend, sollen diese Gesellschaften die Menschen zu ernster sittlicher Selbstschulung und gegenseitiger Stärkung im Guten vereinigen. Das „heilig Menschliche" soll in der Menschheit gepflegt, der Mensch zur Selbstbeherrschung und Brüderlichkeit angeleitet werden. Zu den historisch gewordenen und bestehenden religiösen Vorstellungen und Anschauungen kann sich der Einzelne nach seinem Belieben stellen; die „Gesellschaften für ethische Kultur" machen niemand das Recht streitig, sich auch anderer Mittel zum Guten zu bedienen; aber sie wollen eine Gemeinschaft für alle bilden, die, abgesehen von einer Vorstellung des Jenseits, in diesem Leben das Gute zu erkennen, zu verwirklichen und sich sittlich zu vervollkommnen suchen — gleichgiltig, ob die Glieder dieser universellen Gesellschaft Theisten oder Atheisten, Materialisten oder Pantheisten, Christen, Juden, Mohammeder, Buddhisten oder etwas anderes sind.

Unleugbar sind derartige Versuche einer ethischen Erneuerung und Vervollkommnung der Gesellschaft tiefernst und hochbedeutsam; diese Versuche gründen in den trostlosen Zuständen der Gegenwart, sie fließen aus der Erkenntnis, daß die Lösung des religiösen Problems, wie sie die einzelnen gegebenen Glaubensbekenntnisse darstellen, den Denkenden weder befriedigen noch als eine definitive an-

[1]) Vgl. Stanton Coit, Die eth. Bewegung in d. Religion, übers. von Gizycki, Leipzig, 1890. Das Organ dieser Bewegung ist das seit 1890 in London erscheinende International Journal of thics.

gesehen werden kann, daß die Dogmatik der positiven Religionen vielfach imaginäre und wissenschaftlich unhaltbare Sätze und Anschauungen enthält, daß die echte Religion ein Gemeingut aller Menschen werden und sein soll, daß sie die Menschen innerlich zu einigen hat, während die derzeit bestehenden Religionsformen die Menschheit spalten und trennen, und daß sie den Menschen zur Erreichung seiner wahrhaft menschlichen, d. i. diesseitigen ethischen Bestimmung, seines irdischen Lebenszieles zu befähigen hat, und nicht eines hypothetischen oder imaginären „jenseitigen" oder „übernatürlichen" Zieles. Diese Versuche sind auch nicht neu — sie weisen auf Kant zurück, auf die Gründung einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", und wir haben somit nur das Bestreben vor uns, für diese Kant'sche Idee, nachdem sie nach Westen gedrungen und dann die Rückwanderung nach Osten angetreten, praktischen Boden zu gewinnen.

Trotzdem ist mit Grund zu bezweifeln, daß derartige Versuche jemals derart durchgreifend zur Bethätigung gelangen werden und können, daß deren Zweck erreicht erscheint. Über die Gründe dieses Zweifels haben wir kurz schon bei einer anderen Gelegenheit (insbesondere im IX. und X. Abschnitte) gesprochen. Nichts ist praktisch unfruchtbarer, als abstrakter, einseitiger Ideokratismus. Soll eine Idee allgemein menschlich werden und so Aussicht auf Verwirklichung haben, so muß sie ihre Basis und Resonanz in der menschlichen Natur, in der thatsächlichen Beschaffenheit und in dem Bedürfnisse des Durchschnittsmenschen finden. Auf die Beantwortung der großen Welt- und Lebensfragen und auf den Trost und die beseligende Kraft, welche in der Antwort liegt, wie sie gerade die positive Religion giebt, wird die Menschheit im ganzen und großen wohl niemals verzichten, und sie vermag vielleicht überhaupt darauf nicht zu verzichten, so gewiß der Mensch nicht nur das Bedürfnis der sittlichen Anleitung seines Wollens hat, sondern auch das Bedürfnis der Befriedigung seines Erkennens und Gemütes. Ist dies aber der Fall, dann ist die Notwendigkeit der positiven Religion für die Volksmassen von selbst gegeben. Diese Notwendigkeit leugnet die rein ethische Bewegung, indem sie der positiven Religion im besten Falle nur die Berechtigung zu einem dämmerhaften Innerleben des Menschen zugesteht.

Man braucht ja auf Grund der nüchternen Erfahrung den Einfluß des religiösen Lehrbegriffes auf das sittliche Verhalten nicht

zu überschätzen — ein weit größerer Fehler wäre es gewiß, diesen Einfluß zu unterschätzen oder ihn zu beseitigen und überhaupt nicht gelten zu lassen. Man rede nicht verächtlich oder doch geringschätzig von der „Krücke der Religion", deren der Mensch von heute nicht mehr bedarf; wie viele starke Geister giebt es denn, die also mit Recht reden dürfen? — Indem die Religion auf eine allheilige, allwissende und allgerechte Gottheit als Urheber und Wächter des Sittlichen hinweist, ist sie zugleich eine lebendige Stütze und ein sorgsamer Wächter des Gewissens und damit der Moral. Ein bloßes trockenes Moralsystem kann und wird darum die Religion kaum ersetzen; selbst die sogen. atheistischen Religionen der Chinesen und Inder sind nicht atheistisch im eigentlichen Sinne.

Und ist denn das praktische Endziel, das die „ethische Bewegung" der Menschheit weist, etwas völlig Neues, bisher Unbekanntes? — „Selbstachtung", „Selbstheiligung", „Selbstvervollkommnung", „Selbstbeschränkung", „Menschenliebe", „Brüderlichkeit" ꝛc. — das alles lehrt schon längst jede echte Religion, das lehrt und fordert insbesondere schon seit fast 2000 Jahren das Christentum, das hört selbst der Mann des Volkes aus dem Munde seines Predigers in seinem Dorfkirchlein — und das Kind wie der Erwachsene vernimmt diese ethischen Grundforderungen nicht nur als Ausdruck der persönlichen Anschauung und Überzeugung eines gewöhnlichen Menschen, sondern als Ausdruck göttlichen Willens, als dessen Vermittler und Repräsentant ihm der Prediger erscheint. Oder soll man, nachdem man den „Prediger" gehört, noch in eine Versammlung der „Gesellschaften für ethische Kultur" gehen, um wesentlich dasselbe von dem dort auftretenden „Sprecher" zu vernehmen, dessen Worte vielleicht nicht einmal so tief in das Herz des Zuhörers dringen, weil ihnen die Berufung auf die göttliche Autorität, die andachtsvolle Weihe des spezifisch Religiösen fehlt? In dem Bewußtsein der Schwäche und Unvollkommenheit unserer sittlichen Natur, in der Anerkennung unserer Abhängigkeit von höheren, übermenschlichen Kausalitäten, also in dem Gottesglauben, im religiösen Sinne und Gefühle liegt doch wahrlich ebensowenig etwas „Selbstentwürdigendes", als in dem Bewußtsein, daß wir eben „Menschen" und keine „Götter" sind, und es ist entschieden zu hart, wenn ein Vertreter der in Rede stehenden „ethischen Bewegung", Coit, die Betonung der Notwendigkeit der religiösen Grundlage der Moral, die Lehre der positiven Religion von der

Unentbehrlichkeit oder doch Heilsamkeit göttlichen Beistandes zur Verwirklichung des Ethischen als „Blasphemie gegen unsere moralische Natur" bezeichnet.[1])

Und dann: Ist denn der Inhalt der zu lehrenden Ethik wirklich so unbestritten klar und evident? Sind nicht auch auf dem Gebiete des Moralischen selbst in wichtigen Fragen verschiedene Meinungen und Anschauungen möglich und thatsächlich? — Der so oft zitierte „kategorische Imperativ" Kants, auf den sich die Anhänger der „ethischen Bewegung" berufen, ist nichts im ethischen Subjekte schon von vornherein Fertiges oder Gegebenes, er ist vielmehr eine bloße Hypostasierung, eine Fiktion und Abstraktion, welche die unbedingt verpflichtende Kraft des Sittengesetzes bezeichnen soll, eine leere Form, welche das Subjekt, an das er sich wendet, erst mit einem speziellen, konkreten Inhalte auszufüllen hat.

Wie richtig das eben Gesagte ist, ergiebt sich daraus, daß unter den Vertretern der „ethischen Bewegung" schon betreffs des eigentlichen Grundmotivs des Sittlichen keine Übereinstimmung und Sicherheit herrscht, und daß Coit in dem oben erwähnten Buche in dieser Beziehung sich durch eine wahre Musterkarte der heterogensten Bestimmungen hindurcharbeitet.[2]) Durch jene Bewegung auf dem Gebiete der Moral aber, welche sich an Friedrich Nietzsche knüpft und geradezu in den völligen ethischen Nihilismus, in die Negation alles wirklich Moralischen, in die alleinige Berechtigung des schrankenlosen Egoismus ausläuft, wird die Behauptung der Sicherheit und Evidenz der ethischen Fragen geradezu ad absurdum geführt. Nietzsche stellt sich einfach „jenseits von Gut und Böse,"[3]) und er verwirft alle religiöse und priesterliche, wie asketische und philanthropische Moral. Nach Nietzsche giebt es wesentlich zwei ganz verschiedene „Moralen": die Herren- und Sklaven-Moral. Was der Starke, Mächtige, Herrschende thut, das ist „gut", auch alle seine Eigenschaften und Leidenschaften sind „gut", dagegen sind die

---

[1]) a. a. O. S. 219 ff.

[2]) Vgl. S. 4, 8, 10 ff., 23, 35, 38 ff., 66. Dieselbe Unklarheit und Verschwommenheit zeigt sich übrigens infolge des Absehens von jeder positiven Religion auch in der Fassung des Begriffes „Religion" überhaupt. So fordert der Verfasser die Hingabe an das „Gute" als ausschließliches Band religiöser Vereinigung (S. 1), und in den beiden Schlußvorträgen setzt er „Religion" und „ästhetische und intellektuelle Kultur mit Beseitigung der Bildungslosigkeit" geradezu gleich.

[3]) Jenseits v. Gut u. Böse. Leipzig. 1. Aufl. 1885.

Eigenschaften und Thaten des gemeinen Volkes, des „Herdenviehes", „schlecht" = schlicht, wertlos. Der freie, vornehme, mächtige Geist ist über die Begriffe „gut" und „böse" erhaben, erst die Schwachen, Niederen, Bedrückten haben aus Haß und Neid gegen die Mächtigen den Begriff des sittlich „Bösen" erdichtet, weil der Druck seitens ihrer Herrscher, die Härten und Leidenschaften derselben für die Schwachen ja allerdings „böse" Wirkungen hatten.

Daß diese „Pöbelmoral" über die „Herrenmoral" fast ganz den Sieg davon getragen, daran sei insbesondere das Christentum schuld. Die „aristokratischen" Untugenden, Laster oder bösen Eigenschaften sind das wahre Gute und die Hebel aller Kultur, die „demokratisch"-christlichen Tugenden die wirklichen Hindernisse des Fortschrittes. Die „allgemeine Wohlfahrt" ist kein Ideal, kein Ziel, das anzustreben sei; die Forderung einer Moral für alle geradezu eine Beeinträchtigung des „höheren" Menschen. Es giebt eine Rangordnung zwischen Mensch und Mensch, folglich auch zwischen „Moral" und „Moral".[1]) — Was ist „Leben?" — Es ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwachen, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens Ausbeutung . . .[2]) „Der Egoismus gehört zum Wesen der vornehmen Seele; ich meine jenen unverrückbaren Glauben, daß einem Wesen, wie wir sind, andere Wesen von Natur unterthan sein müssen und sich ihm zu opfern haben . . ."[3]) „Mitleiden wirkt an einem ‚Menschen der Erkenntnis' beinahe zum Lachen, wie zarte Hände an einem Cyklopen . . ."[4]) Die Religion ist nach Nietzsche bestenfalls „Opium fürs Volk", und kann und darf nicht mehr sein. Den souveränen Religionen, insbesondere dem Buddhismus und namentlich dem Christentum legt Nietzsche zur Last, daß sie den Typus „Mensch" auf einer niedrigeren Stufe festhielten, indem sie durch Lehre und Übung von „Liebe und Mitleid" zuviel von dem erhielten, was eigentlich zugrunde gehen sollte, nämlich alles Leidende, Schwache, Kranke; so sei eine Verschlechterung der europäischen Rasse eingetreten und eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Herdentier, etwas Gutwilliges, Kränkliches und Mittelmäßiges herangezüchtet worden — der heutige Europäer . . .[5])

---

[1]) A. a. O. S. 255 ff. — [2]) Das. S. 229 f. — [3]) Ebend. S. 241. — [4]) S. 93. 99. — [5]) S. 80.

Diese wenigen Zitate dürften zur Charakterisierung des Nietzscheanismus genügen.[1]) Während Marx und Engels wenigstens die Relativität des Moralischen und damit die historische Bedingtheit der Moral zugeben, lehrt Nietzsche die Nichtigkeit aller Moral, die unbedingte Berechtigung des schrankenlosen, ausbeuterischen Kapitalismus, der jedes Mittel anwenden darf, um sich ins Ungemessene zu bereichern und den wirtschaftlich Schwachen zu vernichten.[2]) „Nichts ist wahr, alles erlaubt", das ist das A und Ω des neuen „Evangeliums". Der Nietzscheanismus, dessen Urheber sich zunächst an Schopenhauer und Darwin gebildet, und der eben nichts anderes ist, als angewandter praktischer Materialismus und Darwinismus, zeigt mit erschreckender Deutlichkeit, wohin es mit der Menschheit in ethischer wie sozialpolitischer Beziehung kommen müßte, wenn es gelänge, an die Stelle der positiven, auf religiöser Grundlage beruhenden Sittenlehre die Ethik der individuellen Auffassung und subjektiven Willkür treten zu lassen.

Ähnlichen Aufstellungen und Konsequenzen in ethisch-praktischer Beziehung begegnen wir in neuerer Zeit bei Herbert Spencer[3]). Auch Spencer wendet einfach und folgerichtig die Theorieen des extremen Individualismus, des Positivismus und Darwinismus auf das moralisch-gesellschaftliche Leben an und spricht nur offen und klar aus, was Darwin eben nur nicht zu sagen oder zu schreiben wagte. Spencers Ethik ist nichts als die Verschmelzung des Aristipp'schen Hedonismus mit Epikurs kluger Berechnung, und sieht in der Lust des Augenblickes, ohne Rücksicht auf deren sittliche Qualität, den Zweck und unmittelbaren Beweggrund des „Guten"[4]). Als „Gerechtigkeitsformel" für das gesellschaftliche Zusammenleben stellt er die Forderung hin: „Freiheit eines jeden, nur beschränkt durch die gleiche Freiheit aller"[5]), d. h. jeder thue und kann thun, was ihm beliebt — ohne Scham und Scheu, ohne irgendwelche Rücksicht, ohne Skrupel! „Jede einem

---

[1]) Seine Ideen führt Nietzsche weiter aus in den Schriften: „Zur Genealogie d. Moral", 1. Aufl. 1887. „Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen". 4 Bde. 1883 ff. „Götzendämmerung, oder wie man mit dem Hammer philosophiert", 1889 u. in a.

[2]) Vgl. Mehring, Kapital und Presse. S. 119. 127.

[3]) Die Prinzipien der Ethik. Von H. Spencer. Autor. deutsche Ausgabe von B. Vetter, Stuttgart, 1893. (Nach der 3. „vermehrten und verbesserten" Auflage.) — [4]) S. 317. — [5]) S. 51.

mächtigen Begehren versagte Befriedigung nötige zu der Vorstellung, daß diese Vorenthaltung unrecht sei“[1]), und während dieser „englische Aristoteles“, wie Spencer von seinen Anhängern genannt wird, „Gesetz“, „Pflicht“, „Gewissen“, „Tugend“, „Laster“ im individuellen und gesellschaftlichen Menschenleben ignoriert und als wertlos beiseite stellt, zögert er nicht, über das „Gewissen bei Tieren“ ein ganzes Kapitel zu schreiben![2]) Und welche Perspektive eröffnet uns Spencer, wenn wir den Prinzipien seiner „Ethik“ folgen, welche „ideale“ Zukunft weissagt er diesfalls der Gesellschaft? — Er prophezeit das Eintreten einer Zeit, in der in der Menschheit das „Gerechtigkeitsgefühl“ wie das das „Pflichtgefühl“ überhaupt überflüssig sein wird: „Dann giebt es keine Macht mehr, die befugt wäre, dem Einzelnen vorzuschreiben, welche Form sein Leben anzunehmen habe..“[3]) Einen deutlicheren Beleg für den sittlichen Bankerott unserer Zeit und den Niedergang der ethischen Wissenschaft und Weltauffassung der Gegenwart kann es nicht geben, wenn der öffentliche Geist gegen derartige Produkte nicht nur nicht protestiert, sondern ihnen aus weiten Kreisen, auch in Deutschland, noch Beifall zollt.

Noch einer einschlägigen charakteristischen, ja symptomatischen Erscheinung der Gegenwart will ich hier gedenken, mit der ich mich allerdings, offen gestanden, nicht gern beschäftige, obgleich mir falsche Prüderie fremd ist; ich thue es nur wegen der schwerwiegenden Bedeutung und des Ernstes der Sache selbst. Ich meine nämlich die in Frankreich, Italien, Holland und in anderen Ländern bereits durchgeführte, in Deutschland und zum Teile auch in Österreich angestrebte Aufhebung gesetzlicher Strafandrohungen für gleichgeschlechtlichen Verkehr (die sogen. Homosexualität), d. i. für gewisse Formen der Unzucht zwischen Männern und Männern, Weibern und Weibern.

Schon im Jahre 1869 gab die österreichische wie auch die deutsche oberste Sanitätsbehörde — der auch Langenbek und Virchow angehörten — ihr abverlangtes Gutachten dahin ab, daß

---

[1]) S. 316. — [2]) S. 318—337.

[3]) S. 284. Das ist dieselbe „Moral“, welche sich auch bei dem materialistischen Kommunismus findet. „Es ist ein Gebot des Menschen,“ sagt Bebel, „das er mit Strenge erfüllen muß, keinem natürlichen Triebe seine Befriedigung zu versagen.“ (Die Frau, S. 36.) „Stellt sich (in der Ehe) Unverträglichkeit, Enttäuschung, Abneigung heraus, so gebietet die Moral, das unerträglich und darum unsittlich gewordene Verhältnis zu lösen.“ (Das. S. 192. 193.)

derartige Strafbestimmungen aufzuheben seien, da sich die in Rede stehenden Handlungen von anderen, nicht mit Strafen bedrohten Arten der Unzucht nicht unterscheiden. Noch mehr: den gesetzgebenden Körperschaften des Deutschen Reiches wurde wiederholt eine mit Hunderten von Unterschriften versehene Petition behufs Beseitigung der „verhängnisvollen Inhumanität", die in diesen Strafandrohungen liege, überreicht, und diese Eingabe war von Männern aus den gebildetsten, intelligentesten, zum Teile selbst gelehrten Kreisen unterzeichnet[1]).

Nun liegt es mir ja gewiß ferne, an der Lauterkeit der Absicht der Petenten, oder gar an dem sittlichen Charakter derselben zu zweifeln, zumal sich darunter nicht nur Vertreter der Medizin und der Strafrechtswissenschaft, sondern auch Philosophen, Pädagogen, ja selbst einige Theologen befinden; trotzdem möchte ich hier meine schwache Stimme erheben und die maßgebenden Faktoren ernstlichst warnen, strafgesetzliche Bestimmungen fallen zu lassen, deren Aufhebung für die physische, geistige und sittliche Gesundheit und Kraft unseres deutschen Volkes nach meiner innersten Überzeugung schädlich und verderblich wirken muß.

Die Behauptung, die in Rede stehenden Handlungen unterscheiden sich nicht von anderen, nicht mit Strafen bedrohten, ist, in dieser Allgemeinheit ausgesprochen, unrichtig; der normale Geschlechtsverkehr zwischen ledigen Personen verschiedenen Geschlechtes, wenn er auch unter allen Umständen unsittlich bleibt, ist wenigstens nicht widernatürlich, was sexuelle Akte zwischen Personen desselben Geschlechtes wohl unleugbar sind, und selbst die gegenseitige Onanie, welche vom deutschen Gesetze nicht mit Strafe bedroht wird, und auf welchen Umstand sich die erwähnte Petition beruft, trägt nicht jenen Charakter einer abnormen und krankhaften habituellen Richtung der Sinnlichkeit an sich, wie die Homosexualität, durch welche die von der Natur eingerichtete Verschiedenheit der Geschlechter, das natürliche zweigeschlechtliche Verhältnis prinzipiell und theoretisch-praktisch verworfen und negiert erscheint, abgesehen davon, daß für die erstgenannte Verirrung eine Gefahr deren Verallgemeinerung nicht in dem Maße besteht, wie für den „Uranismus", zumal sich derselbe in den Nimbus einer vergeistigten,

[1]) Sie wurde von dem Sekretariate des „Wissenschaftlich-Humanitären Komité" in Charlottenburg bei Berlin 1898 auch dem Verfasser vorliegenden Werkes zur Unterzeichnung zugeschickt, doch lehnte ich mit kurzer Begründung ab.

ästhetisch-idealen Zuneigung zu hüllen und dadurch zu beschönigen, ja zu rechtfertigen sucht. Das vielverbreitete „Griechische" Laster und die „Lesbische Liebe" des Altertums bestätigen das Gesagte. Thatsache ist, daß der schlichte, einfache Durchschnittsmensch, der Repräsentant der „Volksempfindung", diese Form einer perversen Sinnlichkeit überhaupt nicht zu verstehen vermag — mag er auch selbst kein Muster der Keuschheit sein.

Man sage auch nicht, wie dies in der Eingabe geschieht, die Aufhebung ähnlicher Strafbestimmungen habe in den oben genannten Ländern keine entsittlichenden oder sonst ungünstigen Folgen gezeigt. Mit welchem Rechte und Grunde kann dies doch behauptet werden? Die Unzucht ist ein Laster, das die Öffentlichkeit flieht und geheime Schlupfwinkel aufsucht, und nur der sittlich völlig Entartete und Abgestumpfte wird das im normalen Menschen unleugbar liegende Schamgefühl in dem Grade verleugnen, daß er Unzucht vor Zeugen treibt oder sich damit vor der Öffentlichkeit brüstet. Umso heimlicher und raffinierter wird aber begreiflich der „Urning" zuwerke gehen, um sich nicht der öffentlichen Verachtung preiszugeben. Und was die Folgen exzessiver Unzucht überhaupt und widernatürlicher insbesondere betrifft, so liegt es in der Natur der Sache, daß dieselben sich praktisch und für die Allgemeinheit nicht sofort äußern, sondern langsam aber sicher, ganze nachfolgende Generationen, ja Völker und mächtige Reiche und Staaten vergiftend, entnervend und vernichtend, wie uns die Geschichte der untergegangenen alten Völker mit erschreckender Deutlichkeit lehrt. Zügellose Genußsucht, insbesondere Unzucht in allen Formen und die daraus hervorgegangene Entvölkerung infolge Verachtung der Ehe und der Sterilität derselben — das war der Totenwurm, der am Marke der im Niedergange begriffenen alten Völker fraß, und es ist nicht Zufall, sondern begreifliche, aber auch lehrreiche und warnende Naturnotwendigkeit, daß z. B. Frankreichs Bevölkerung langsam aber stetig abnimmt, so daß sich beinahe mit mathematischer Gewißheit der Zeitpunkt berechnen läßt, da das französische Volk „gewesen" ist. Soll Deutschland ein ähnliches Schicksal bereitet werden? . . .

Nur das möchte ich ferner noch kurz hervorheben — was in der erwähnten Petition als juristischer Nachtrag und Zusatz erscheint — daß es in diesem Falle denn doch nicht angeht, sich auf das Rechts-Axiom zu berufen: „Volenti non fit iniuria", und zu behaupten, „der Rechtsstaat solle nur da strafen, wo Rechte verletzt

werden", während durch Unzuchtsakte zweier einverständlichen Erwachsenen „keines Dritten Rechte" verletzt werden. Der in Rede stehende Gegenstand darf eben nicht nur einseitig von seiner juridischen — auch nicht nur von seiner physiologisch-hygienisch-medizinischen — er muß vielmehr auch von seiner moralisch-sozialen und menschlich-pädagogischen sowie von seiner kulturellen Seite betrachtet werden, da man ja sonst z. B. auch den Inzest und die Bestialität straflos lassen müßte ... Auch „die Vermeidung der schmutzigen und skandalösen Untersuchungen, welche so häufig erst recht Ärgernis geben", wurde im Anschlusse an Chauveau und Faustin Hélie[1]) als Motiv zur Beseitigung des Urningsparagraphen angeführt; allein derartige Untersuchungen, so peinlich sie unleugbar sind, lassen sich in Dingen, die mit dem menschlischen Geschlechtsleben zusammenhängen, eben nicht immer vermeiden, und es dürfte hier genügen, auf Fälle wie Notzucht, Schändung, Ehebruch, Kindesmord, procuratio abortus u. a. hinzuweisen. Was endlich „die Vermeidung der Syphilisgefahr, unehelicher Geburten, des Dirnenwesens 2c. durch Gestattung homosexueller Akte betrifft, so geht es doch nicht an, ein Übel durch ein vielleicht noch größeres Übel beseitigen zu wollen.

Stellt man sich aber in dieser Frage auf den altbiblischen und christlichen Standpunkt — was seitens mehrerer Unterzeichner auch geschehen — so kann die Entscheidung nicht zweifelhaft sein; von dem Laster der Sodomiter heißt es, daß das Geschrei über dasselbe „sich gemehrt", und daß „ihre Sünde sehr schwer geworden"[2]), das Buch Leviticus erklärt die Homosexualität als einen „Greuel", der mit dem Tode zu bestrafen sei,[3]) und Paulus zählt die Päderastie unter jene Sünden, welche vom „Reiche Gottes" ausschließen[4]). So spricht gerade die auf die Aufhebung strafgesetzlicher Bestimmungen betreffs widernatürlicher geschlechtlicher Verirrungen abzielende Bewegung für die Notwendigkeit strenger positiver sittlicher Normen und einer Moral auf religiöser Grundlage, da sonst auf dem Gebiete des ethischen Empfindens und Denkens eine unheilvolle Verwirrung und Anarchie eintreten müßte.

Andere geben die Wichtigkeit, ja Unentbehrlichkeit des spezifisch religiösen Fermentes im Menschenleben zu, aber sie wollen keine sogen. positive Religion, sondern eine bloße natürliche, ratio-

---

[1]) Theorie du code pénal, T. VI. p. 110. — [2]) I. Mos. 18, 20. — [3]) III. Mos. 20, 13. — [4]) I. Cor. 6, 9. 10.

nelle Religion, deren Inhalt sich jeder auf Grund seiner Naturbetrachtung selbst bildet, und die naturgemäß hauptsächlich im Gefühle des Göttlichen, Ewigen, Unendlichen besteht. „Was kann es für ein Verbrechen sein,“ frägt diesfalls Rousseau,[1]) „wenn ich Gott nach meiner rein natürlichen Ansicht verehre, ich kann ja aus der bloßen Vernunft eine Gottes ganz würdige Vorstellung gewinnen; wozu demnach eine Offenbarung, wozu die Pflicht des Glaubens?“ Tindal und die Deisten und Rationalisten des vorigen Jahrhunderts und der Gegenwart sind derselben Anschauung, die sie hauptsächlich mit dem Hinweise auf die metaphysisch und selbst religions-geschichtlich unhaltbaren und willkürlichen Lehrsätze begründen, die sich in dem Dogmensystem der einzelnen positiven Religionsbekenntnisse finden.

Und auch hier müssen wir, indem wir diese philosophisch-religiöse Richtung völlig objektiv und unvoreingenommen würdigen, sagen, sie ist an sich keineswegs verwerflich, der in ihr enthaltene Grundgedanke ist gut und vernünftig, es ist kein „Verbrechen“, sich bloß mit Hilfe vernünftiger Betrachtung eine Gottes- und Religionsidee zu bilden, eine reine Natur- und Vernunftreligion könnte an und für sich sowohl zur Befriedigung des religiösen Bedürfnisses als zur Erkenntnis und Darstellung einer vernünftigen Sittenlehre genügen, zumal, wie wir uns überzeugt (vgl. d. X. u. XI. Abschnitt), die Theologie weder die Möglichkeit, noch die Notwendigkeit, noch die historische Wirklichkeit einer übernatürlich göttlichen „Offenbarung“ zu beweisen vermag. Gleichwohl muß auch bezüglich dieser Bestrebungen der begründete Zweifel ausgesprochen werden, ob sie für die große Mehrzahl der Menschen jemals die positive Religion ersetzen werden oder können. Der Begriff der Natur- oder Vernunftreligion ist ein so vager und weiter, der Inhalt derselben so unsicher und unbestimmt, daß er das nach sicherer, durch höhere Autorität verbürgter religiöser Erkenntnis verlangende Gemüt des durchschnittlichen Menschen wohl nicht zu befriedigen vermag.

Wir hatten schon früher (vgl. d. IX. u. X. Abschnitt) Veranlassung, das eben Gesagte eingehender zu begründen. Goethe spricht den Kern und das Wesen der bloßen Vernunft- oder philosophischen Religion mit der Forderung aus, „das Erforschliche zu erforschen und das Unerforschliche zu verehren,“ und er nennt dies

---

[1]) Emile, T. III. p. 122.

das „schönste Glück des Menschen". — Gewiß! — Aber wie vielen ist es gegönnt, dieses Glück zu finden? Millionen vermögen überhaupt in dem „Buche" oder dem „Evangelium der Natur" nicht zu lesen, und jene Wenigen, die dies können und wirklich thun, gelangen, wie die Geschichte des geistigen Lebens der Menschheit beweist, zu verschiedenen, einander gerade widersprechenden Ergebnissen: der exakte Naturforscher findet etwas anderes als der Philosoph, der Optimist etwas anderes als der Pessimist, der Materialist etwas anderes als der Pantheist, der Theist oder Deist. Ist doch selbst schon der durch denkende Naturbetrachtung gefundene Gottesbegriff, also der oberste Mittel- und Beziehungspunkt, die Grundvoraussetzung der Vernunftreligion, strittig und unsicher. Wenn z. B. Gottfried Keller, in die geheimnisvollen Herrlichkeiten der Sommernacht träumerisch versunken, zuletzt ausruft:

„Der letzte leise Schmerz und Spott
Verschwindet aus des Herzens Grund:
Es ist, als thät' der alte Gott
Mir endlich seinen Namen kund,"[1]

so spricht aus dieser Stimmung das Geständnis, daß die Betrachtung der erhabenen Schönheit von Himmel und Erde die Sehnsucht der Menschenseele nach Ruhe in Gott zwar weckt, aber nicht befriedigt. „Wir stecken" eben, wie Goethe mit Recht sagt, „in lauter Wundern, und das Beste der Dinge bleibt uns verborgen." Selbst „das Unerforschliche," das auch der Anhänger der Naturreligion „verehrt," ist so unbestimmt, begrifflich so wenig scharf umschrieben, daß es schwer hält, hieraus innere Ruhe und Befriedigung zu schöpfen. Das „Unerforschliche" ist ein bloßes Gedankending, ein reines Abstraktum, das wir zwar bewundern, anstaunen, aber nur im uneigentlichen Sinne „verehren" können. Das Gefühl der „Ehrfurcht," die Pflicht der „Verehrung" sind ethischer Natur, die eigentlich und in Wahrheit nur einem persönlichen Wesen gegenüber zur Geltung und Bethätigung gelangen können, und darum wird das religiöse Gemüt vielmehr das Bedürfnis haben, „**den**" Unerforschlichen, als „**das**" Unerforschliche zu „verehren".

Gar manchem, der auf metaphysisch-religiösem Gebiete durch selbsteigenes Denken und Forschen zur Wahrheit gelangen wollte,

---

[1]) „Stille Nacht", in: „Religiöse Lyrik", Leipzig, 1897, herausgegeb. v. Weitbrecht.

erging es angesichts des vergeblichen Erfolges langjähriger, mühevoller Arbeit wie dem wißbegierigen „Jünglinge zu Sais", der, nachdem die das Götterbild deckende Hülle gefallen, taumelnd und von Bewußtlosigkeit umnachtet, hinstürzt. Andere gelangten auf demselben Wege zur Negation aller Wahrheit, zur absoluten Skepsis. „Es giebt überall kein Dauerndes," klagt ein Vertreter des reinen Naturalismus, „weder außer mir noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiß überall von keinem Sein und auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Sein. Ich selbst weiß überhaupt nicht und bin nicht. Bilder sind; sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich nach Weise der Bilder . . . Ich selbst bin eines dieser Bilder, ja ich selbst bin dieses nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von Bildern. Alle Realität verwandelt sich in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt. Das Anschauen ist der Traum; das Denken . . . ist der Traum von jenem Traume."[1])

Das ist derselbe Mangel an innerer Befriedigung, derselbe Ausdruck des an Verzweiflung grenzenden Zweifels, derselbe Schmerz, dieselbe wogende Qual des „Wissenden" und „Erkennenden," welche den persischen Dichter zu dem bitter sarkastischen Ausrufe veranlaßten:

„Wirf hin den Geist, seine Schwingen brich!
Thor sei! Denn der Thor allein ist ein froher Mann.
Ewig, wie die Nachtigall bei der Rose, jauchzt
Solch ein Herz, das, Einsichtsqual, deinem Dorn entrann.
Darum, segnend seinen Gott, preise sein Geschick,
Wer, durch Irrtum selig noch, still sich freuen kann" . . .

Selbst Büchner, vorstehenden Ausspruch paraphrasierend, giebt zu, daß der das „Wesen der Dinge" (?) schauende Dichter „nicht jener geistigen Unruhe, jenem Seelenschmerz entgehen konnte, der nur demjenigem begreiflich ist, welcher gewisse Bahnen der Erkenntnis überschritten hat," er nennt es eine „alte Erfahrung", daß die „Wahrheit ihren Anhängern einen beinahe vollständigen Mangel an äußerem und innerem Lohne bereitet"; und wenn er gleich das Recht und die Pflicht der Forschung, die obgleich oft trostlose Wahrheit zu suchen, betont, und als Vertreter der abendländischen Welt dem Ausspruche des träumerischen Orientalen nicht zustimmen kann, erklärt er trotzdem, der Dichter preise „mit

[1]) Fichte, Üb. d. Bestimmung des Menschen. II. Bd.

Recht denjenigen glücklich, der noch durch Irrtum selig ist."[1]) Wer hätte da, angesichts dieser Thatsachen und Geständnisse von auf der Höhe der Zeit und des Wissens stehenden Männern, den Mut, die auf positiv religiöser Grundlage beruhende Welt- und Lebensanschauung des „gemeinen" Mannes, welcher in jener Ruhe, Trost und Seligkeit findet, vornehm geringzuschätzen oder gar zu höhnen?

Dazu tritt aber noch ein anderes schwerwiegendes Bedenken. Der Naturalismus läßt die Religion als bloße „Privatsache" gelten, er überläßt es dem Einzelnen, sich selbst seinen Gottesbegriff, seine Religion, seine Moral zu bilden, er negiert also den Bestand religiöser Gemeinwesen, die Notwendigkeit organisierter kirchlicher Verbände auf gemeinsamer Grundlage, und zersplittert und atomisiert so die Menschheit in ethisch-religiöser, damit aber auch in sozialer Beziehung — eine Theorie, die wir nicht anders als unpsychologisch, ungeschichtlich und sittlich-praktisch unzulässig, ja gefährlich bezeichnen müssen. Nicht „Privatsache" ist die Religion, sondern eine öffentliche Sache von eminenter, tiefeinschneidender Bedeutung — ja sie ist „**die**" öffentliche Angelegenheit schlechthin, als welche sie schon von Plato[2]) und Aristoteles[3]) bezeichnet wird. Thatsächlich hat eben der Mensch im allgemeinen das Bedürfnis, sich mit anderen, wie zur Verwirklichung der sozialen und staatlichen, so auch zur Verwirklichung der religiösen Idee zu vereinigen, er hat es nach dem Zeugnisse der Geschichte stets gehabt und wird es wohl auch in aller Zukunft haben. Man mag letztere Folgerung als auf unvollständiger Induktion beruhend und demnach als willkürlich und unwissenschaftlich zurückweisen — wir fürchten nicht, in dieser Hinsicht jemals Lügen gestraft zu werden. Der Mensch der Zukunft wird eben immer „Mensch" bleiben, und er wird stets dieselbe „menschliche Natur" und die in dieser liegenden Bedürfnisse besitzen, wie der Mensch der Gegenwart und der Vergangenheit. Ein weises Naturgesetz aggregiert die verdunstenden Wasseratome zu

---

[1]) Kraft u. Stoff, S. 289. Auch Bismarck schrieb 1862 an seine Frau: „Sollte ich jetzt leben ohne Gott, ohne Dich, ohne Kinder, ich wüßte doch wahrlich nicht, warum ich dies Leben nicht ablegen sollte, wie ein schmutziges Hemd."

[2]) De legg IV, 716; de rep. IV. p. 716.

[3]) Pol. VII. 8. 9. Danach ist der Kultus die erste der sechs Hauptverrichtungen, ohne die der Staat nicht bestehen kann, und er erklärt den priesterlichen Stand als den ersten im Staate.

Wolken, aus denen der Regen erquickend und befruchtend auf die Erde niederströmt — so haben sich auch die menschlichen Individuen, einem natürlichen, mächtigen Zuge ihres Wesens folgend, in ihrer übergroßen Mehrzahl stets zu religiös-ethischen Verbänden vereinigt und werden sich also vereinigen.

Darum trägt auch die Religion aller Völker einen positiven Charakter an sich, d. h. sie repräsentiert eine Summe, ein System religiös-ethischer Lehren, in denen die Angehörigen dieser Völker im großen und ganzen übereinstimmten, und nach denen sie ihr Denken und Leben einrichteten. Eine reine Natur- oder Vernunft-Religion, die sich der Einzelne nach Belieben gebildet, finden wir bisher im Leben der Völker nirgends als bestimmendes Prinzip. Zwar unterscheidet Victor Duruy zwei Hauptformen der Religion: Religionen des „geoffenbarten Buches," und „Religionen der Natur"; „die Juden, Christen, Muselmanen haben die ersteren, der Orient und Griechenland hatte die letzteren."[1]) Allein auch weder die Religionen des Orients noch jene der Hellenen waren reine Naturreligionen, auch sie trugen, trotz ihrer naturalistischen und hylozoistischen Grundlage, einen positiven Charakter an sich, auch dort hatte man „heilige Bücher", welche die bezüglichen religiösen Anschauungen enthielten, wie denn Duruy z. B. die Iliade Homers mit Recht geradezu als „die hellenische Bibel" bezeichnet.[2]) Wie gefährlich aber in ethischer Beziehung der Grundsatz wäre: „jeder lege sich seine Religion und Moral selbst zurecht", welche Art „Moral" im privaten und gesellschaftlichen Leben, in Handel und Wandel da nicht selten herauskäme — das bedarf für den lebenserfahrenen, denkenden Leser nicht erst einer weiteren Untersuchung. Der reine Naturalismus sowie der bloße Subjektivismus sind eben der Erwerbung der Sittlichkeit und des Sittlichen nicht günstig, da das „Sittliche" begrifflich und wesentlich eben in der Zügelung der Triebe, in der Leitung und vernünftigen Beherrschung der „Natur", des „Natürlichen" und Individuellen besteht. Der bekannte Satz der Alten: „Naturam si sequemur ducem, nunquam aberrabimus" hat daher wenigstens auf dem Gebiete des Ethischen keine Giltigkeit und keine Berechtigung.

Ist nun aber die positive Religion ein thatsächliches Bedürfnis der Menschheit, welche Form derselben wäre die geeignetste

[1]) Histoire des Grecs, T. I. p. 180. — [2]) a. a. O. Tom. I. p. 182.

und befähigtste, dieses religiöse Bedürfnis in der rechten Weise zu befriedigen, die Menschheit, oder doch wenigstens den kultivierten Teil derselben religiös zu einigen, zu veredeln und zur möglich höchsten Stufe sittlicher Vollkommenheit emporzuheben? —

Stellen wir zunächst die Frage, ob diese Eignung mit der Aussicht eines wenigstens wahrscheinlichen Erfolges etwa eine der bestehenden positiven Religionen besitzt? —

Da die derzeitigen Religionen des Orients und der Islam diesfalls für uns wohl überhaupt nicht weiter in Betracht kommen können, so kann eine Antwort auf diese Frage nur bezüglich des Christentums und des Judentums gegeben werden.

Bezüglich des Christentums kämen wieder vor allem die drei Hauptformen desselben in Betracht — das griechisch-orthodoxe, das römisch-katholische und das evangelisch-protestantische. Jede dieser drei Formen behauptet selbstverständlich, daß sie allein das wahre, reine Christentum repräsentiert, und jede ist bemüht, die Zahl ihrer Glieder und Gläubigen zu vermehren, und, wo möglich, alle Bekenner des christlichen Namens in ihren Schoß aufzunehmen; ja sie suchen mit Eifer und unter nicht geringen Opfern auch in nicht-christlichen Ländern und unter den nicht-christlichen Nationen möglichst zahlreiche Anhänger zu gewinnen, so daß wohl jeder dieser christlichen Kirchen selbst die Vereinigung aller Menschen und Völker in der von ihr vertretenen Form des Christentums als letztes Ziel und höchstes Ideal vorschwebt.

Mit besonderer Entschiedenheit und Zuversicht betont diese Absicht vor allem die römisch-katholische Kirche. Sie beansprucht, allein und ausschließlich als die wahre „Kirche Christi" zu gelten, sie nennt sich die allein seligmachende, in dem Sinne, daß sie allein alle ordentlichen Mittel besitzt, ihre Glieder zur ewigen Seligkeit zu führen, während alle jene, welche durch ihre Schuld nicht zu ihr gehören, von Gott einst verworfen würden, sie erklärt, außer der römisch-katholischen Kirche gebe es kein Heil, und sie spricht geradezu die Verpflichtung für alle Menschen aus, zu ihr nicht nur innerlich und thatsächlich, sondern auch formell zu gehören.

Den Beweis für diese ihre Lehre und Forderung sucht die römisch-katholische Kirche durch den Hinweis darauf zu erbringen, daß sie, und nur sie, die charakteristischen oder wesentlichen Merkmale der wahren Kirche Christi, die — innere und äußere — Ein-

heit und Einigkeit, die Heiligkeit, die Allgemeinheit oder Katholizität und die Apostolizität an sich trage, während diese Merkmale den übrigen christlichen Kirchen, teils in ihrer Gesamtheit, teils einzelnen derselben abgehen.

Allein dieser „Beweis“ steht auf sehr schwachen Füßen, wie sich leicht zeigen läßt.

Ohne Zweifel wollte Jesus, daß jene, welche in seiner Person den „Sohn Gottes“, d. h. den von seinem Vater gesandten und bevollmächtigten Messias und Erlöser anerkannten und dadurch Glieder des Reiches Gottes auf Erden wurden, innerlich eins, eines Herzens und Sinnes seien, daß sie „guten Willens“ die von ihm verkündigte Heilslehre, das „Evangelium“, annehmen und befolgen. Legt ihm doch das Johannes-Evangelium die kurz vor seinem Leiden gesprochene Bitte in den Mund: „Ich bitte .. auch für jene, welche an mich glauben werden, damit alle eins seien, wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, damit auch sie in uns eins seien,“[1]) und auch der Apostel bittet die Gläubigen Christi, daß sie seien „ein Leib und ein Geist“, daß unter ihnen herrsche „ein Glaube, eine Taufe“,[2]) und er warnt die Gläubigen vor Lehren, welche von der Lehre Jesu abweichen.[3]) Aber diese innerlich eine, ungeteilte und einige Kirche Jesu suchen wir eben derzeit vergeblich auf dieser Erde, sie ist in der Gegenwart einfach noch nicht verwirklicht, sondern harrt der Verwirklichung, wenn eine solche überhaupt möglich sein sollte, erst in der Zukunft.

Daß dem so ist, ergiebt sich thatsächlich und augenscheinlich aus dem Bestande so vieler, in der Lehre so vielfach von einander abweichender Kirchen, in welche die Christenheit gespalten ist. Die derzeit bestehenden „christlichen Kirchen“ sind daher bloße Partikularkirchen, unter denen es wieder vier Hauptkirchen giebt: die griechische, die römische, die lutherische und die reformierte — letztere beide die evangelisch-protestantische genannt —, von welchen die beiden ersten traditional-evangelisch, die beiden letzteren rein evangelisch erscheinen wollen. Die bloße Einheit der Lehre innerhalb der römisch-katholischen Kirche beweist doch noch keineswegs, daß sie die wahre Kirche Christi sei, dies wäre vielmehr erst dann der Fall, wenn bewiesen werden könnte, daß sich die Lehre der römisch-katholischen Kirche genau mit der Lehre

[1]) Joh. 17, 20. 21. — [2]) Eph. 4, 4. 5. — [3]) Eph. 4, 14; Hebr. 13, 9; I. Tim. 2, 16—18 u. a.

Jesu deckt, daß sie das, und nur das als Glaubens- und Sittenlehre verkünde, was Jesus selbst gelehrt. Dieser Beweis kann aber nicht nur nicht erbracht werden, es läßt sich vielmehr dogmengeschichtlich das Gegenteil dessen nachweisen, wie wir auch aus den vorstehenden Untersuchungen ersahen; und wenn seitens der römisch-katholischen Theologie auf die Veränderungen und den Wechsel innerhalb des protestantischen Lehrbegriffes hingewiesen wird, so kann und muß dieselbe Bemerkung auch bezüglich des römisch-katholischen Lehrbegriffes gemacht werden.

Ebenso wollte Jesus ohne Zweifel auch die äußere oder formale Einheit seiner Bekenner, so gewiß er von einem „Reiche Gottes",[1]) von „seinem Reiche",[2]) spricht, und so gewiß er die Gesamtheit seiner Gläubigen mit einer „Herde" und sich mit einem „Hirten" vergleicht;[3]) in ähnlichem Sinne reden auch die apostolischen Briefe von einem „Leibe Christi",[4]) von einer „Herde Christi",[5]) von einem „Hause Gottes",[6]) und sie warnen die Gläubigen wiederholt und eindringlich vor jeder Spaltung;[7]) aber auch diese äußerlich eine und einheitliche Kirche Jesu suchen wir derzeit vergeblich, auch deren Herstellung, wenn sie überhaupt möglich, ist erst eine Aufgabe, ein Ideal der Zukunft. Die Vereinigung der Gläubigen und Vorsteher der römisch-katholischen Kirche unter dem Primat des römischen Bischofs beweist gleichfalls nicht schon, daß diese Kirche die wahre Kirche Christi sei; dieser Primat des römischen Bischofs ist zwar etwas Thatsächliches, das Ergebnis einer Reihe von historischen Umständen und Geschehnissen, das Resultat geschichtlicher Entwickelung; fragen wir aber, ob Jesus eben diese Form der äußeren Einheit seines „Reiches, das nicht von dieser Welt",[8]) gewollt und beabsichtigt, ob er an der Spitze seiner Kirche einen mit weltlichem Besitz und weltlicher Macht ausgerüsteten politisch-geistlichen Souverän gewollt, so dürfte es dem Unbefangenen schwer werden, diese Frage zu bejahen. Und wenn wir uns andererseits erinnern, welch unheiliger und verwerflicher Mittel sich diese Kirche ehedem nicht selten bediente, um diese ihre Einheit aufrecht zu erhalten, wie sie zwecks Erhaltung der inneren Einheit Andersdenkende mit grausamer Härte verfolgte, einkerkerte, ja sie, wenn auch indirekt, durch die Staatsgewalt, zu Tausenden verbrennen und töten ließ, wenn wir bedenken, in welcher

[1]) Mtth. 12, 28. — [2]) Joh. 18, 36. — [3]) Joh. 10, 11 ff. — [4]) I. Cor. 12, 27 u. a. — [5]) I. Petr. 5, 2. — [6]) II. Tim. 2, 20. — [7]) I. Cor. 1, 12; Röm. 7—11; Gal. 1, 6—9. — [8]) Joh. 18, 36.

Weise der Primat des römischen Bischofs endlich zu dem wurde, was er heute ist, der Inbegriff unumschränkter, souveräner Machtvollkommenheit über die ganze Kirche — dann dürfte es wohl schwer sein, die Einheit der römisch-katholischen Kirche als Argument dafür zu verwerten, daß sie, und nur sie, die wahre Kirche Christi sei.

Ebenso wollte Jesus ohne Zweifel, daß die seinen Namen tragende Kirche heilig sei. Gab er doch in seinem Leben und Wandel selbst das Beispiel der Heiligkeit und sittlichen Vollkommenheit, forderte er doch seine Bekenner auf, „vollkommen zu sein, wie auch der Vater im Himmel vollkommen ist",[1]) erklärte er doch, er sei gekommen, „zu suchen und zu retten, was verloren war",[2]) und versicherte er doch, daß im Himmel große Freude sein wird über einen Sünder, der Buße thut.[3]) Auch die apostolischen Briefe fordern die Gläubigen auf, einen „neuen Menschen anzuziehen, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit",[4]) sie rufen den Gläubigen zu: „Das ist Gottes Wille, eure Heiligung,"[5]) sie erklären, Christus habe sich für seine Kirche hingegeben, „um sie zu reinigen und zu heiligen",[6]) und die Apostel nennen die Bekenner Christi, um sie an ihre Bestimmung zu erinnern, geradezu „Heilige".[7])

Aber der Wille und die Fähigkeit, ihre Glieder sittlich zu vervollkommnen, zu „heiligen", kommt eben nicht der römisch-katholischen Kirche allein und ausschließlich zu. Den schismatischen Kirchen spricht die römisch-katholische Theologie das Merkmal der Heiligkeit ohnehin nicht ab; sie kann es aber, wenn sie anders gerecht und objektiv urteilt, ebensowenig auch den „häretischen" christlichen Kirchen aberkennen. Auch diese verleiten ihre Glieder in keiner Weise zu unheiligem, rein irdischem, verwerflichem Streben, auch sie arbeiten mit Eifer und Hingebung an der sittlichen Veredlung oder „Heiligung" ihrer Bekenner, und es dürfte wohl nicht leicht sein, den unanfechtbaren Beweis zu erbringen, daß der entschieden größere Erfolg dieser heiligenden Wirksamkeit auf Seite der römisch-katholischen Kirche zu suchen sei.[8]) Ungerechte und Gerechte gab und giebt es

---

[1]) Mtth. 5, 48. — [2]) Mtth. 18, 11; Luk. 19, 10. — [3]) Luk. 15, 7. — [4]) Eph. 4, 24. — [5]) I. Thess. 4, 3. — [6]) Eph. 5, 26. — [7]) Röm. 8, 28; II. Petr. 2, 9 u. a.

[8]) Island z. B. ist ausnahmslos protestantisch, und doch hat es dort seit Menschengedenken keinen Verbrecher gegeben. Andererseits ist gerade in gewissen römisch-katholischen Ländern z. B. die Zahl der unehelichen Geburten eine relativ sehr hohe und ebenso die durchschnittliche Zahl von Morden

eben hier wie dort, und stets wird die Menschheit nach der schönen Parabel Jesu einem „Ackerfelde" gleichen, auf dem „Unkraut und Weizen" zusammenwachsen bis zur Zeit der Ernte,[1]) einem „Fischernetze", indem sich gute und schlechte Fische befinden.[2])

Auch katholisch oder allgemein sollte die Kirche Jesu ohne Zweifel werden. Finden sich auch, wie wir gesehen, in den Evangelien Aussprüche Jesu, in denen er erklärt, er sei nur für die Kinder des Hauses Israel gesandt, Aussprüche, in denen er sich bezüglich der Nichtjuden sogar harter Bezeichnungen bedient, in denen er auch die Apostel nur in die von Israeliten bewohnten Gegenden sendet, und geschah auch die Aufnahme von Heiden erst in der Zeit nach dem Tode Jesu, so findet sich doch in den Evangelien auch die am Ende seines Lebens gesprochene Weisung Jesu an die Apostel, „hinzugehen in die ganze Welt, und alle Völker zu lehren;"[3]) und auch die Verheißung Jesu von dem „einen Schafstalle und dem einen Hirten"[4]) kann im Sinne der von Jesus beabsichtigten Allgemeinheit seiner Kirche gedeutet werden. Darum verbreiteten schon die Apostel das Evangelium außerhalb Palästinas, und Paulus erklärt bezüglich der Lehrthätigkeit der Apostel: „Über die ganze (?) Erde geht aus ihr Schall, und bis an die Enden (?) des Erdkreises ihr Wort."[5])

Aber diese — wie anzunehmen — von Jesus gewollte „katholische" oder „allgemeine" Kirche existiert thatsächlich noch nicht, sondern ist abermals ein christlich-religiöses Ideal, dessen Verwirklichung, falls sie überhaupt möglich sein sollte, erst der fernen Zukunft anheimgestellt bleibt. Auch die schismatischen und „häretischen" Kirchen wollen und können sich über die ganze Erde ausbreiten, und wir wüßten wenigstens kein Hindernis, welches dem entgegenstände. Was hinderte auch die Menschen und Völker, etwa die Lehre der morgenländischen oder der evangelischen Kirche anzunehmen? Thatsächlich haben auch diese Kirchen, insbesondere die evangelische, Gläubige und Bekenner unter den verschiedensten Nationen und

---

(so kamen in den Jahren 1876—1884 auf eine Million Einwohner in Spanien 83, in Italien 95, in Ungarn 67, in Österreich 23, in Deutschland 11, in Großbritannien 6), obgleich bei Verwertung statistischer Ergebnisse Vorsicht geboten erscheint und speziell in diesem Falle nicht allein die Konfession, sondern auch der Volkscharakter, Temperament, der Vermögensstand, klimatische Einflüsse, Familien- und allgemeine Kulturzustände in Betracht kommen.

[1]) Mtth. 13, 24. — [2]) Das. V. 47. 48. — [3]) Mtth. 28, 19. — [4]) Joh. 10, 16. — [5]) Röm. 10, 18.

in den verschiedensten Ländern, gleichwie die römisch-katholische, und bezüglich des Eifers in der Missionsthätigkeit steht die englische und die evangelisch-deutsche Kirche der römischen mindestens nicht nach. Daß die akatholischen (besser: nichtrömischen) Kirchen einen mehr nationalen Charakter an sich tragen, ist an sich mit deren inneren und äußeren Einheit recht wohl verträglich, und daß die Sprache ihres Kultus jene des betreffenden Volkes, verdient doch gewiß keinen Tadel, da gerade diese Einrichtung die lebendige Andacht und innige Teilnahme der Gläubigen am Gottesdienste hebt und fördert.

Bestanden doch ähnliche Einrichtungen viele Jahrhunderte hindurch auch selbst innerhalb der römisch-katholischen Kirche, ohne daß diese deshalb aufhörte, „einig" zu sein. So hatten ehedem die verschiedenen Hauptkirchen einen verschiedenen Ritus, und ebenso war die Sprache bei der Liturgie eine verschiedene; so gab es und giebt es zum Teile noch immer in der orientalischen Kirche die griechische, die koptische, die armenische, die maronitische u. a., in der abendländischen Kirche die römische, die gallische, die mozarabische, die slavische Liturgie u. a. Erst Gregor d. Gr. im 6. Jahrhunderte begann die diesfälligen Unifizierungsbestrebungen, indem er die im Abendlande vorhandenen Liturgieen nach Form der römischen umgestaltete, und erst Gregor VII. gelang es, trotz heftigen berechtigten Widerstandes der betreffenden Kirchen, im Abendlande die letzten Reste der noch vorhandenen Liturgieen, namentlich die slavische in Böhmen und Polen, zu beseitigen.[1])

Die derzeit relativ etwas größere Zahl der Bekenner des römisch-katholischen Christentums[2]) macht die römische Kirche doch noch nicht zur „allgemeinen" christlichen Kirche im eigentlichen Wortsinne, und ebensowenig geht dies aus der vom „Apostolischen" Symbolum hergenommenen Bezeichnung dieser Kirche als der „katholischen" hervor. Diese noch heute übliche Bezeichnung hat keine dogmatisch-theologische Beweiskraft, sondern nur eine kirchengeschichtliche Bedeutung. Das im Jahre 325 aus Anlaß des Arianismus abgehaltene

---

[1]) Jeder Versuch innerhalb der lateinischen Kirche, eine dem Volke verständliche nationale Liturgie einzuführen, wird seitens der römischen Kurie mit rücksichtsloser Strenge unterdrückt, wie dies in neuerer Zeit z. B. Leo XIII. bezüglich der magyarischen Liturgie in Ungarn gethan.

[2]) Man zählt etwa 225 Millionen Römisch-Katholische, 100 Millionen Schismatiker und 150 Millionen Protestanten; Armenier, Syrier, Melchiten, Abessynier und sonstige Christen 21 Millionen.

Konzil in Nicäa behielt in dem von ihm aufgestellten Symbolum das „katholisch" bei und nahm dieses Attribut auch für die mit der Definition der Gottheit Jesu normierte neue dogmatische Richtung des Christentums in Anspruch, indem es zu dem „heilig" und „katholisch" des „Apostolischen" Symbolums noch die Merkmale der „Einheit" und „Apostolizität" der wahren Kirche hinzufügte,[1]) obgleich das arianische Christentum selbst noch geraume Zeit nach dem Nicänischen Konzil mit Rücksicht auf seine fast allgemeine Verbreitung unter den christlichen Völkern viel mehr als das „katholische" Christentum die eine, allgemeine christliche Kirche darstellte, und auch das Merkmal „apostolisch" der arianischen Lehre mit größerem Rechte zukam, als der „katholischen". Letztere Bezeichnung behielt übrigens auch die orientalische Kirche nach ihrer Lösung von Rom bei, und sie nennt sich, und dies als die ältere mit vollem Rechte, noch heute so, weshalb sich die occidentalische Kirche zur Vermeidung von Mißverständnissen genötigt sah, sich als „römisch"-katholische Kirche zu bezeichnen.

Und sowie die römisch-katholische Kirche heute noch nicht die „allgemeine" Kirche Christi darstellt, so wird sie wohl auch nicht in der Zukunft die absolut und wahrhaft „katholische" werden; es ist wenig wahrscheinlich, daß es der römischen Papstkirche in ihrer gegenwärtigen Form je gelingen wird, alle Christen und alle christlichen Völker in ihrem Schoße vereinigt zu sehen. Ist den Päpsten doch bisher nicht einmal der Versuch gelungen, die dogmatisch so nahe stehenden orientalischen Kirchen zur Anerkennung des römischen Primates zu bewegen — auch der im Jahre 1894 von Papst Leo XIII. durch die Encyklika „Praeclara" gemachte abermalige Versuch blieb erfolglos — welchen Schwierigkeiten müßte erst der Versuch begegnen, auch die zahlreichen protestantischen Religionsgemeinschaften der römischen Kirche anzugliedern — bezüglich der anglikanischen Kirche machte Leo XIII. im Jahre 1895 einen vergeblichen Versuch — insbesondere die evangelische Kirche Deutschlands mit ihren dogmen-kritisch zum Teile so fortgeschrittenen und aufgeklärten theologischen Vertretern und Forschern!

Wenn die Logik lehrt, daß zwischen dem Inhalte und dem Umfange eines Begriffes ein verkehrtes Verhältnis besteht, daß,

---

[1]) Statt: „Credo .. sanctam ecclesiam catholicam" des Apostolikum hieß es jetzt: „Credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam."

je größer der Inhalt eines Begriffes, desto kleiner sein Umfang, weil sich, je mehr Merkmale ein Begriff besitzt, desto weniger andere Begriffe finden werden, denen derselbe als Hauptbestandteil zukommt, so gilt ein Gleiches eben auch in dem vorliegenden Falle: Je mehr Dogmen ein Kirchenwesen aufstellt, desto geringere Aussicht hat dasselbe, die innere Zustimmung aller selbständig Denkenden und Urteilsfähigen zu gewinnen. Dazu kommt die oft beklagte, fast sprüchwörtlich gewordene Unnachgiebigkeit Roms selbst in Dingen, die nicht römisch-katholisches Dogma sind, ein fast an Lethargie und Verknöcherung grenzender Konservatismus, der mit zäher Hartnäckigkeit an dem Hergebrachten und thatsächlich Bestehenden festhält. „Sit, ut est.“

Endlich sollte die Kirche Jesu ohne Zweifel auch apostolisch sein, da Jesus den Aposteln, und nur ihnen, den Auftrag gab, hinzugehen und alle Völker zu lehren.[1]) Und da mit dem Tode Jesu das von ihm grundgelegte Werk gewiß nicht wieder verschwinden sollte, da er seine Gläubigen versicherte, er sei „bei ihnen bis an das Ende der Welt“,[2]) so sollte diese apostolische Lehrvollmacht auch mit dem Tode der Apostel nicht erlöschen, worin an die Apostel indirekt der Auftrag und die Bevollmächtigung lag, sich in ihrem Amte Stellvertreter und Nachfolger zu bestellen. Darum erklären schon die Apostel, die Gläubigen Jesu seien „erbaut auf die Grundfeste der Apostel und Propheten“,[3]) darum fordert Paulus von den Gläubigen, daß sie die Apostel halten „für Diener Christi und Vermittler der heiligen Lehre und Gebräuche“,[4]) darum sagt die Apokalypse, die heilige Stadt Gottes, das neue Jerusalem, habe eine Mauer mit zwölf Grundsteinen, „auf denen die zwölf Namen der zwölf Apostel des Lammes“ seien.[5])

Allein auch diese wahrhaft „apostolische“ Kirche suchen wir derzeit auf dieser Erde vergeblich. Die formale apostolische Succession

---

[1]) Marc. 16, 15; Mtth. 28, 19. — [2]) Mtth. 28, 20. — [3]) Ephes. 2, 20.

[4]) I. Kor. 4, 1. „. . . οἰκονόμους μυστηρίων Θεοῦ.“ Die römisch-katholischen Exegeten übersetzen nach der Vulgata gewöhnlich: „Ausspender der Geheimnisse Gottes“ und verstehen unter diesen „Geheimnissen“ hauptsächlich die kirchlichen Sakramente. Diese Deutung ist willkürlich, da wir eine „Sakramenten“lehre im Sinne der heutigen Theologie in den neutestamentlichen Büchern nicht finden. „Μυστήρια“ bedeuten im Sinne der herkömmlichen Terminologie vor allem die dem Christentume eigentümlichen Religionslehren, und sodann die im Christentum üblichen heiligen oder gottesdienstlichen Gebräuche: Taufe, Brotbrechen, Handauflegung rc.

[5]) Apoc. 21, 14.

der Vorsteher der römischen Kirche beweist an sich noch nicht die wirkliche Apostolizität derselben, ist an sich noch kein Kriterium, daß sie, und nur sie, die wahre, von Jesus gestiftete und gewollte Religionsgemeinschaft sei. Älter als die heutige römisch-katholische Kirche waren u. a. die christlichen Religionsgemeinschaften der Ebioniten und Nazaräer, und deren Lehre steht dem in den Evangelien — und selbst in den apostolischen Briefen — enthaltenen christlichen Lehrbegriffe ungleich näher, als die Dogmatik der derzeitigen „katholischen" Kirche, und desgleichen ist die griechisch-orientalische Kirche älter als die römisch-occidentalische.

Ist es sonach wenig wahrscheinlich, daß es der Papstkirche je gelingen wird, sämtliche Bekenner des christlichen Namens in ihrem Schoße zu vereinigen, so stellen wir jetzt dieselbe Frage zunächst bezüglich der orientalischen Kirche. Und wir müssen diese Frage genau in derselben Weise beantworten, wie dies bezüglich der römischen Kirche geschah, da die orientalischen Kirchen, von der Frage des Primates und einigem anderen abgesehen, in Lehre, Kultus und Verfassung mit der römischen wenigstens in den wesentlichen Stücken übereinstimmen.

Oder darf die altkatholische Kirche die Hoffnung hegen, daß sie in ferner Zukunft die eine und wahrhaft katholische, d. i. allgemeine Kirche Christi darstellen wird? — Auch diese Hoffnung ist wenig begründet und nach den bisherigen diesfälligen Erfahrungen wenig aussichtsvoll. Zwar nähert sich diese Kirche durch Einführung der Synodal-Repräsentanz und Heranziehung der Laien zur kirchlichen Verwaltung der demokratischen oder völkischen Verfassungsform der urchristlichen Kirche; zwar hat diese Kirche nicht den starren Dogmenzwanz der römisch-katholischen und orientalischen Kirche, zwar verwirft sie nicht den Grundsatz der selbsteigenen Forschung und lehrt auf religiösem Gebiete die objektive Toleranz, zwar weist sie das geschichtlich unberechtigte römisch-katholische Dogma bezüglich des Jurisdiktions-Primates des römischen Bischofs, bezüglich der „unbefleckten Empfängnis" Mariens sowie bezüglich der Infallibilität des Papstes ab, zwar verwirft sie das Ablaßwesen, das Wallfahrten, wehrt dem ungebührlichen Hervortreten und gewissen Auswüchsen des Reliquien-, des Heiligen- und besonders des Marienkultus der römischen Kirche und reduziert insbesondere die Marienfeste, zwar huldigt sie auch auf dem Gebiete der kirchlichen Disziplin einer freieren Auffassung durch Aufhebung der Ohrenbeichte und des Beichtzwanges, des Fasten-

zwanges, durch die Einführung der Volkssprache bei der Liturgie und durch Abschaffung des Breviergebetes, durch Beseitigung des Cölibatszwanges ihrer Geistlichkeit, der Tonsur, der Bartlosigkeit, des Ordenswesens ꝛc., wodurch sie eine gewisse Verwandtschaft mit der Lehre und Praxis der evangelischen Kirche aufweist; aber die Fortschritte dieses Kirchenwesens sind nach einem kurzen, vielversprechenden Anfange bisher nur gering; den streng orthodoxen römisch-katholischen Gläubigen geht diese altkatholische Reformbestrebung zu weit und erscheint ihnen geradezu als „ketzerisch“, den Aufgeklärten und freier Denkenden der römischen Kirche wie auch den Angehörigen der evangelischen Kirchen geht diese Bewegung bisher nicht weit genug, da die altkatholische Kirche in Lehre und Kultus noch zu tief im römischen Katholizismus wurzelt.

Oder — darf die evangelisch-protestantische Kirche hoffen, früher oder später alle Bekenner des Christentums in sich zu vereinigen? — Die Theologen, die Glieder und Verteidiger des evangelischen Christentums hegen diesfalls dieselbe Zuversicht, wie die Angehörigen und Vorsteher der übrigen christlichen Bekenntnisse. Sie berufen sich darauf, daß der Evangelismus, und nur er, das reine Christentum, die reine, echte Lehre Jesu habe und verkünde, sie heben hervor, daß sie mit Verwerfung der späteren sogenannten Tradition als dogmenbildenden Prinzips nur das lautere Evangelium als Quelle ihrer Kirchenlehre anerkennen, sie erheben gegen die römisch-katholische und orientalische Kirche den Vorwurf, daß sie in der Lehre, im Kultus, insbesondere in ihrer Theorie betreffs des Meßopfers und der Sakramente, in der Verfassung, insbesondere in dem Aufbaue ihrer Hierarchie, in der Disziplin ꝛc., vom Boden des Evangeliums immer mehr abgewichen seien, sie betonen das im Wesen des evangelischen Christentums liegende Recht der freien Forschung, welches Engherzigkeit, Verdammungssucht und Zwang auf dem Gebiete der Glaubenslehre ausschließt und das Verbleiben innerhalb des Verbandes der evangelischen Kirche auch solchen ermöglicht, welche auf Grund ihres Forschens und Denkens zu freieren Überzeugungen und Anschauungen gelangt sind.

Trotzdem dürfte es der evangelisch-protestantischen Kirche in ihrer gegenwärtigen Form ebensowenig wie den anderen christlichen Kirchen je gelingen, das Ideal der einen und allgemeinen christlichen Kirche darzustellen. Wir sagen: „in ihrer gegenwärtigen Form.“ Denn trotz des theoretisch geltenden Prinzips der freien

Schriftforschung und Schriftauslegung und damit der Glaubens- und Gewissensfreiheit ist auch die Religionslehre des offiziellen (wenn man so sagen darf) Protestantismus thatsächlich eine positive, eine gegebene, beruhend auf der Dogmatik des Gründers und Urhebers der betreffenden protestantischen Religionsgemeinschaft, insbesondere Luthers und Calvins; und in welcher Weise eine Abweichung von dieser sanktionierten positiven dogmatischen Grundlage innerhalb des Protestantismus selbst aufgenommen wird, zeigt in neuerer Zeit u. a. die Haltung der Vertreter des offiziell evangelischen Lehrbegriffes gegen jene Theologen, welche den wirklich „evangelischen" Charakter und damit die dogmatische Verbindlichkeit des sogenannten Apostolischen Symbolums für die evangelische Christenheit leugneten. Ebenso wird von den Konfirmanden die Ablegung eines bindenden Glaubensgelübdes gefordert. Nähert sich auch die Lehre Luthers und Calvins in mancher Beziehung der ältesten christlichen Lehre, wie sie in den Evangelien enthalten ist, so stellen diese Reformatoren andererseits Sätze auf, deren Beweis aus den neutestamentlichen Schriften nicht erbracht werden kann, und sie lehren zudem manches — namentlich über den Sündenfall, die Gnadenwahl, die Willensfreiheit — dem man sowohl vom Standpunkte des gläubigen Christen als des denkenden Menschen nicht zustimmen kann (vgl. besonders die Abschn. XI., XIV. u. XVI.). Kurz — behauptet auch das gegenwärtige protestantische Christentum, daß es die „reine Lehre Jesu", das „lautere Evangelium" darstelle, thatsächlich trifft dies nicht zu, und auch das vielverbreitete Sektenwesen innerhalb des Protestantismus macht denselben nicht geeigneter, die universale Kirche Jesu darzustellen.

Oder endlich — ist das Judentum befähigt und berufen, die einstige eine und allgemeine Religion der Menschheit zu repräsentieren, sämtliche Völker, auch die derzeit christlichen, zu seinen Gläubigen und Anhängern zu zählen? — Die rabbinisch-theologischen Vertreter sowie die maßgebenden Stimmführer des Mosaismus lehren und wollen dies in der That. Die Religion der Juden sei die einzig richtige und vernünftige, sie sei die reinste und zugleich eine der ältesten, ja eigentlich die älteste der Welt, sie ist auch der Grundstock und die Mutter jener, welche heute die „christliche" genannt wird, welch letztere sich zur mosaischen verhalte, wie der Zweig zum Baume, obgleich dieser Zweig im Laufe der Jahrhunderte durch eine Reihe innerer Ursachen und günstiger äußerer Umstände selbst

zu einem großen Baume wurde, dessen Abkunft und Ursprung undankbar vergessen wurde. Den Monotheismus, die Lehre von der Pflicht der Gottes- und Menschenliebe, die „zehn Gebote“, welche den kürzesten, erhabensten und doch zugleich umfassendsten Grundkodex wahrer Sittlichkeit darstellen, verdankt die Welt, verdanken die christlichen Völker dem Judentum. Die Glaubens- und Sittenlehre Jesu, der selbst aus dem Volke der Juden hervorgegangen, war die jüdische; wesentlich Neues und Anderes hat er weder gelehrt, noch eingerichtet, noch gewollt; da er aber für sich das rabbinische Recht, das Volk zu lehren, in Anspruch nahm, ohne eigentlich rabbinische Bildung genossen, und ohne hiezu von der berufenen gesetzlichen Autorität bevollmächtigt zu sein, da er weiter sich auf eine unmittelbar göttliche Sendung als Lehrer oder Prophet berief, sich als solcher „Sohn Gottes“ nannte, als „Messias“ seines Volkes gelten wollte und das Ansehen der gesetzlich bestellten und befugten Priester und Schriftgelehrten durch Tadel und Opposition beim Volke herabdrückte, Verwirrung und Zwietracht stiftete, erlitt er den nach jüdischem Gesetze verdienten Tod.

Es bestehe kein Hindernis, daß alle Völker den Mosaismus annehmen und letzterer so zur allein herrschenden Weltreligion werde. In der Moral stimme das Christentum mit dem Judentum ohnehin überein, und es sei nicht richtig, daß das Christentum in dieser Beziehung höher stehe als letzteres; dagegen weise die jüdische Dogmatik gegenüber der so komplizierten und dem Volke kaum verständlichen christlichen den Vorzug der Einfachheit, Klarheit und leichten Verständlichkeit auf. Übrigens sei das moderne Judentum in religiöser Beziehung weder engherzig noch intolerant, und insbesondere das Neologen- oder Reformjudentum nur mehr eine „Religion der Humanität“, welche die Dogmatik völlig beiseite lege und wesentlich allgemeine, praktische Menschenliebe lehre. Der Jehovah-Glaube, die Liebe zu Gott und dem Nächsten, das Gesetz, die Unsterblichkeit der Seele und einstige Vergeltung — das sei der kurze Inhalt der jüdischen Religion.[1]) Selbst die Circumcision sei zur Zugehörig-

[1]) Nach der Meinung bedeutender jüdischer Theologen sei übrigens selbst der Glaube an Gott für den Juden nicht strenge Pflicht; denn im Gesetze (V. Mos. 6, 5) heiße es nur: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben ...“, nicht aber: „Du sollst an ihn glauben,“ und ebenso auch nicht der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, da die Bibel selbst diesfalls Zweifel äußert (vgl. Pred. 3, 19—22).

keit zum Mosaismus nicht unumgänglich notwendig, ebensowenig die Beobachtung der Speisegesetze ꝛc. Ein sichtbares Opfer habe das neuere Judentum nicht, und ein solches sei mit Rücksicht auf die Geistigkeit des jüdischen Gottesbegriffes auch nicht notwendig und Gottes nicht würdig; an die Stelle des Opfers von Brot, Wein, Kuchen, Tieren u. s. w. sei die viel wertvollere geistige, innere Selbstaufopferung der Gemeinde getreten. Nicht Jesus sei der Welt-Messias, zur Messias- oder Erlöserwürde sei vielmehr das Volk Israel selbst bestimmt; in ihm sei die Messias-Idee verkörpert und personifiziert, das Volk Israel und jeder einzelne Israelite habe die Aufgabe, die Völker mit dem Geiste des Judentums zu durchtränken, religiös zu läutern und sittlich zu heben,[1]) während im übrigen jeder Einzelne sich selbst erlösen müsse, indem er die im Judentume liegenden Grundsätze praktisch bethätigt.

Allein — noch weit unwahrscheinlicher, als daß alle Völker römisch-katholisch, oder altkatholisch, oder griechisch-orthodox, oder evangelisch-protestantisch werden, ist es, daß sich die gesamte Menschheit jemals zum Judentume, zum Mosaismus bekennen werde, wie denn von den nicht-semitischen Völkern im Laufe der Jahrhunderte nur die Chazaren den Mosaismus annahmen. Der Inbegriff dessen, was „mosaische Religion“ genannt wird, ist eben aus dem spezifischen Geiste des Volkes der Hebräer hervorgegangen und daher seinem Wesen nach durchwegs jüdisch-national; die jüdische Glaubens- und Sittenlehre, der Inhalt der heiligen Bücher, der Kultus, der Opferdienst, die religiös-politische Verfassung ꝛc. ist der Eigenart und dem Bedürfnisse des hebräischen Volkes angepaßt und nur für dasselbe berechnet. Selbst der alte jüdische Gottesbegriff ist ein national-anthropomorphistischer, Jehovah der Nationalgott der Hebräer, mag dagegen was immer gesagt werden (vgl. den VI. Abschnitt). Man lese z. B. nur das Buch Leviticus, die Bücher Ruth, Judith, Esther, der Makkabäer ꝛc. und frage sich, wie ein nicht-hebräisches Volk den Inhalt derselben für sich verwerten könne oder solle. Der Dekalog ist zunächst, seinem Wortlaute und Sinne nach, für hebräische religiöse und national-soziale Verhältnisse und Bedürfnisse berechnet und bestimmt. Selbst die Psalmen und die übrigen Lehrbücher sowie die Bücher der Propheten atmen den streng hebräischen Geist, wenn sich auch — wie begreiflich — in ihnen vieles findet, das als allgemein menschlich bezeichnet werden muß

[1]) Vgl. Archiv. israélites, 1866, 14, 628 f.

und seinen religiösen und sittlichen Wert für alle Zeiten und Völker beibehält. Die Polygamie ist im mosaischen Gesetze nirgends ausdrücklich verboten und galt daher als im Gesetze erlaubt,[1]) und das verehelichte Weib erscheint gegen die Launen des ihrer überdrüssig gewordenen Mannes ungeschützt.[2]) Die Verwendung Fremder als Sklaven war erlaubt, wenngleich das Los der Sklaven bei den Hebräern im allgemeinen besser war, als bei anderen Völkern.[3]) Von Fremden sollten Zinsen für Darlehen genommen werden,[4]) und da das Gesetz diesfalls eine Grenze nicht festsetzte, galt jede Art des Wuchers gegen Nichtjuden als erlaubt. Die Blutrache war im Gesetze als Recht anerkannt, für vorsätzliche Tötung sogar Religions- und Familienpflicht.[5]) Zwar erlosch dieselbe in der nachexilischen Zeit, und wir finden die Blutrache bei allen noch nicht zu vollständiger staatlicher Ordnung entwickelten Völkern; desgleichen herrscht unter dem heutigen Volke der Juden weder die Polygamie, noch die Sklaverei, noch die Opferung von Tieren ꝛc.; allein — und nur darum handelt es sich hier — die mosaische Religion erlaubte oder duldete, bezw. gebot dies alles unleugbar, und die Thatsache, daß die späteren und heutigen Juden von dieser Erlaubnis keinen Gebrauch machen (oder auch machen dürfen), beweist ja gerade, daß der Mosaismus nicht imperfektibel sei und noch nicht die absolut reine und vollkommene Religion darstelle.

Vom Judentum läßt sich ferner der Talmudismus[6]) nur schwer trennen — diese Verkörperung einer geistlosen, kleinlichen Casuistik, dieses Gemisch oft sonderbarer, ja abenteuerlicher und selbst sittlich unzuläßiger dogmatischer, gesetzlicher und moralischer Gebote

---

[1]) V. Mos. 21, 15; III. Mos. 15, 18. — [2]) Vgl. Jos. vit. 75. 76. — [3]) V. Mos. 23, 15. 16; 12, 12. 18; II. Mos. 21, 6. — [4]) Deut. 23, 21. — [5]) II. Mos. 21, 13; IV. Mos. 35, 9 ff.

[6]) Der „Talmud", d. i. Lehrbuch der jüdischen Glaubens- und Sittenregel, enthält Traditionen, welche großenteils noch aus der vorchristlichen Zeit stammen. Zur Zeit Jesu waren es die Pharisäer, welche an diesen Satzungen festhielten und dieselben vermehrten. Der Rabbi Judas sammelte sie, um sie der Vergessenheit zu entreißen, um 450 n. Chr., welches Buch Mischna genannt wurde. Andere nehmen das 2. christliche Jahrhundert als Entstehungszeit an (vgl. Grätz, Gesch. d. Jud., 4, 413 ff.). Die späteren Auslegungen dieser Mischna heißen Gemara. Die in Palästina um 230 vollendeten Kommentare der 5 Bücher Mosis bilden den Talmud von Jerusalem; die Gemara wurde in Babylon redigiert, um 500 n. Chr. fertiggestellt, und heißt der babylonische Talmud. Dieser ist weit umfangreicher als jener von Jerusalem, und ihn meinen auch die Juden vorzugsweise, wenn vom Talmud die Rede ist.

und Erklärungen. Die altgläubigen, streng orthodoxen Juden sehen im Talmud fast ausnahmslos ein heiliges, ein göttliches Buch, welches sie der Bibel gleichstellen, ja gewissermaßen über die Bibel stellen; anderen gilt der Talmud zwar nicht als göttlich, aber doch als ehrwürdig, als ein den Juden wertes Buch, und sie weisen alle Vorwürfe gegen denselben zurück;[1]) und nur die Fortgeschrittensten und die objektiven Kritiker geben zu, daß sich in ihm „Erhabenes und Gemeines, Jüdisches und Heidnisches nebeneinander und manche lieblose Aussprüche und Bestimmungen gegen andere Völker und Religiosbekenner" finden.[2])

Im allgemeinen kann man sagen, der Talmud verhalte sich zum Mosaismus wie die „Tradition" der römisch-katholischen Theologie zum evangelischen oder Urchristentum, wie die „Suna" zum Islam, so gewiß ja die Schriften der Väter mit dem Talmud in Hinsicht der Reinheit des religiös-ethischen Gehaltes nicht in Vergleich gebracht werden können.

Von Jehovah sagt der Talmud, um diesen nur durch einige Beispiele zu charakterisieren, er studiere von den 12 Stunden des Tages die ersten drei im Gesetze, in den anderen drei hält er Gericht, in den folgenden drei ernährt er die ganze Welt, in den letzten drei sitzt und spielt er mit dem Fische Leviathan,[3]) der so groß sei, daß ein Fisch von 300 Meilen Länge in seinen Rachen gehe,[4]) während der Nacht aber studiert er den Talmud.[5]) Seit der Zerstörung des Tempels aber spiele Jehovah nicht mehr, im Gegenteile, er weint, denn er hat schwer gesündigt, indem er die Zerstörung des Heiligtums zuließ.[6]) Wie unwürdig und durchaus vermenschlicht die im Talmud vertretene Gottesvorstellung sei, ergiebt sich u. a. daraus, daß der Talmud Gott mit Eva den ersten Reigen aufführen läßt, nachdem er sie geschmückt und ihr das Haar geordnet,[7]) daß er behauptet, Gott lasse sich auch vom Zorne überraschen und handle dann übereilt.[8])

Bezüglich der Engel sagt der Talmud, daß noch fortwährend aus einem Feuerstrome Engel erschaffen werden; sie singen ein Lob-

---

[1]) Vgl. Kromer, W. Merkur Nr. 128. 130, 1871.

[2]) Grätz, Gesch. d. Juden, 4, 410.

[3]) Tr. Aboda sara, f. 3, 2. — [4]) Baba, b. f. 74, 1 u. 2. — [5]) Targum z. Cant. 5, 10. — [6]) Tr. Chagiga, f. 5, 2. — [7]) Tr. Berach. f. 61. — [8]) Tr. Aboda s. f. 2. 2.

lied auf Gott und vergehen dann wieder[1]). Sogar durch jedes Wort, das Gott spricht, entstehe ein Engel[2]). Die Engel verstehen alle Sprachen, nur Syrisch und Chaldäisch nicht[3]). Die verschiedenen Pflanzen, Tiere, Früchte, Winde, Sonne, Mond, Sterne 2c. haben ihre besonderen Engel[4]). Die Teufel bestehen aus Feuer und Wasser[5]), manche aus Luft oder Erde[6]). Mit Lilith, einem weiblichen Dämon, habe Adam durch 130 Jahre böse Geister und Nachtgespenster gezeugt[7]). Gern halten sich die Teufel auf Nußbäumen auf, ja, auf jedem Blatte wohne ein Teufel, weshalb man unter einem solchen Baume nicht schlafen soll[8]).

Solch krassen Aberglaubens ist der Talmund voll, und selbst ein Jude, Eliphas Levi, nennt den Talmud ein Greuelbuch der Magie[9]). Von Adam sagt der Talmud, er sei vor der Sünde so groß gewesen, daß sein Kopf das Firmament berührte; wenn er sich niederlegte, reichte sein Leib vom äußersten Osten bis zum äußersten Westen[10]). Die Seelen der Juden seien aus der Substanz Gottes, wie ein Sohn aus dem Wesen seines Vaters ist[11]), wogegen die Seelen der anderen Völker vom Satan stammen[12]); im ganzen habe aber Gott 600.000 Seelen der Juden erschaffen, weil jeder Bibelvers so viele Auslegungen habe und jede Auslegung eine Seele angehe[13]). Die Gerechten des Paradieses essen daselbst das eingesalzene Fleisch des Leviathanweibes; ferner nähren sich die Seligen von einem großen wilden Ochsen, der täglich tausend Berge abweidet[14]), so daß den Urhebern des Inhaltes des Talmuds wenigstens Reichtum und Ungeheuerlichkeit der Phantasie nicht abgesprochen werden kann.

Wenn der wahre Messias erscheinen wird, werden alle Könige und Völker ihm unterworfen sein[15]), jeder Jude 2800 Knechte und 310 Welten haben[16]), während Israels alten Feinden die Zähne 22 Ellen lang aus dem Munde wachsen werden[17]). Nicht wiederzugeben ist, was der Talmud über Jesus und seine Herkunft sagt[18]).

---

[1]) Tr. Chagiga, f. 14. 1. — [2]) Chag. l. c. — [3]) Jalk. chad. f. 117. 3. — [4]) Berith men f. 37. 1. — [5]) Nischm. chaijm. f. 117, 2. — [6]) Tub. haar. f. 9. 2. — [7]) Tr. Erub. f. 18. 2. — [8]) Jalk. chad. f. 108. 2. — [9]) Hist. de la magie, Paris, 1860, p. 46. — [10]) Tr. Sanh. f. 38. 2. — [11]) Schefa tal. f. 4. — [12]) Schefa t. f. 4.2. — [13]) Jalk. chad. f. 155. 1. — [14]) Tr. Baba, b. f. 74. 2. — [15]) Tr. Schabb. f. 120, 1. — [16]) Jalk. Schim. ad Is. f. 56, 4. n. 359; Tr. Sanh. f. 101. 1. — [17]) Oth. Akib. u. Schin. — [18]) Tr. Sanh. f. 67 u. f. 107; tr. Kalla f. 18. Raschi z. Schabb. 104. 2. u. a.

Auch zahlreiche Aufstellungen in sittlich-praktischer Beziehung machen den Talmud nicht empfehlenswerter. Wenn die Juden nicht wären, sagt der Talmud, so gäbe es keinen Segen auf Erden[1]), weder Sonnenschein noch Regen[2]). Die Juden sind allein Menschen[3]). Abarbanel erklärt: „Es ist nicht recht, seinen Feinden Barmherzigkeit zu erweisen"[4]). Alle Unbeschnittenen sind Heiden, Gottlose, Bösewichter[5]); dazu gehören auch die Moslims, denn deren Beschneidung ist nicht die rechte[6]). Der „Goi" erscheint nach dem Talmud als geradezu rechtlos; die Beraubung eines Goi ist erlaubt[7]). Nach dem „Adler" der Synagoge, dem Rabbi Maimonides, bedeutet das Gebot: „Du sollst nicht stehlen", daß man keinen „Menschen", nämlich keinen Juden bestehle[8]). „Einen Goi darfst du betrügen und Wucher von ihm nehmen; wenn du aber deinem ‚Nächsten' etwas verkaufst oder von ihm kaufst, so sollst du deinen ‚Bruder' nicht betrügen"[9]). „Es ist verboten, einem Goi das Verlorene wiederzugeben"[10]). „Wer einem Goi das Verlorene wiedergiebt, dem wird Gott nicht vergeben"[11]); und Maimonides erklärt: „Wer einem Nichtjuden sein Verlorenes wiedergiebt, thut Sünde, denn er stärkt die Macht der Gottlosen"[12]). Nach dem Talmud verbiete Moses den Juden nur den Ehebruch an des ‚Nächsten', d. h. des Juden, Weibe, nicht aber am Weibe der anderen, d. h. der Nichtjuden[13]).

Was der Talmud als weitere Konsequenzen dieser Deutung lehrt, was er auf dem Gebiete des sexuellen Verkehres — auch zwischen dem jüdischen Manne und seinem jüdischen Weibe — als erlaubt hinstellt, was er selbst von dem diesfälligen Verhalten vieler der „ersten Meister" des Talmuds, von Rabbi Rab, Nachmann, Elias, Eliezer, Akiba, Meir, Tarpon u. a. sagt, mag besser unerörtert bleiben.

Aber auch das Reformjudentum ist wohl weder berufen noch befähigt, die Menschheit auf der von ihm vertretenen Basis religiös zu einigen. Es ist weder Heidentum, noch Judentum, noch Christentum, es will weder eine positive Moral noch eine positive Grundlage der Religion, und es gilt von ihm daher alles das, was

[1]) Tr. Jeb. f. 63. 1. — [2]) Bechai z. Pentat. p. 34. f. 153. 3. — [3]) Baba m. f. 114. — [4]) Mark. ham. f. 77. 4. — [5]) Tr. Nedarim f. 31. 2. — [6]) Tr. Aboda s. f. 27. 1. — [7]) Baba m. f. 111. 2. — [8]) Seph. miz. f. 105. 2. — [9]) Baba m. f. 61. 1. — [10]) Joma f. 88. 4. pisk. Tos. 62. — [11]) Sanh. f. 76. 2. — [12]) Jad ch. 4. 11. — [13]) Sanh. f. 52. 2.

oben bezüglich des Wertes und der praktischen Durchführbarkeit rein subjektivistischer Bestrebungen auf ethisch-religiösem Gebiete gesagt wurde.

Dem Judentum den welthistorischen Beruf des „Erlösers" der Menschheit zuzuerkennen, im Volke Israel und somit in jedem Gliede desselben den berufenen Träger der Messiasidee zu sehen und damit Jesus als Welt-Messias beiseite zu stellen, auf dessen Lehre, auf die Segnungen und Schätze der christlichen Kultur zu verzichten — dazu werden, dazu dürfen sich die christlichen Völker ohne die Schädigung ihrer innersten Lebensinteressen, ihrer ganzen sittlichen Kultur nimmermehr entschließen.

„Was soll das also werden?" — „Wie soll das enden?" — so müssen wir hier demnach wieder fragen. Soll der gegenwärtige Zustand der Völker in religiöser Beziehung ungeändert bleiben, soll er fortdauern in die fernste Zukunft, bis das Schicksal dieser Völker sich erfüllt haben wird und dieselben von dieser Erde verschwinden? — Aber dieser Zustand ist nicht befriedigend, er bietet, wie wir gesehen, das Bild der Zerrissenheit, dogmatischer Mißverständnisse und Irrtümer, des Niederganges, der gegenseitigen Anfeindung, der Zersetzung. — Oder soll die Menschheit der Zukunft religionslos werden? — Noch weniger. Die Menschheit als solche kann auf den Gottesglauben nicht verzichten. Man helfe dazu, die zahlreichen Konfessionen zu beseitigen — denn dadurch übt man im Interesse der Einigung und des Friedens der Menschheit ein gutes Werk, aber man wahre und pflege die Religion. Wir begreifen ja Gott nicht, weil wir die Allmacht, das Unendliche, das Absolute und Ewige nicht begreifen, und wir wissen deshalb auch nicht, welcher Gottesbegriff metaphysisch der richtige; daher bildet sich ja auch der Denkende eben „seinen" Gott; mit Kant gestehen wir gerne: „Je mehr ich über Gott nachsinne, desto weniger vermag ich ihn einzusehen"[1]); aber noch weniger könnten wir es wagen, Gott, d. h. den die Natur erfüllenden und sich in ihr bethätigenden Gott-Geist, zu leugnen, das Universum zur „Nur-Materie" zu machen, es zu entgöttlichen. Selbst ein Voltaire wollte sich keinem atheistischen Herrscher anvertrauen, noch sein Vermögen einem gottesleugnerischen Diener, und er erklärt die Religion als für das Staatsleben unumgänglich notwendig[2]).

[1]) Versuch, d. Begriff d. neg. Größen in d. Weltweisheit einzuführen (W. W. Rosenkranz, I. Bd. S. 156). — [2]) Traité de la Toler. ch. 20.

Oder soll die Religion der Zukunft ausschließlich nur in dem „Gefühle der unbedingten Abhängigkeit vom Universum" bestehen, wie Friedrich David Strauß will?[1]) Aber was ist dieses Universum, d. i. die Welt? Nach Strauß eigener Antwort „ein unendlicher Inbegriff von Welten im Stadium des Werdens und Vergehens, in einem ewigen Kreislauf begriffen, ohne Anfang und Ende, ohne Urheber und Zweck." Aber dieser naturwissenschaftliche Materialismus, an dem hier Strauß festhält, ist überhaupt kein eigentlich „religiöses System", verdient diesen Namen wenigstens nicht und vermag das spezifisch religiöse Bedürfnis der Menschheit nimmer zu befriedigen. Mit Recht erwidert Hartmann auf die Bemerkung Strauß': „Wir fordern für unser Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stiles für seinen Gott": „Es ist eine nicht bloß starke, sondern geradezu naive Zumutung von Strauß, daß wir für ein Universum, welches nur das Aggregat aller materiellen Einzelsubstanzen ist und uns jeden Augenblick zwischen den Rädern und Zähnen seines erbarmungslosen Mechanismus um nichts und wieder nichts zu zermalmen droht, eine religiöse Pietät und Anhänglichkeit empfinden sollen."[2])

Oder soll der Versuch gemacht werden, die griechisch-römische Religion mit ihren Göttern und Göttinnen wieder herzustellen und die Menschheit zur Annahme der religiösen Vorstellungen dieser „klassischen" Völker zu veranlassen? — In der That wurden in neuerer Zeit diesbezügliche Bestrebungen von Seite der in Paris thätigen „Liga zur Wiederbelebung des Heidentums" unternommen. Daß aber solche Bestrebungen aussichtslos sind, dürfte für jeden Denkenden unfraglich sein. Die Göttergestalten der alten Welt sind tot, und es wäre vergebliche Mühe, ihnen wieder Leben und Thätigkeit einzuhauchen, sie sind, wie heute jedes Kind weiß, Produkte der dichtenden hellenischen Phantasie, und es ist eine harte Zumutung an das heutige Geschlecht, an sie zu „glauben", d. h. deren reales Dasein für wahr zu halten. Diese Bestrebungen sind aber auch nicht löblich und fördernswert, ja sie sind bedauerlich und verderblich, weil im Hinblicke auf den Charakter und den Inhalt der hellenisch-römischen Religion nicht geeignet, einen „Fortschritt" der Menschheit in religiös-ethischer Beziehung anzubahnen; im Gegenteile wäre die Verdrängung des Monotheismus durch den Poly-

[1]) Der alte und neue Glaube. Bonn, 1. Aufl. 1872.

[2]) Die Selbstzersetzung d. Christentums ꝛc. Berlin, 1. Aufl., 1874.

theismus ein religiöser Rückschritt, während andererseits die griechisch-römische Religion einer bestimmten, systematischen Sittenlehre geradezu entbehrt (vgl. d. X. Abschnitt, 1). Mag die alte Götterwelt mit Recht das Wohlgefallen, die Begeisterung der Dichter und Künstler erwecken — der Menschheit vermag sie den Glauben an den einen persönlichen, allmächtigen Gott und Schöpfer nimmer zu ersetzen.

„Was unsterblich im Gesang soll leben,
Muß im Leben untergehen. . ."

Ähnliches gilt von den im deutschen Volke in neuerer Zeit hervortretenden Bestrebungen, die alten Nationalgötter, die germanische Naturreligion wieder ins Leben zurückzurufen. Die Naturreligion entspricht dem Naturzustande eines Volkes, diesen hat aber das deutsche Volk — wie die übrigen Völker Europas — glücklicherweise längst überwunden, und darum wäre es nicht nur vergeblich, sondern geradezu eine Sache der Gewissensverantwortung, im Volke für derartige Bestrebungen Propaganda zu machen. Woutan und die übrigen Gestalten der altgermanischen Götterwelt sind ebenso tot wie Zeus oder Jupiter und lassen sich nicht mehr galvanisieren oder in das Leben zurückrufen. Die Ansicht W. Jordans,[1]) es könne „kein grimmigeres Los, kein größeres Unglück ein Volk befallen, als dem Glauben der Väter entrissen zu werden, der fremde Glaube, und sei er noch so gut, werde ihm zum Gifte, an dem es unrettbar sterben muß, wofern es in langer Krankheit das Eingeimpfte nicht endlich austreibt," wird durch Geschichte und Erfahrung keineswegs bestätigt. Diese Anschauung ist aber auch geradezu kurzsichtig und einseitig, weil Vernunft und selbsteigenes Interesse uns verpflichten, das Unvollkommene und Mangelhafte durch Vollkommeneres und Besseres zu ersetzen und auch auf dem so wichtigen religiös-ethischen Gebiete zu Höherem und Edlerem fortzuschreiten. Wäre Jordans Ansicht richtig, dann dürfte jedes Volk nur jene Kultur besitzen, welche es sich selbst allmählich errungen, und es müßte die Errungenschaften einer fremden Kulturentwickelung, weil ihm „schädlich und gefährlich", zurückweisen — was doch gewiß zu viel behauptet erscheint. Auch dem Wildling wird ein Edelreis aufgepfropft, durch das er nicht nur nicht zu-

[1]) Vgl. auch: Dühring, Ersatz d. Rel. durch Vollkommeneres u. d. Ausscheid. alles Judäertums 2c. Berlin, 2. Aufl., 1897.

grunde geht, sondern infolge dessen er im Gegenteile gerade die köstlichsten und zartesten Früchte zeitigt.

Einem ähnlichen Verlangen nach der Restituierung des alten germanischen Nationalgottes giebt Wildenbruch Ausdruck:

„Wir von Deinem Blut geboren,
Gott der Deutschen, nahen Dir,
Wir in fremdem Volk verloren
Dich, Allvater, rufen wir . . .“[1])

Ist übrigens Woutan nur „der Gott der Deutschen“, mit welchem Rechte ist er zugleich „Allvater“? Und andererseits: ist er der „Allvater“, warum wird er als Nationalgott, als ausschließlicher „Gott der Deutschen“ angesehen? Liegt es wirklich im wahren Interesse der Menschheit, die ohnehin bestehenden schroffen nationalen Gegensätze durch Schaffung inhaltlich und wesenhaft verschiedener rein nationaler und partikularistischer Religionen noch mehr zu verschärfen? Das Christentum enthält eine Reihe Glaubens- und Sittenlehren, die es als Ausflüsse einer „Offenbarung Gottes“ hinstellt; welchen Ersatz könnte dafür der Woutanglaube bieten? Was will Woutan von seinen Bekennern? Wie soll er verehrt werden, zumal er von den Germanen mindestens ebenso kraß menschlich gedacht wurde, wie etwa der Jehovah von den alten Hebräern? Übrigens lassen sich neue Religionen ebensowenig willkürlich und gleichsam mit einem Schlage stiften, wie neue Sprachen, beide müssen vielmehr aus der Volksseele, aus den gegebenen natürlichen und geschichtlichen Bedingungen, Verhältnissen und Bedürfnissen herauswachsen, und es dürfte dem etwaigen Stifter einer neuen Religion insbesondere in der modernen Zeit schwer werden, bei den Volksmassen — und auf diese kommt es ja hauptsächlich an — den notwendigen Einfluß und die erforderliche Autorität zu erringen.

Oder endlich — sollen die Völker zwar nicht gerade religionslos, wohl aber einfach konfessionslos werden? — Ebensowenig. — Das rein negative Prinzip der Konfessionslosigkeit ist unbefriedigend und unfruchtbar, vermag zwar zu trennen, zu zersplittern, aber nicht zu einigen, und die theoretischen Anhänger der Konfessionslosigkeit werden darum in der Menschheit wohl stets in entschiedener Minder-

[1]) Religiöse Lyrik, Leipzig, 1897, Herm. Seemann.

heit bleiben, stets wird die überwiegende Mehrheit der Menschheit das Bedürfnis haben, sich zu religiösen Gesellungen zusammenzuschließen.

Fragen wir aber jetzt am Schlusse dieser Untersuchungen, welche positive Religionsform als die vollkommenste und beste anzusehen, welche die geeignetste wäre, alle Menschen und Völker, wenigstens die gegenwärtigen Kulturvölker zu einigen und so die **praktisch erreichbare** ideale positive Religion der Zukunft darzustellen, so wissen wir darauf auf Grund der vorausgegangenen Untersuchungen keine andere Antwort, als den Hinweis auf die Religions- und Sittenlehre Jesu, wie sie uns in den Evangelien überliefert wurde, und deren Summe das eigentliche, reine Urchristentum ausmacht.

Die reine Lehre Jesu, geläutert durch die Errungenschaften wissenschaftlicher Forschung, losgeschält von späteren Deutungen, Zuthaten und Dogmen, ist vollauf und nach jeder Richtung genügend und geeignet, das religiöse Bedürfnis der Menschheit, welcher nationalen, staatlichen, sozialen oder konfessionellen Zugehörigkeit immer der Einzelne sein, welchen Bildungsgrad er besitzen mag, zu befriedigen. Nur die Rückkehr zum evangelischen Lehrbegriffe, wie Jesus ihn wirklich wollte und vermittelte, vermag das heutige Chaos auf religiösem Gebiete zu beseitigen, nur dieser Weg aus dem Labyrinthe theologischer Schulen und Systeme zur religiösen Einheit und damit zum Frieden zu führen.

Heute handelt es sich nicht mehr um „römisch-katholisch" oder „griechisch" oder „altkatholisch" oder „lutherisch" oder „reformiert" oder „anglikanisch" 2c., und statt sich gegenseitig zu befehden und herabzusetzen, sollten sich gegenüber den destruktiven Strömungen der Gegenwart alle, denen das Wohl der Menschheit am Herzen liegt, auf einer gemeinsamen ethischen Grundlage fest zusammenschließen, welche keine andere sein könnte, als die allen gemeinsame Form des eigentlichen Urchristentums. Das echte Christentum ist nicht nur geeignet, eine Religion der Menschheit zu sein, sondern „die Religion" schlechthin. Darum braucht es nicht einmal ausdrücklich als „Christentum" oder „christliche Kirche" bezeichnet zu werden. Je länger ein solcher Vereinigungsversuch aufgeschoben wird, desto geringer ist die Aussicht auf Erfolg, weil insbesondere die materielle dogmatische Entwickelung der römisch-katholischen Theologie noch nicht abgeschlossen erscheint und demgemäß die dogmatischen Differenzen der

christlichen Konfessionen stets größer und unüberbrückbarer werden müssen. Auch eine dogmengeschichtlich spätere Basis, etwa die Beschlüsse des ersten Konzils von Nicäa (325), wäre zu einer definitiven inneren Einigung aller Gläubigen Christi nicht mehr geeignet, weil schon die Beschlüsse dieses Konzils die Glaubenslehren des evangelischen Urchristentums nicht mehr repräsentieren. Umsoweniger eine spätere Periode[1]).

Und welches wäre demnach der wesentliche Inhalt der eigentlich „christlichen" Glaubenslehre, welche die anzustrebende eine und allgemeine Kirche Christi der Menschheit — allerdings ohne Zwang und fanatische Aufdringlichkeit — zu vermitteln hätte? — Die Antwort hierauf ist auf Grund der in der vorliegenden Schrift gepflogenen Untersuchungen eigentlich schon gegeben.

Die Lehre Jesu enthält vor allem und zunächst den Glauben an einen persönlichen Gott und Schöpfer aller Dinge. Der Stifter der christlichen Kirche sucht die Existenz Gottes als persönlichen, von der Welt verschiedenen Wesens nicht erst wissenschaftlich zu begründen oder stringent zu beweisen, wie er überhaupt niemals und nirgends einen rein dogmatischen Vortrag hielt oder ein Dogma zu beweisen suchte, aber er spricht von Gottes Dasein als von einem dem Volke der Juden selbstverständlichen und durch deren heilige Bücher unverbrüchlich bezeugten Axiome, als von einer der natürlichen, vernünftig-menschlichen Einsicht einleuchtenden Wahrheit, und von dem Glauben an Gott als dem unumgänglichen Bedürfnisse des Menschenherzens. Trotz der unleugbar anthropomorphistischen Folie seiner Gotteslehre, welche bei der notwendigen Popularisierung des Gottesbegriffes und bei der Erörterung des ethischen Wechselverhältnisses zwischen Gott und dem Menschen eben nicht vermieden werden kann, betont Jesus die Geistigkeit Gottes und fordert demzufolge die Verehrung und Anbetung des allerhöchsten Wesens „im Geiste und in der Wahrheit".[2]) Unter den Attributen

[1]) Lichtenberg möchte das christliche Dogma ungefähr mit dem Ende des 18. Jahrhunderts abgeschlossen wissen. „Wäre es nicht gut," bemerkt er etwas sarkastisch, „die Theologie mit dem Jahre 1800 für geschlossen anzunehmen und den Theologen zu verbieten, fernere Entdeckungen zu machen?" (Vermischte Schriften I. S. 10.) Für den Vereinigungsversuch der christlichen Bekenntnisse hätte aber ein so später Abschluß der Theologie offenbar keinen Wert. Ebensowenig die Bereitwilligkeit der altkatholischen Kirche, auf die Lehre und Verfassung der ersten acht christlichen Jahrhunderte zurückzugehen.

[2]) Joh. 4, 24.

Gottes, welche sich mit dem Begriffe des vollkommensten Wesens notwendig verbinden, betont Jesus insbesondere die Heiligkeit,[1]) die Barmherzigkeit[2]) und Güte Gottes, zu dem er seine Bekenner als zu ihrem „Vater im Himmel" beten lehrte.[3]) Gott hat aber die Welt und deren Wesen, insbesondere den Menschen, nicht nur erschaffen, er leitet und regiert auch alles, er gedenkt fürsorglich insbesondere des Menschen, weshalb wir auf Gottes Vorsehung vertrauen und um des Lebens und Leibes Notdurft nicht allzu ängstlich und kleinmütig besorgt sein sollen: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, so wird euch dies alles zugegeben werden.[4]) Der Vater im Himmel giebt den Geist zum Guten denen, die ihn darum bitten,[5]) und da er, Jesus, von Gott gesandt und mit seinem Vater eins ist,[6]) so müssen wir Jesu Lehre annehmen und mit Jesus vereinigt bleiben, wenn wir den Willen des himmlischen Vaters recht erkennen, ihn befolgen und so unsere Selbsterlösung vom Bösen bewirken wollen.[7]) Die Seele des Menschen ist unsterblich.[8]) Alle Menschen werden einst auferstehen — die einen, um den verdienten Lohn, die anderen, um die verdiente Strafe zu erhalten."[9])

Das ist im wesentlichen die Glaubenslehre Jesu, wie sie die Evangelien, zwar nicht systematisch und ausdrücklich, aber doch thatsächlich und indirekt darstellen, und von der man mit Recht annehmen darf, daß sie jenem Lehrbegriffe entspricht, wie ihn Jesus auf Grund der damaligen jüdischen Theologie dem Volke populär und gemeinverständlich wirklich vermitteln wollte, wozu dann noch die evangelische Sittenlehre Jesu tritt (vgl. d. XI. Abschn.), in welche Jesus, wie wir gesehen, allerdings den eigentlichen Schwerpunkt der von ihm verkündeten Heilslehre legt, und für welche er die Glaubenslehre nur als den ethischen Unterbau, als die Quelle wirksamer Motive zum Guten, als schöne, ideelle, allegorische Form und Einkleidung verwertet, weshalb wir nicht genötigt sind, alle diesfälligen Aussprüche Jesu wörtlich und buchstäblich zu fassen.[10]) Was die Evangelien über Jesus sonst noch erzählen — über die wunderbare

---

[1]) Mtth. 19, 17. — [2]) Luk. 14. — [3]) Mtth. 6, 9 ff.; Luk. 11, 2. — [4]) Mtth. 6, 33. Vgl. Mtth. 10, 30. — [5]) Luk. 11, 13. — [6]) Joh. 10, 30. — [7]) Joh. 15, 4. — [8]) Mtth. 10, 28. — [9]) Joh. 5, 28. 29.

[10]) Damit wäre auch Herders Forderung entsprochen, welcher warnt, in dem, was das Christentum uns jetzt sein soll, nur „eine Terminologie jüdischer Worte und Gebräuche" oder aber „eine ewig fortzuführende Terminologie mißverstandener jüdischer Worte" zu erblicken. (Christl. Schr. II. 83.)

Zeugung Jesu durch den göttlichen Geist, über seine Wunder, über seine Auferstehung und Himmelfahrt — gehört nicht mehr zur eigentlichen Lehre Jesu und ist, soweit es nicht einer irrigen persönlichen Auffassung entsprungen, spätere legendarisch-allegorische Zuthat, der eine tiefere Bedeutung und innere ethische Berechtigung nicht abgesprochen werden kann. Ein Ergebnis späterer religiös-theologischer Reflexion ist insbesondere die Lehre von einer Subsistenz dreier wesensgleicher koordinierter Personen in der Gottheit. Die Gotteslehre Jesu kennt nur **eine** göttliche Person, den allmächtigen Vater, den Jesus ausdrücklich als den „allein wahren Gott“[1] bezeichnet, der ihn zur Erlösung der Menschheit als den Messias — Logos — in die Welt gesandt.[2] Der geschichtliche Christus war Mensch auf allen Stufen seines Daseins, als welcher Jesus auch vor dem Volke und seinen Jüngern nur gelten wollte, als welcher er sowohl vom Volke als von seinen Bekennern angesehen wurde — aber ein Mensch, in dem der „Geist Gottes“ webte und wirkte, wie er, in Anwendung einer messianischen Weissagung Isaias' auf sich, selbst sagt,[3] der Geist der ewigen Wahrheit und Weisheit, der Gerechtigkeit und Liebe, ein gottgesandter Lehrer der Menschheit, der große Menschenfreund, der in seinem Leben das Bild eines wahrhaft Gerechten und Makellosen darbot, und dessen Beispiel wir nachahmen müssen, um sittlich rein, vollkommen und gottgefällig zu werden. So ist Jesus die schlechthin zuverlässige und sichere Autorität, an die wir uns in allen religiösen und sittlichen Fragen mit voller Beruhigung und unbedingtem Vertrauen wenden können, der große Lehrmeister der Menschheit, der seinesgleichen in der Geschichte nicht hat, der berufene, fürsorgliche, „gute“ Hirte seiner Schafe, das lebendige ethische Ideal, dessen die Menschheit bedurfte und in aller Hinkunft bedürfen wird, um sich an ihm zu erheben und zu erbauen.

Besteht nun aber die reine, urchristliche Religion in der vorstehend skizzierten Lehre Jesu, dann fragen wir vergeblich, was die Vereinigung aller Völker und religiösen Bekenntnisse auf dem Boden des evangelischen Christentums, insbesondere des sittlich-praktischen, hindern könnte. Bezüglich der verschiedenen derzeitigen christlichen Konfessionen bedürfte es nur einer Reduzierung des ihnen eigentümlichen Übermaßes dogmatischer Sätze. Aber auch die gläubigen

[1]) Joh. 17, 3. — [2]) Joh. 16, 28; Joh. 1, 1. — [3]) Luk. 4, 18, vgl. Is. 61, 1.

Bekenner des Mosaismus könnten sich ohne besondere Gewissensbedenken und ohne große Selbstüberwindung mit den Bekennern des reinen Christentums zusammenschließen, falls sie in der Person Jesu das erkennen und anerkennen wollten, was er zuerst und hauptsächlich eben für das Volk der Juden sein und gelten wollte — den gotterleuchteten „Messias“ und Propheten, der zwar nicht erschien, um dem jüdischen Volke die ehemalige politische Selbständigkeit und souveräne Machtstellung zu verschaffen, wohl aber, um die damaligen religiösen Satzungen von den zahlreichen kleinlichen und überflüssigen Zuthaten zu befreien, welche rabbinische Engherzigkeit und Spitzfindigkeit hinzugefügt.

Sehen die Bekenner des Christentums in den religiösen Schriften des hebräischen Volkes ein heiliges, vom Geiste Gottes durchleuchtetes Buch, so könnten auch die Bekenner des Mosaismus in den heiligen Büchern der Christen unbedenklich einen Ausfluß des Geistes göttlicher Weisheit und Wahrheit anerkennen, umsomehr, da diese neutestamentlichen Bücher bezüglich des Wesentlichen ihres Inhaltes zu den alttestamentlichen Schriften nicht im prinzipiellen Gegensatze und Widerspruche stehen, und der Grundleger und Mittelpunkt der christlichen Bücher, Jesus, selbst aus dem jüdischen Volke hervorgegangen ist, als frommer Israelite gelebt hat und gestorben ist. Im Grunde genommen besteht ja auch für die Gläubigen Christi keine absolute Notwendigkeit, in den heiligen Büchern der Hebräer die Grundlage und Quelle ihrer Glaubens- und Sittenlehre zu erblicken. Die neutestamentlichen Bücher können recht wohl als ein abgeschlossenes, selbständiges Ganzes aufgefaßt werden, als eine neue, reine und vollkommene Offenbarung des göttlichen Geistes gegenüber den eine vergangene, niedere Kulturepoche des hebräischen Volkes repräsentierenden altbiblischen Büchern, und die in den Evangelien niedergelegte Lehre Jesu enthält auch ohne Rücksicht auf die altjüdische Religion alles, was die Menschheit zur vollen Befriedigung ihrer religiös-sittlichen Bedürfnisse bedarf.

„Wir sehnen uns nach Offenbarung,
Die nirgends würdiger und schöner brennt,
Als in dem neuen Testament.“ [1])

Erst durch Einverleibung in das Christentum ist die mosaische Religion Weltreligion, ist der Inhalt der hebräischen Bibel Gemein-

[1]) Goethe, Faust, I. Tl.

gut zahlreicher Völker, ist das mosaische, für Israel bestimmte Gesetz zum allgemein giltigen geworden, und gerade durch Ausscheidung der alttestamentlichen Bibel und durch Beschränkung des Christentums auf sich selbst würde den Gegnern und Bekämpfern der positiven Religion die schärfste und wirksamste Waffe entwunden, da gerade diese hebräisch-altbiblischen Bücher wissenschaftlich Unhaltbares, Anthropomorphistisches, Abergläubisches, Absurdes und offenbar phantastisch Mythisches in einem Maße enthalten, dem gegenüber das legendarisch Mythische der neutestamentlichen Bibel nahezu verschwindet.

Indes geben wir gerne zu, daß in einer für die gesamte Menschheit bestimmten positiven Religion, welche sich auf den Begriff Gottes als eines konkreten, lebendigen, persönlichen Wesens und auf eine übernatürliche Offenbarung Gottes stützt, auch legendarischen und selbst mythisch-mystischen Elementen eine gewisse innere Berechtigung und pädagogisch-praktische Bedeutung zukommt, und daß sich, wie wir uns auch in den vorhergehenden Untersuchungen überzeugt, unter der populären, symbolisch-allegorischen Form dieser biblischen Erzählungen oft ein tiefer Sinn und ein wertvoller religiös-ethischer Kern birgt, weshalb Fichte die Bibel eine „altehrwürdige Urkunde" nennt, welche „die tiefsinnigste und erhabenste Weisheit enthält und Resultate aufstellt, zu denen alle Philosophie am Ende doch wieder zurückkehren muß."[1])

Hierin liegt auch die Antwort auf den Vorwurf der Inkonsequenz, den das vorliegende Werk dadurch zu begehen scheint, daß es einerseits die wissenschaftliche Anfechtbarkeit und Unhaltbarkeit der positiven theologischen Dogmatik zeigt und andererseits doch wieder die Notwendigkeit der positiven Religion zugiebt und darlegt. Von einem Dogmenzwang kann überhaupt keine Rede sein, ein solcher wäre überdies nicht nur aussichtslos, sondern auch ungerecht, eine tyrannische Gewissensquälerei, eine Aufforderung zur Lüge, Verstellung und Heuchelei. Ein Glaubensbedürfnis wird ja die Menschheit immer haben; der Umfang und Inhalt des Glaubens aber wird sich offenbar nach persönlichen Bedürfnissen, Umständen und Momenten, vor allem nach dem Bildungsgrade des Einzelnen richten. Insofern kann man von einem „dogmafreien" Christentume reden, wie man von einem dogmafreien Juden-

---

[1]) Naturrecht, 1. Tl. S. 32.

tume redet, und gerade ein solches weitherziges Christentum, dessen Kern die erhabene Sittenlehre des Evangeliums, dessen Ziel die moralische Veredlung des Menschen, ist so recht geeignet, die „Religion der Zukunft“ darzustellen und alle Menschen zu seinen Bekennern zu zählen. „Eine Lehrmeinung (d. h. ein bestimmtes, aufgedrängtes Glaubenssystem), zumal von wütenden Jüngern umhergetragen,“ bemerkt Herder, „ist der seidene Strick des Sultans in Janitscharen-Händen.“[1])

Überdies enthält auch die Bibel der Hebräer so viel echt Religiöses und Lehrhaftes, bestehen so zahlreiche innere Beziehungen zwischen den alt- und neutestamentlichen Büchern und beruft sich Jesus selbst auf den Inhalt der altbiblischen Bücher so häufig, daß aus praktischen Gründen ein gänzliches Fallenlassen der altjüdischen religiösen Schriften vorerst nicht wünschenswert erscheint, und daß letzteren in Bezug auf das Evangelium mit Recht eine gewisse typische Bedeutung beigelegt, das Judentum also in gewissem Sinne als „Vorschule“ des Christentums angesehen werden kann. Wie kein anderes Buch eignet sich gerade die „biblische Geschichte“, wie die biblischen Erzählungen gewöhnlich, wenngleich nicht zutreffend, genannt werden, vorausgesetzt, daß das sittlich Anstößige, entschieden Unwissenschaftliche, Abergläubische und offenbar Unmögliche nach Thunlichkeit ausgeschieden wird, als sittliches Erziehungsmittel für die heranwachsende Jugend und das Volk, da sie trefflich geeignet ist, das Endziel aller wahren Erziehung, Gottesfurcht, Gottvertrauen und reinen, frommen Sinn, die Auffassung des Irdischen von einem überzeitlichen, ewigen Beziehungspunkte, Geduld und Gottergebung in den unvermeidlichen Leiden des Lebens, die Freude am Guten, den Abscheu vor dem Bösen, die Erwerbung eines edlen, sittlich festen Charakters zu fördern. „Die biblische Geschichte,“ erklärt ein bekannter, verdienter pädagogischer Schriftsteller, „ist ein hohes, herrliches, lebensvolles Gemälde der Sitten. Sie stellt sittliche Charaktere aller Art auf. Es ist keine Tugend, kein Laster, die man hier nicht in mehreren Menschen, ganz nach dem Leben gezeichnet, dargestellt findet. Da giebt es Stolze und Demütige, Zornige und Sanftmütige, Hartherzige und Freigebige, Lügner und Aufrichtige, in denen kein Falsch ist, Neid- und Eigennutz-Volle, und reine, uneigennützige Seelen, die kein Hauch des Neides befleckt.. Die un-

---

[1]) Christl. Schriften. II. S. 317.

sinnliche Idee der Tugend und des Lasters ist in Fleisch und Blut gekleidet . . ."[1]) Und ähnlich der Didaktiker O. Willmann: „Was da bewirkt, daß schon das zarte Alter für die heilige Geschichte empfänglich ist, und daß kein Lebensalter ihr entwächst, vielmehr jedes Anregung und Erbauung aus ihr zu schöpfen vermag, das ist die Vereinigung von schlichter Einfachheit mit unergründlicher Tiefe, die ihr eigen ist. . . . Für das erwachende sittliche Bewußtsein hat die biblische Geschichte Typen des Guten und Bösen, des Rechtes und Unrechtes bereit, so scharf geprägt, wie moral-philosophische Begriffe, und doch so konkrete greifbare Gestalten, verständliche Menschenbilder . ."[2])

Wird nun aber der Wert der Bibel nach dieser allgemein menschlichen, religiös-ethischen und pädagogisch-praktischen Bedeutung derselben gewürdigt, dann wird und kann auch der Gebildete und Denkende, und selbst der Mann der strengen Wissenschaft und ernsten, nüchternen Forschung gegen die Verwendung der Bibel als Grundlage der Menschenerziehung kein Bedenken tragen. So aufgefaßt, ist selbst die Frage bezüglich deren Authentie von nebensächlicher Bedeutung. Mag nun schon Moses der Verfasser des Pentateuchs sein oder ein oder mehrere andere, mag gerade David die Psalmen, Salomon das Buch der Sprüche oder den „Prediger" geschrieben haben oder nicht, mögen die Evangelien, die dem Paulus zugeschriebenen Briefe 2c. wirklich von den angenommenen Verfassern herstammen oder von uns unbekannten — dies zu untersuchen ist Sache der wissenschaftlich-theologischen Kritik, Sache der „Schule". . .

Und damit stehen wir auch am Ende dieser unserer Untersuchungen, die nichts anderes bezweckten, als Licht und Klarheit über die wichtigsten Fragen der Religion und Ethik zu verbreiten, und, wenn möglich, eine vernünftige einheitliche Religionsanschauung auf altchristlicher Grundlage anzubahnen. Zwar leugnet Eduard v. Hartmann diese Möglichkeit einer Umbildung, bezw. Rückbildung und Vereinfachung der derzeitigen Formen der christlichen Religion. Schon am Ausgange des Mittelalters hätte sich die „christliche Idee" ausgelebt, und der Protestantismus habe sie bei seinem ersten Auftreten bereits als Leiche vorgefunden. „Während aber der Katho-

---

[1]) Chr. v. Schmid, Erinnerungen aus meinem Leben (herausgegeb. v. A. Werfer, IV. Bd. S. 191 ff.)

[2]) Didaktik, II. Bd. S. 145 f.

lizismus die Leiche als Mumie mit dem Scheine des Lebens zu konservieren suchte, wurde dem Protestantismus die geschichtliche Aufgabe zu teil, die Leiche Glied für Glied zu sezieren, öffentlich zu konstatieren, daß sie wirklich tot sei, und sie dann feierlich zu bestatten."[1]) Nur eine völlige Neubildung, welche vom Christentum vollständig absieht, sei möglich, und er bezeichnet als die Zukunftsreligion den Pantheismus, und zwar den pantheistischen Monismus oder den unpersönlichen immanenten Monotheismus. — Allein Hartmann verwechselt in seiner Kritik die konfessionellen Formen der „christlichen Idee" mit dem Wesen und Geiste des Christentums selbst und vergißt, daß die Form einer Idee oder Sache recht wohl eine unrichtige sein, oder veralten und sich überlebt haben kann, während die Idee oder Sache selbst wertvoll und lebensfähig, ja unentbehrlich bleibt. Der Geist der Religion Jesu, des Evangeliums, ist unvergänglich und unsterblich, das Christentum als solches ist keine „mumifizierte Leiche", und nur Blindheit oder Unwissenheit oder Voreingenommenheit kann leugnen oder ignorieren, was die Menschheit, was auch die Völker der Gegenwart eben dem Christentume verdanken (vgl. d. Abschn. XI, b). Zwischen dem Christentum, wie es Jesus lehrte, und der modernen Kultur, also der Wissenschaft, Bildung und Kunst der Gegenwart, besteht auch kein „unversöhnlicher Gegensatz", wie Hartmann behauptet; denn Jesu Lehre ist wesentlich ethischen Inhaltes, vernachlässigt aber auch nicht das Glaubensbedürfnis des Menschen und der Menschheit. Gerade die christliche Religion hat die Völker veredelt und zu höherer, ja höchster Kultur emporgehoben, und es ist nicht richtig, wenn Hartmann behauptet, sie sei nur „eine Religion des Jenseits", während sie sich um das „Diesseits" gar nicht kümmere. Ein „der Welt immanenter Gott der ewigen Vernunftgesetze" mag und wird ja der philosophischen Spekulation genügen — auch unsere Untersuchungen haben zu wesentlich demselben Resultate geführt (vgl. insbesondere den IV., VI. u. VII. Abschnitt) — der Menschheit als Ganzem wird eine solche Weltauffassung ewig unverständlich bleiben, das religiöse Bedürfnis fordert einen transcendenten, persönlichen Gott und Leiter aller Dinge. Und darum ist eine Umbildung des Christentums recht wohl möglich.

---

[1]) Die Selbstzersetzung d. Christent. u. d. Religion der Zukunft. 1874. 2. Aufl.

Groß und überreich wäre der Segen des Gelingens dieses Werkes.[1]) An die Stelle der religiösen Zerrissenheit würde Friede und Eintracht, an die Stelle des konfessionellen Haders Einmütigkeit in kirchlichen Dingen treten, der Unduldsamkeit und Verfolgungssucht um des Glaubens willen wäre der nährende Boden entzogen, die gesamte Menschheit, oder doch die heutigen Kulturvölker, insbesondere jene, welche sich schon jetzt zum Christentume bekennen, wären eine große, durch das Band gleicher sittlicher Lebensauffassung in Liebe vereinigte Gemeinschaft. In tausenden Familien, deren Gatten und Glieder jetzt gerade in dem Höchsten und Heiligsten nicht übereinstimmen, würde Friede und innere Harmonie wiederkehren,[2]) die so überaus wichtige einheitliche sittlich-religiöse Erziehung der heranwachsenden Jugend wäre damit gegeben.[3])

Daß allerdings zahlreich und mächtig die Hindernisse sind, welche dem anzustrebenden Werke entgegenstehen, weiß jeder nüchterner Beurteiler. Was Jahrhunderte, ja Jahrtausende gewährt und sich eingelebt, läßt sich nicht mit einem Federstriche beseitigen, und Tausende, ja Millionen werden die Zumutung, von dem ihnen liebgewordenen konfessionellen Lehrbegriffe zu abstrahieren und ihre religiöse Überzeugung zu korrigieren, mit Entrüstung, ja als sündhaft und verdammenswert zurückweisen. Es ist zunächst, menschlich betrachtet, wenig wahrscheinlich, daß das jüdische Volk als solches Jesum als Welterlöser anerkennen und das Evangelium annehmen werde, weil, nachdem es seine nationale Sprache, seine theokratischen Institutionen und seinen Staatsverband verloren, der Kultus, die mosaische Religion nur mehr das einzige Verbindungsmittel und Wahrzeichen religiös-politischer und sozial-nationaler Zusammengehörigkeit

---

[1]) „Christentum und Christenheit,
Wer diese schnitt zu einem Kleid!"
ruft schon Walther v. d. Vogelweide sehnsuchtsvoll aus.

[2]) Welch Unheil und Weh hatte und hat nicht das kirchliche Verbot bezüglich der sogen. Mischehen im Gefolge! Zwischen Christen und Nichtchristen ist in vielen Ländern selbst staatlicherseits die Eingehung einer Ehe grundsätzlich verboten oder nur um den Preis der Konfessionslosigkeitserklärung möglich!

[3]) Wie sieht es gegenwärtig damit aus? — Wird der Religionsunterricht konfessionell getrennt erteilt, hört und lernt das jüdische Kind z. B., Jesus sei weder Messias, noch Gott, das christliche, er ist beides. Das römisch-katholische hört und lernt, Maria sei unbefleckt empfangen, es gebe ein Fegefeuer, der Papst sei unfehlbar 2c., während das evangelische angeleitet wird, das Gegenteil für wahr zu halten!

darstellt und mit deren Wegfall das Judentum als ethnographischer Begriff verschwinden würde.[1]) — Aber auch die religiöse Vereinigung der christlichen Völker auf der Grundlage des reinen, wahren Christentums ist schwierig und wenigstens derzeit wenig wahrscheinlich. Wie wäre eine solche Vereinigung praktisch einzuleiten und anzubahnen? —

Man könnte zunächst daran denken, daß Theologen und hervorragende Angehörige der verschiedenen derzeit bestehenden christlichen Bekenntnisse, denen die Beseitigung der kirchlichen Notstände und der religiösen Zerrissenheit Herzenssache, sich zu dem Zwecke und mit der ernsten, festen Absicht zusammenfinden, den religiösen Zusammenschluß aller christlichen Konfessionen auf der oben bezeichneten Grundlage zu versuchen, da ein anderer Weg zur religiösen Einheit bei den vorhandenen Gegensätzen, wie wir gesehen, von vornherein unmöglich und aussichtslos erscheint. Ein solcher Weg könnte in der That den erwünschten Erfolg haben, wenn alle Teilnehmer solcher — in neuester Zeit in der That hie und da probeweise versuchter — „religiöser Kongresse" die Einsicht gewonnen hätten, daß die derzeitigen christlichen Bekenntnisse von der urchristlichen Grundlage mehr oder weniger abgewichen seien. Oder — würde eine solche umfassende Versammlung theologisch-kirchlicher Vertreter dasselbe Bild bieten und ein ähnliches Ergebnis aufweisen, wie von einem solchen Cicero bezüglich einer Zusammenkunft von Philosophen zu gleichem Zwecke der Einigung berichtet? — Als nämlich der Prokonsul Gellius nach Griechenland kam, versammelte er zu Athen sämtliche Philosophen um sich und suchte sie zu bewegen, ihre Streitigkeiten beizulegen und sich zu einer gemeinschaftlichen Lehre zu bekennen. Welches war der Erfolg? —

[1]) Zwar meint Paulus in seinem Römerbriefe, „daß die Blindheit einem Teile von Israel zu teil geworden, bis die Fülle der Heiden (in die Kirche Christi) eingegangen ist", worauf „ganz Israel gerettet werden wird" (Röm. 11, 25. 26), und manche christlich-theologische Exegeten beziehen auch gewisse Aussprüche der Propheten (vgl. Hos. 3, 4; Mal. 4, 5. 6) auf die einstige „Bekehrung" des jüdischen Volkes zum Messias; allein andererseits wollen die maßgebenden Stimmen innerhalb Israels und besonders die Rabbinen bisher von einer religiösen Amalgamierung mit den christlichen Völkern nichts wissen, sie bezeichnen die messianische Sendung und Bestimmung Jesu als „religiöse Anmaßung" (vgl. den offenen Brief von Cremieux in der Opin. nation. vom 27. Febr 1865) und fordern vielmehr die Annahme des Mosaismus seitens der christlichen Nationen.

Man glaubte, er treibe nur Scherz, und viele lachten ihn darob geradezu aus![1])

Die einen gewissen Demutssinn und hochherzige Selbstverleugnung voraussetzende Bereitwilligkeit, seine eigenen Anschauungen und Überzeugungen erforderlichen Falles zu korrigieren und damit der objektiven Wahrheit und dem allgemeinen Wohle ein Opfer zu bringen, war und ist eben zu allen Zeiten selten. Überdies würden wenigstens die Theologen einer solchen Versammlung nur ihre Person vertreten, da an eine Bevollmächtigung derselben seitens ihrer kirchlichen Vorsteher im allgemeinen von vornherein kaum zu denken ist, vor allem wenigstens nicht seitens der römisch-katholischen und griechisch-orthodoxen Vorsteher, und noch weniger würden sich wohl die Vorsteher der christlichen Konfessionen selbst zu einem solchen Schritte entschließen, es sei denn, daß sie sich zu einer solchen Versammlung nur mit der Absicht einfinden, die Forderung zu stellen, daß sich alle dissentierenden Vertreter und Teilnehmer zur Annahme ihres kirchlichen Standpunktes und des Lehrbegriffes ihrer Konfession entschließen.

Aussichtsvoller wäre die Bildung selbständiger kirchlicher Gemeinden auf Grundlage der reinen evangelischen Lehre Jesu, welche bei dem heutigen Stande der staatlichen Gesetzgebung betreffs der Religions- und Gewissensfreiheit keinen Schwierigkeiten begegnen würde. Diese Gemeinden könnten den Krystallisationspunkt darstellen, um den sich die anzustrebende religiös-kirchliche Neugestaltung der Menschheit vollzieht. Allerdings ist auch dieses Prinzip der Religions- und Gewissensfreiheit derzeit noch nicht in allen Staaten zur Geltung gelangt, und auch der durchschnittliche Bildungsgrad mancher Völker — jener des Klerus derselben nicht ausgenommen — ist derzeit noch ein so niedriger, daß sich der Sinn und das Bedürfnis für eine religiöse Reform kaum noch bemerkbar macht.

Indes — wie Properz richtig bemerkt —[2]) in großen Dingen genügt es vorläufig schon, redlich und aufrichtig gewollt zu haben. Die Menschheit stirbt heute und morgen noch nicht. In je weiteren Kreisen die Erkenntnis wächst, daß die Richtung, welche das heutige dogmatische Christentum genommen, selbst theologisch-kritisch nicht haltbar ist und einer Korrektur dringend bedarf, daß das Christen-

[1]) Cic. De legg. I. 20. — [2]) II. 10, 6.

tum wesentlich entweder das biblisch-evangelische sein muß, oder daß es ein echtes Christentum überhaupt nicht giebt, je größer bei der fortschreitenden Aufklärung und kulturellen Entwickelung die Zahl jener wird, welche den derzeitigen Stand der religiösen Frage als unbefriedigend, ja als unerträglich empfinden, desto berechtigter erscheint die Hoffnung auf eine allmähliche Annäherung an das in Rede stehende Ziel. Die Wahrheit ist eben nicht nur eine logisch-metaphysische, sondern auch eine ethische Idee — denn bewußte Unwahrheit gegen sich selbst ist absichtliche Selbsttäuschung und Heuchelei, bewußte Entstellung und Vorenthaltung der Wahrheit, Täuschung und Irreführung anderer, und alle diese Gegensätze der Wahrheit sind an sich unsittlich — die im Ethischen liegende Kraft aber unsterblich und unbesiegbar.

Wir wissen wohl: Große geistige Bewegungen in der Menschheit sind das Produkt zweier Faktoren: äußerer Verhältnisse und thatsächlicher Zustände, welche reformatorische Neugestaltungen gebieterisch fordern, und des Hervortretens einer Persönlichkeit als des intellektuellen Agens, welches geeignet und berufen ist, diese Bewegung hervorzurufen und in Fluß zu bringen. Welcher Einsichtsvolle möchte nun leugnen, daß der erste dieser beiden Faktoren bereits gegeben ist, ja schon seit langem fühlbar gegeben ist, und daß er bei der zunehmenden Verwirrung und Komplizierung der religiösen und sozialen Verhältnisse in der Zukunft stets offenkundiger zutage treten und immer entschiedener wirksame Abhilfe erheischen wird? Wenn das Haus, das wir bewohnen, morsch wird und in Trümmer fällt, müssen wir eben rechtzeitig an den Bau eines neuen denken oder doch das alte rekonstruieren. Stehen wir doch, wenn die Zeichen der Gegenwart nicht trügen, an der Schwelle einer neuen Zeit, welche vielleicht durch schwere Kämpfe und Umwälzungen führt, und deren Gestaltung sich dem menschlichen Ermessen und Wissen entzieht. Es steht zu erwarten, daß alsdann auch jener zweite Faktor nicht fehlen wird, der nach dem Zeugnisse der Geschichte in kritischen Perioden noch stets hervorgetreten, und worin man wohl mit Recht gleichfalls das Walten einer „Vorsehung" im Sinne teleologischer Weltentwickelung erblicken darf — der rechte Mann zur rechten Zeit, welcher der Reformbewegung die gesunden Bahnen weist und verhütet, daß auf religiös-ethischem Gebiete auch jene Ideen und Grundsätze verschwinden, welche sich für die Menschheit als notwendig und segensreich erweisen. Ist

die empirische, für den nüchternen Verstand berechnete Wahrheit ewig, so ist auch der in der Religion liegende Idealismus in gewissem Sinne unvergänglich, er ist der Menschheit unentbehrlich, soll sie sich durch Versinken in rohen ethischen Materialismus, in Egoismus und Sinnengenuß nicht selbst ihren sicheren Untergang bereiten. „Das gloria in excelsis bleibt eine weltgeschichtliche Macht und wird schallen durch die Jahrhunderte, solange noch der Nerv eines Menschen unter dem Schauer des Erhabenen erzittern kann. Und jene einfachen Grundgedanken der Erlösung des vereinzelten Menschen durch die Hingabe des Eigenwillens an den Willen, der das Ganze lenkt; jene Bilder von Tod und Auferstehung, die das Ergreifendste und Höchste, was die Menschenbrust durchbebt, aussprechen, wo keine Prosa mehr fähig ist, die Fülle des Herzens mit kühlen Worten darzustellen; jene Lehren endlich, die uns befehlen, mit dem Hungrigen das Brot zu brechen und dem Armen die frohe Botschaft zu verkünden — sie werden nicht für immer verschwinden, um einer Gesellschaft Platz zu machen, die ihr Ziel erreicht hat, wenn sie ihrem Verstand eine bessere Polizei verdankt und ihrem Scharfsinn die Befriedigung immer neuer Bedürfnisse durch immer neue Erfindungen."[1])

Dann wird das ursprüngliche reine Christentum seine Wiedererstehung im geistigen Leben der Völker feiern — jene ernste und doch milde, weitherzige, geistesfreie Religion, welche unter allen gewesenen, derzeit vorhandenen und in der Zukunft möglichen als die geeignetste erscheint, durch ihre Glaubenslehre die Herzen der Menschen zu erheben, zu trösten und aufzurichten, durch ihre Sittenlehre zu ethischer Reinheit, zu edler Tugend, zur Gewissenhaftigkeit, zu allseitiger Pflichterfüllung und zu werkthätiger Menschenliebe anzuleiten, dadurch aber nicht nur den geordneten Bestand der Gesellschaft zu sichern, sondern zugleich an deren Bekennern das zu erreichen, was zu allen Zeiten als das letzte und höchste Ziel menschlichen Lebens, Strebens und Sehnens galt — sie wahrhaft zu beglücken und zu beseligen.

„Der Lehrmeinungen können viele sein; echte Menschenreligion ist nur eine,"[2]) — und das ist das recht verstandene Christentum.

---

[1]) Lange, Geschichte d. Materialism. II. Bd. 5. Aufl. 1896. S. 561.
[2]) Herder, Christl. Schriften, II. 231.

Register.

(Die römische Ziffer zeigt den Band, die arabische die Seite an.)

A (Ä).

B.

C.

D.

E.





H.

J.

K.

L.

M.

N.

O (Ö).

P.

Q.

R.

S.

T.

U (Ü).

V.

W.

X.

Y.

Z.

Druckfehler.

II. S. 639, Note [1]) C. Epist. Tund c. 5 — statt **Fund**.
II. S. 687, Note [2]), Z. 11 v. o. am Lande — statt **auf dem** Lande.

Mach
Das religious
und weltproblem.
324687

Mach
Das religious
und weltproblem.
324687

324687


UNIVERSITY OF CHICAGO
44 755 039